

كتاب الكفاية حاشية على الهداية
للسيد جلال الدين الكرلاني
رحمه الله تعالى

هذا الكتاب من الكتب التي وقفها
افضل القضاة المتاخرين المتورع عن دنيا
عبد الحي بن عبد الكريم المؤيدي تقبل الله
احسانه حاكما بدار العز اما سينه حميت
عن القلوب القاسية في تاريخ
سنة خمس وثلثين
وتسعمائة







بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي اسس على قواعد الكتاب والسنة مباني الدين والاسلام وشيد بالبراهين
الواضحة والحجج القاطعة اركان الشرع والاحكام وبعث الى عباده رسلا وانبياء عليهم السلام
للهداية والارشاد واخلفهم علماء في اظهار شعاير الملة اطفاء لنايرة الزيغ والالحاد
يستفرغون مجهودهم في اعلاء كلمة الحق ورفع منار الدين ويستنفدون وسعهم في احياء سنة سيد
الانبياء والمرسلين محمد صلى الله عليه وعليهم اجمعين وعلى عترته وخلفائه الراشدين
وصحابته ومن تبعهم الى يوم الدين وسلم تسليما كثيرا **وبعد** فان الكتب
الجامعة في الفقه للاصول والفروع المنطوية على لطائف نكت المعقول والمسموع كثيرة لا يحيط بها الغاية
والكثرة وجمة لا يستوعبها الاحصاء والعد غير ان كتاب الهداية من بينها اجمع مصنف
لاصول الواقعات وامهات المسائل واحوى مجلة لعيون الرواية ومتون الدلايل ثم انه وان كان
شرحا للبداية كاشفا لمشكلاته موضحا لمعضلاته الا ان فيه غوامض اسرار محتجبة ودقائق استار لا يكشف
عنها من نحارير العلماء الا من اوتي كمال التيقظ للتحقيق والكرم في استخراج بدايع الفقه ومحاسن
النكت بالعناية الازلية والتوفيق والمحققون من مشايخنا شكر الله مساعيهم جمعوا الفوايد
ترفع عنه الحجب وتكشف عن وجه النقاب غير ان بعضها في غاية الاختصار وعن واف لما في الكتاب
وبعضها قد جري فيه نوع من الاطناب فاقترح علي ان اجمع منها ما مس الحاجة اليه وانتخب ما هو الموثوق
من بينها والمعول عليه فاجبت الى ذلك مستعينا بالله وهو المستعان في كل الامور ومحتسبا
اياه فيما ازاوله وهو العليم بما في الصدور وحين انتهى المجموع كافلا بايضاح ما استبهم في الهداية
واشكل كافيا من استصحبه جميع ما في الشروح من الاقصر والاطول سميته الكفاية في شرح
الهداية واسال الله تعالى ان يوفقني لمزيد العلم والعبادة وان يكرمني بحسن العاقبة فيختم
لي بالخير والسعادة انه الميسر لكل عسير وهو على ما يشاء قدير وبالاجابة جدير **قوله** بسم الله
الرحمن الرحيم الحمد لله الحمد هو الثناء على الجميل من نعمة وغيرها يقال حمدت الرجل على
انعامه وحمدته على حسبه وشجاعته والتعريف فيه هو نحو التعريف في ارسلها العراك وهو تعريف
الجنس ومعناه الاشارة الى ما يعرفه كل احد من ان الحمد ما هو والعراك ما هو من بين اجناس الافعال
وقيل للاستغراق اي جميع المحامد لله تعالى والاختلاف معروف وانما خص اضافة الحمد الى هذا الاسم
لانه يدل على غيره لان الله اسم للموجود الحق الجامع لصفات الالوهية فيكون ذكره ذكر الصفات
كلها معنى ولانه اخص الاسماء اذ لا يطلق على غيره لا حقيقة ولا مجازا فالاضافة اليه اولى **قوله**
معالم العلم المعلم موضع العلم قيل المراد بها الاصول التي يوقف بها على الاحكام من نحو الجواز والفساد

والحل

والحل والحرمة وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس واعلاه ظاهر حيث اوجب علينا الاتباع
والائتمار قال الله تعالى واتبعوا ما انزل اليكم وما اتاكم الرسول فخذوه ومن يشاقق الرسول
من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين الاية فاعتبروا يا اولي الابصار وقيل المراد به
العلماء واعلاهم ايضا ظاهر قال الله تعالى يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم
درجات خصهم بالذكر ثانيا بعد دخولهم في ذكر الذين آمنوا اظهارا لزيادة درجاتهم عنده
**قوله** واعلامه قيل المراد بها الاسباب الشرعية نحو دلوك الشمس وملك النصاب وشهود الشهر
وشرف المكان للصلوة والزكوة والصوم والحج لان العلم هو الامارة والاسباب الشرعية امارات الوجوب
الاحكام في الحقيقة لان الوجوب في الحقيقة مضاف الى ايجاب الله تعالى وهو غيب عنا والله تعالى اقام
الدلالات الظاهرة من نحو دلوك الشمس وغيره علما على ايجابه الغيبي تيسيرا للعباد واعلاؤها من حيث اضاف الوجوب
اليها وقيل المراد بالاعلام العلماء الذين يقتدى بهم وله وجه حيث يطلق الاعلام ويراد بها العلماء في كثير
من المواضع **قوله** واظهر شعائر الشرع الشعائر بالهمزة كالصحائف جمع شعيرة وهي ما جعل علما على طاعة
الله تعالى قيل المراد منها ما يؤدى على سبيل الاشتهار كصلوة الجمعة والعيدين والخطبة وجمع عرفات والمزدلفة
والمراد من الشرع المشروع اذ لو كان المراد به الشارع لقال شعائره والمشروع باطلاقه يتناول الاسباب و
الاحكام الشرعية وهذا من باب اضافة البعض الى الكل **قوله** واحكامه الحكم الاثر الثابت بالشيء نحو
الجواز والفساد والاضافة للبيان كخاتم فضة لجواز اضافة الاحكام الى غير المشروع كالنحو وغيره فكان هذا
من المصنف رحمه الله رعاية المناسبة بين التحميد والتصنيف على ما قيل ذكر التحميد متضمنا مضمون التاليف
من شرط صحة التصنيف **قوله** وبعث رسلا وانبياء بعث الرسل من اعلى النعم والرسول هو النبي الذي
معه كتاب كموسى عليه السلام والنبي هو الذي ينبئ عن الله تعالى وان لم يكن معه كتاب كذا في الكشاف **قوله**
هادين صفة الانبياء هداه الطريق اذ هداه الى المقصد وذلك لا يتحقق الا من الله تعالى واليه الاشارة في قوله تعالى
اهدنا الصراط المستقيم وهداه الى الطريق اي اراه الطريق وهي وظيفة الرسل صلوات الله عليهم اجمعين
**قوله** واخلفهم علماء من خلف فلان فلانا اذا جاء خلفه عدي بالهمزة الى المفعول الثاني اي جاء بهم خلفهم وجعلهم
خلفاء لهم فان العلماء ورثة الانبياء والوارث خليفة المورث وعلماء جمع عالم كشعراء جمع شاعر وهو من فصل لابن
وتاثير ان العلم امر يدل على ان صاحبه تعاطاه حتى افضى اليه وليس بجمع عليم وان كان يجيء في هذا كحكيم وحكماء **قوله**
يسلكون من باب ترشيح الاستعارة لذكر الطريق اولا ولهذا قال مسلك الاجتهاد وعقبه بقوله مسترشد
**قوله** لم تؤثر عنهم اي لم يرد عن الرسل والانبياء من اثر الحديث اذا رواه **قوله** وخص اوائل المستنبطين
اراد بذلك والله اعلم ابا حنيفة واصحابه رضي الله عنهم اذ هم الذين حازوا قصبات السبق في مضمار استنباط الدلائل
من النصوص والفائزون بدرجات الفضل في وضع المسائل على الخصوص وكل من بعدهم مقتدون على آثارهم و

مقتبسون من انوارهم فلهم الدرجة العليا والرتبة القصوى رزقنا الله تعالى شفاعتهم آمين رب العالمين والاستنباط الاستخراج من نبط الماء من العين اذا خرج ويستعمل الاستنباط في استخراج الوصف المؤثر من النصوص لما ان في المستنبطين كلفة ومشقة ولذا عظمت اقدار العلماء وارتفعت درجاتهم ولما بين الماء والعلم من المشابهة اذ الاول سبب حيوة الاشباح والثاني سبب حيوة الارواح واليه وقعت الاشارة في قوله تعالى واحيينا به بلدة ميتا وقوله تعالى او من كان ميتا فاحييناه اي كافرا فهديناه فاطلق اسم الاحياء فيهما قوله من كل جلي ودقيق اراد به المسائل الظاهرة والخفية فان البعرة اذا وقعت في البئر القياس ان يفسد الماء لوقوع النجاسة في الماء القليل هذا دليل ظاهر دركه والاستحسان ان لا يفسد لان ابار الفلوات ليست لها رؤس حاجزة والمواشي تبعر حولها ويلقيها الريح فيها فجعل القليل عفوا للضرورة ولا ضرورة في الكثير وهذا دليل خفي دركه قوله غير ان الحوادث جواب عما يرد شبهة على قوله وضعوا مسائل من كل جلي ودقيق ان المسائل اذا كانت كلها موضوعة فما بال من بعدهم يتصدى لاستنباط الدلايل ووضع المسائل اليس يكفي موضوعاتهم فاجاب عنه وقال نعم كذلك الا ان النوازل تنزل ساعة بعد ساعة والحوادث تحدث حينا بعد حين فلا يستوعب جميعها نطاق الموضوعات ولا يحوز كلها حيز المنصوصات فمست الحاجة لمن بعدهم الى وضع المسائل على حسب تلك الحوادث والنوازل لكن بانيا على ما اسسوه ومفرعا على ما اصلوه فكانوا هم الواضعين كلها على التحقيق بعضها بالمباشرة وبعضها بالتسبب ببيان الطريق فكان لهم الاجر المسنى والذكر المعلى قوله واقتناص الشوارد بالاقتباس من الموارد الاقتناص الاصطياد والشوارد جمع شاردة وهي النافرة من الشراد والشرود من حد نصر يقال اقتبس منه نارا وعلما اي استفاد ولما استعار بالشاردة وهي الصيود النافرة المتعسر اصابتها للمعاني الدقيقة المؤثرة المستخرجة من الاصول المتصعب ادراكها بجامع تعسر الوصول رشح تلك الاستعارة بالاقتناص وجعل لفظ الاقتباس قرينة لها واراد بالموارد الاصول لما بين الماء والعلم من التشبه فكما ان المورد يستقى منه الماء فكذلك الاصول يؤخذ منها المعاني المؤثرة في حكم الفروع او كما ان الصيود النافرة يتيسر اصطيادها في الموارد فكذلك المعاني الشاردة يستفاد من الاصول التي هي كالموارد قوله والاعتبار بالامثال من صنعة الرجال اي وقياس الاحكام على نظايرها بالعلل المؤثرة من صنعة الكاملين في الرجولية الحاذقين لما يكون في الرجال من رضيات الخصال لان صنيع كل احد وجعل عداهم كان ناقص في الرجولية قوله وبالوقوف على المآخذ يعض عليها بالنواجذ قال والمنزب العض قبض الاسنان من باب لبس وعض في العلم ناجذه اذا اتقنه والناجذ ضرس الحلم اي انما يتوصل الى اتقان تلك الشوارد بالوقوف على مآخذ النصوص والتفسير وعليها للشوارد قوله والوعد يسوغ بعض المشايخ اي يجوز بعض التجويز اي شرعت في شرح الهداية الموسوم بكفاية المنتهي والحال ان الوعد الذي جرى لي يجوز ما التصدي له لان الخلف في الوعد مذموم شرعا وان كان صعوبة هذا الامر يقتضي الامتناع عنه هذا من المصنف رحمه الله هضم النفس وتعظيم شان التصنيف قوله اتكى

عنه



اتكى عنه ضمن الاتكاء معنى الفراغ فعداه بعن لاني كنت متكئا عليه فلما انتهى كدت استريح لفراغي عنه قوله ينبذ ايقال في رأسه نبذ من شيب واصاب الارض نبذ من المطر اي شيء يسير قوله فصرف العنان والعناية العناية مصدر عني بكذا اذا اهتم به قوله اتكاء الفراغ اي اتكاء ملتبسا بالفراغ قوله بين عيون الرواية عين الشيء خياره قوله ومتون الدراية متن الشيء بالضم متانة فهو متين اي صلب وقوي ويقال رجل متن اي صلب وقوي والمراد من متون الدراية هو المعاني المؤثرة والنكات المتينة التي لا تنتقض قوله في كل باب اي في الرواية والنكت قوله مع انه يشتمل على اصول تنسحب عليها فروع فيه دفع لوهم من يتوهم انه لما ترك الزوائد في كل باب واعرض عن الاسهاب لعله لم يأت باصول ذات فوائد فقال مع كونه محذوف الزوائد مشحون بالفوائد هذا كما قيل في فساد البيع بالشرط وهو كل شرط يخالف مقتضى العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين او للمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق تفسد البيع والا فلا ففي كل قيد منه احتراز عما يضاده وجمع لما يوافقه وكذلك في مسئلة المحاذاة ان يكون الصلوة مشتركة وان يكون المرأة من اهل الشهوة وان لا يكون بينهما حائل وامثالها مما يعثر عليها في اثناء كلماته قوله لا تمامهما واختتامهما يريد به الشرحين وفي بعض النسخ لاتمامها قوله والناس فيما يعشقون مذاهب الشعر لابي نواس الشعر على بربع العاريه وقفة لتملى على الشوق والدمع كاتب قوله ومن عادتي حب الديار لاهلها والناس فيما يعشقون مذاهب قوله اقاوله المقاولة القول ولكن فيها زيادة مزاولة ومقاساة ليست في القول لانها من باب المغالبة والمباراة لان الفعل متى غولب فيه جاء ابلغ واحكم مما اذا اوله وصح لزيادة قوة الداعي اليه المحاولة طلب الشيء بحيلة ومنه الحديث اللهم بك احاول وبك اصاول روي انه عليه السلام كان يقول هذا الدعاء عند لقاء العدو اي بنصرتك وتوفيقك ادفع عني كيد العدو واطلب الوثوب عليهم بقال جدير بكذا اي خليق

# كتاب الطهارات

بدأ بكتاب الطهارة لان الصلوة عماد الدين واعظم اركان الاسلام بعد الايمان بالله تعالى فكانت احق بالتقديم والطهارة شرطها ولا بد من تقديم الشرط على المشروط وانها اهم لانها لا تسقط بعذر ما من الاعذار بخلاف سائر الشروط من استقبال القبلة وستر العورة وطهارة الثوب والمكان وذكر الطهارة بلفظ الجمع دون الواحد كما في الصلوة والركوع نظرا الى اختلاف انواع الطهارة حدا وحقيقة فان طهارة الوضوء نفس امرار الماء بنفس اصابته وفي الثوب غسله حتى يزيل النجاسة وكذلك طهارة التيمم مخالفة لهما اما الصلوة المطلقة فليست بمختلفة الحقائق اذ هي عبارة عن الاركان المعهودة وان تنوعت من حيث الصفات بالفرض والواجب والنفل وكذلك في الزكوة جمع انواعها قوله عليه السلام هاتوا ربع عشور اموالكم فكان المؤدى من كل انواع المال ربع العشر وكانت شيئا واحدا من حيث ربع العشر قوله قال الله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة الآية افتتح باية الوضوء تبركا بكلام الله تعالى

وان كان الاصطلاح يقتضي ان يكون الدليل مرتبا على المدلول اي اذا اردتم القيام الى الصلوة وانما جاء باذا وهي
تستعمل في الامور الكائنة لا محالة دون ان وهي تستعمل في الامور المترددة لان القيام الى الصلوة من الامور الكائنة
لا محالة نظرا الى الايمان وقيل في الآية التفات والمشهور ان الالتفات في علم المعاني هو التعبير عن معنى
بطريق من الثلثة بعد التعبير عنه باخر منها وغير المشهور ان يكون مقتضى الظاهر ان يعبر عنه منها وقد عدل هنا عن الغيبة
وهو الذين آمنوا الى الخطاب وهو قسم يكون من هذا الباب وليس كما قيل لان الغيبة والخطاب ههنا كل واحد منهما
في محله والعدول عنه خروج عن سنن العربية لان ضمير الموصول يكون غائبا في الاستعمال الشائع ولهذا ينسب الى مخالفة
القياس قول علي رض انا الذي سمتني امي حيدره وكذلك الخطاب في محل موقعه اذ لا يقال يا فلان اذا فعل
بل يقال اذا فعلت لان المنادى في مقام المخاطب في جميع ما ورد من الخطابات في القرآن بعد هذا
النداء وكذا في كلام العرب على هذه الطريقة ولا يسمع دعوى العدول في الكل فافهم **قوله** ففرض
الطهارة الفرض لغة التقدير والقطع قال الله تعالى سورة انزلناها وفرضناها اي قدرناها وقطعنا
الاحكام فيها قطعا وفي الشرع عبارة عن حكم مقدر لا يحتمل زيادة ولا نقصانا ثبت بدليل لا شبهة فيه والفرض ههنا
المفروض كقوله تعالى هذا خلق الله اي مخلوقه ولا اضافة للبيان لان المفروض قد يكون من الطهارة وغيرها
اي مفروض الطهارة غسل الاعضاء الثلثة وهي الوجه واليد والرجل وفي الكشاف قرأ جماعة وارجلكم بالنصب
فدل على ان الارجل مغسولة فان قلت فما تصنع بقراءة الجر ودخولها في حكم المسح قلت الارجل من بين الاعضاء
الثلثة المغسولة تغسل بصب الماء عليها فكانت مظنة للاسراف المذموم المنهي عنه فعطف على الثالث
الممسوح لا لتمسح ولكن لينبه على وجوب الاقتصاد في صب الماء عليها وقيل الى الكعبين فجيء بالغاية
اماطة لظن ظان يحسبها ممسوحة لان المسح لم يضرب له غاية في الشريعة وعن علي رض انه اشرف على فئة
من قريش فرأى في وضوئهم تجوزا فقال ويل للاعقاب من النار فلما سمعوا جعلوا يغسلونها
غسلا ويدلكونها وعن ابن عمر رض كنا مع رسول الله عم فتوضأ قوم واعقابهم بيض تلوح فقال ويل
للاعقاب من النار وفي رواية جابر رض ويل للعراقيب وعن عمر رض انه رأى رجلا يتوضأ فترك باطن قدميه
فامره ان يعيد الوضوء وذلك للتغليظ عليه وعن عائشة رض لان تقطعا احب الي من ان امسح
على القدمين بغير خفين وعن عطا والله ما علمت ان احدا من اصحاب رسول الله عم مسح على القدمين
وقد ذهب بعض الناس الى ظاهر العطف فاوجب المسح وعن الحسن انه جمع بين الامرين وروي عن الشعبي
نزل القرآن بالمسح والغسل سنة الى هنا في الكشاف ونظيره قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات
والارض والشمس والقمر الآية والجامع ان في كل واحد منهما مسحا اذ المتوضئ لا يقنع بصب الماء على الاعضاء
حتى يمسحها في الغسل ويقال تمسحت للصلوة اي توضأت ولا يعتبر قول من رأى المسح على الرجل نظرا
الى ظاهر العطف لان قراءة النصب تعارضه ولو تكلف فقال قراءة النصب للعطف على محل المجرور وهو قوله

دلكام

برؤسكم

برؤسكم فقد ارتكب مجازا والحمل بالحقيقة اولى وفيه عمل بالنصب من كل وجه ايضا لان المسح بعض الغسل
اذ المسح هو الاصابة والغسل هو الاسالة فكان الحمل عليه اولى ولان التطهير هو المقصود من الوضوء
لقوله عز اسمه ولكن يريد ليطهركم والغسل هو المطهر حقيقة وحكما فكان العمل عند الاحتمال اولى وقراءة
الجر ايضا يحتمل العطف على الايدي وان كان مجرورا اذ يحتمل ان يكون الجر فيه للجوار فعلم ان القول
بالمسح على الرجل تعسف وخروج عن القطع الى الاحتمال ومخالفة للسنة المشهورة ومخالفة لعمل الصحابة
ايضا **قوله** بهذا النص لان هذا النص قطعي وظاهر الآية يوجب الوضوء على كل قائم الى الصلوة سواء كان
محدثا او غير محدث وعليه اصحاب الظواهر فقالوا الوضوء سببه القيام الى الصلوة فكل من قام اليها فعليه ان يتوضأ
وهذا فاسد لما روي ان النبي عليه السلام كان يتوضأ لكل صلوة فلما كان يوم الفتح صلى الخمس بوضوء واحد
فقال له عمر رضي الله عنه رأيتك اليوم فعلت شيئا لم تكن تفعله من قبل فقال عمدا فعلت يا عمر كيلا
تتحرجوا ومذهبهم هذا يوجب ان من جلس فتوضأ ثم قام الى الصلوة يلزمه وضوء آخر فلا يزال كذلك مشغولا
بالوضوء لا يتفرغ للصلوة وفساد هذا لا يخفى على احد كذا ذكره في المبسوط الامام المحقق شمس الائمة ابو بكر
محمد بن ابي سهل السرخسي رح وقال اصحاب الطرد سببه الحدث لانه يتكرر بتكرر الحدث وهذا ايضا فاسد
لان السبب ما يكون مفضيا الى المسبب والحدث رافع للوضوء فكيف يكون سببا له وعند الجمهور سببه الصلوة
لقوله تع اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم يعني اذا اردتم القيام الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم
لاجل الصلوة لان مثل هذا الكلام لافادة اثبات الثاني للاول كما يقال اذا دخلت على السلطان فتزين
اي لاجل الدخول عليه واذا رأيت الاسد فخذ حذرك ولانه يضاف اليها وهي تدل على السببية لانها تدل
على الاختصاص فيثبت اقوى وجوه الاختصاص وهو ان يكون سببا له اذ المسبب حادث به ولان الطهارة شرط
الصلوة فوجب ان يكون سبب وجوبها الصلوة لا غير قياسا على سائر الشرائط من استقبال القبلة
وستر العورة والطهارة عن النجاسة الحقيقية وهذا لان شرط الشيء تبع له وانما يصير تبعا له ان لو وجب
بسببه اذ لو وجب بسبب آخر يصير تبعا لسببه لا للمشروط وانما لم يجب على المتوضئ وان تكرر سببه وهو
الصلوة لان فعل الوضوء غير مقصود بنفسه وانما المقصود حكمه وهو اباحة الصلوة فلما كان المقصود حاصلا كفى
ذلك كما في استقبال القبلة وستر العورة وتطهير الثوب اذا وجدت هذه الافعال عند الشروع لا يشترط
تجديدها كذا هذا فثبت بما ذكرنا ان سبب وجوب الوضوء هو الصلوة والحدث شرط بدلالة النص و
صيغته اما الدلالة فلانه ذكر التيمم بالتراب الذي هو بدل عن الماء معلقا بالحدث والنص في البدل نص في الاصل
لانه لا يفارقه بشرطه وسببه وذكر الغسل وهو اعظم المطهرين معلقا بالحدث بقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا
وقال وان كنتم مرضى الآية واما الصيغة فقوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة اي من مضاجعكم لان القيام المطلق كناية
عن غير القيام مطلقا وهو الاضطجاع وهو كناية عن النوم والنوم دليل الحدث كما في قوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط الخ

كناية عن التمكن في المكان المطمئن للاستتار والتمكن فيه دليل الحدث قال فخر الاسلام البزدوي رح في اوائل القياس واختير هذا النظم والله اعلم لان الوضوء مطهر وضعا فدل على قيام النجاسة فاستغنى عن ذكره بخلاف التيمم والصلوة سبب الوضوء والحدث شرط فلم يذكر الحدث ليعلم انه سنة وفرض ولكان الحدث شرطا لكونه فرضا لا لكونه سنة فاما الغسل فلا يسن لكل صلوة بل هو فرض خالص فلم يشترط الا مقرونا بالحدث ولا يقال ان الغسل سنة للجمعة فيثبت التنوع لانا نقول المدعى انه لا يسن لكل صلوة فلم يتجه نقضا او نقول كونه سنة لصلوة الجمعة غير مسلم لان الغسل عند البعض لليوم لا للصلوة وهذا ما اختاره فخر الاسلام البزدوي رح وذكر في الكشاف فان قلت هل يجوز ان يكون الامر شاملا للمحدثين وغيرهم لهؤلاء على وجه الايجاب ولهؤلاء على وجه الندب قلت لا لان تناول الكلمة لمعنيين مختلفين من باب الالغاز والتعمية قوله من قصاص الشعر في الديوان قصاص الشعر نبح القاف وقصاصه يعني وهو منتهاه في الرأس وغايته قوله وهو مشتق منهما اي الماء والمفاعلة وخطّئ صاحب الهداية رح في قوله وهو مشتق منهما حيث جعل الثلاثي مشتقا من المنشعبة والامر بالعكس والمخطئ مخطئ نعم قال صاحب الكشاف اشتقاق اليم من التيمم لان المستنفعين به يتقصدونه واشتقاق البرج من التبرج لظهوره قوله لاسقاط ما وراءها الاصل في هذا ان الغاية قد يذكر لمد الحكم اليها وقد يذكر لاسقاط ما وراءها وانما يتبين ذلك بالنظر في صدر الكلام ان كان صدر الكلام لا يتناول الغاية وما وراءها لو اقتصر على الصدر يعلم ان ذكر الغاية لاثبات الحكم ومده اليها فيجعل غاية الاثبات فلا يدخل تحت الاثبات ومتى كان صدر الكلام يتناول الغاية وما وراءها لو اقتصر عليه يعلم ان ذكر الغاية لقصر الحكم عليه فيجعل غاية الاسقاط فبقي الحكم الاول ثابتا في الغاية بصدر الكلام كانه لم يذكر الغاية والذي نحن فيه من قبيل الثاني لان قوله وايديكم يتناول كل اليد من رؤوس الاصابع الى الابط فصار ذكر المرفق بحرف الغاية لاخراج ما وراء المرفق من غير ان يكون داخلا تحت حكم الاسقاط فبقي حكم الغسل ثابتا في المرفق بصدر الكلام واما الصوم فهو من قبيل الاول لانه يتناول الامساك ساعة لغة وشرعا حتى لو حلف لا يصوم فصام ساعة حنث فلا يدخل محل الغاية تحت حكم صدر الكلام لان هذه الغاية لمد الحكم لما قلنا وانما دخلت الغاية في حكم الصدر اذا كانت لقصر الحكم لانها دخلت في صدر الكلام والى تفيد معنى الغاية مطلقا واما دخولها في الحكم وخروجها فامر يدور مع الدليل فلا يخرج عن الصدر بغير دليل واذا كانت لمد الحكم فلا يدخل من غير دليل فان قيل دعوى غاية الاسقاط انما تصح ان لو كانت الغاية غاية لليد بل هي غاية غسل اليد لان المامور به مقصودا هو الغسل والغاية يكون لبيان المامور به ولان المقصود من الكلام هو الفعل لا محل الفعل لانه تبع ولان ذكر اليد وارادة الكف غالب في الشرع وفي العرف فاما الشرع فكآية السرقة واما العرف فانه اذا قيل عند الطعام اغسل يديك او غسل فلان يديه لا يراد بها الا الكف فلا يثبت الزيادة عليها الا بذكر الغاية فحينئذ كانت هذه الغاية غاية مد الحكم كما في الصوم قلنا دعوى غاية مد الغسل ساقط ايضا لفهم الصحابة رضي الله عنهم ذلك الى الابط في آية التيمم في الابتداء وهم اهل لسان فكان ذكر الغاية لاخراج ما وراءه فبقي المرافق داخلة كما ذكرنا

اولما

اولما اشتبهت حال هذه الغاية باعتبار ان من الغايات ما يدخل ويكون حرف الى فيه بمعنى مع كما قال الله تعالى ولا تأكلوا اموالهم الى اموالكم ومن الغايات ما لا يدخل وهو ظاهر كان هذا مجملا في كتاب الله فبينه نبيه عليه السلام بفعله فانه توضأ وادار الماء على مرافقه ولم ينقل عنه ترك غسل المرافق في شيء من الوضوء فلو كان في ذلك جائزا لفعل مرة تعليما للجواز كذا في المبسوط واما في باب السرقة عرف بقول النبي عليه السلام وضرب من المعقول وهو ان التعدي حصل من هذا القدر وفي الكشاف الى تفيد معنى الغاية مطلقا فاما دخولها في الحكم وخروجها فامر يدور مع الدليل فمما فيه دليل على الخروج قوله تعالى فنظرة الى ميسرة لان الاعسار علة الانظار وبوجود الميسرة تزول العلة ولو دخلت الميسرة فيه لكان منظرا في كلتا الحالتين معسرا وموسرا وكذلك اتموا الصيام الى الليل لو دخل الليل لوجب الوصال ومما فيه دليل على الدخول قولك حفظت القرآن من اوله الى آخره لان الكلام مسوق لحفظ القرآن كله ومنه قوله تعالى من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى لوقوع العلم بانه لا يسرى به الى بيت المقدس من غير ان يدخله وقوله تعالى الى المرافق والى الكعبين لا دليل فيه على احد الامرين فاخذ كافة العلماء بالاحتياط فحكموا بدخولها في الغسل واخذ زفر رح بالمتيقن وذكر في بعض الفوائد ثم في الآية ذكر المرافق بلفظ الجمع والكعبين بلفظ التثنية لان مقابلة الجمع بالجمع يقتضي انقسام الآحاد على الآحاد كما يقال ركب القوم دوابهم ولكل يد مرفق واحد فصحت المقابلة ولو قيل الى الكعاب فهم منه ان الواجب بازاء كل رجل كعب واحد فذكر الكعبين بلفظ التثنية ليتناول الكعبين من كل رجل فان قيل يشكل بقوله تعالى وايديكم وارجلكم على ما ذكرتم ينبغي ان يكون الواجب على كل مكلف غسل يد ورجل واحدة قيل له جاز ان يكون الثابت بالنص غسل يد واحدة ورجل واحدة والاخرى بدلالة النص او يقال الاصل ما ذكرنا ولكن يحتمل ان يكون الجمع مقابلا بالفرد كما قال محمد رح فاحتطنا وقلنا بوجوب غسلهما او نقول الاصل ما ذكرنا لكن تخلف الحكم عنه بدليل خارجي وهو فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم واجماع المسلمين وتخلف الحكم عن الاصل في صورة الدليل لا يمنع التمسك به في صورة فقد ذلك وقيل انما ذكر المرافق بلفظ الجمع والكعبين بلفظ التثنية لان المرفق طرف العظم الذي يرتفق به اي يتكأ عليه وانها في كل يد ثلثة طرف احد عظمي الساعد وطرفا عظمي العضد بخلاف الكعبين فانهما العظمان الناتيان من جانبي القدم قاله الاصمعي وعليه عامة الفقهاء قوله هو الصحيح احتراز عما ذكره هشام عن محمد رح انه المفصل الذي في وسط القدم عند معقد الشراك قال لان الكعب اسم لمفصل ومنه كعوب الرمح والذي في وسط القدم مفصل وهو المتيقن وهذا سهو من هشام اذ لم يرد محمد رح تفسير الكعب بهذا في الطهارة وانما اراده في المحرم اذا لم يجد نعلين يقطع خفيه اسفل من الكعبين واما في الطهارة فلا شك انه العظم الناتي المتصل بعظم الساق وكذا في قوله عليه السلام الصقوا الكعاب بالكعاب كذا في المبسوط قوله والمفروض في مسح الرأس لبي المقدر على وجه الفرضية لا يقال هذا المقدار غير مقطوع به للاختلاف فكيف يكون فرضا لانا نقول الفرض على

نوعين قطعي وهو كما ذكرت وظني وهو الفرض على زعم المجتهد كما كتاب الطهارة بالقصد والجماعة عند اصحابنا فانهم يقولون
يفترض عليه الطهارة عند ارادة الصلوة وهذا من قبيل الثاني وقال الشافعي رح المفروض ادنى ما يطلق
عليه اسم الرأس اذ الباء في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم للتبعيض وقال مالك رح كله لان الباء صلة
كما في قوله تعالى وامسحوا بوجوهكم وقال الحسن البصري رح اكثر الرأس لان للاكثر حكم الكل قوله و
الكتاب مجمل المجمل ما ازدحمت فيه المعاني فاشتبه المراد اشتباها لا يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع الى الاستفسار
ثم الطلب ثم التأمل واذا عرف ذلك فنقول الباء متى دخلت في آلة المسح تعدى الفعل الى محله فيستوعبه
لا الآلة نحو مسحت رأس اليتيم بيدي ومتى دخلت في محله تعدى الفعل الى الآلة فيستوعبها لا المحل كما في
الآية فيقتضي ممسوحية بعض الرأس وهو مجمل يحتمل السدس والربع والثلث وغيرها وما روى المغيرة صار بيانا
فان قيل المجمل ما لا يمكن العمل به قبل البيان وامكن العمل به هنا لانه يخرج عن عهدته بادنى ما ينطلق عليه اسم البعض
قلنا لم يرد ذلك بل المراد بعضا مقدرا لانه يحصل بغسل الوجه فلا يحتاج الى ايجاب على حدة او نقول
المفروض في سائر الاعضاء غسل مقدر فكذا في هذه الوظيفة ولا يقال حديث المغيرة ليس بدليل
لانه يدل على فرضية عين الناصية والمدعى قدر الربع لان الحديث يحتمل التعيين وبيان المقدار ولو حملناه
على التعيين يكون نسخا ولو حملناه على بيان المقدار يكون بيانا وخبر الواحد صالح للبيان لا للنسخ فحملنا
على ما يصلح فان قيل حكم المسح في التيمم ثبت بقوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه ثم الاستيعاب
فيه شرط قلنا على رواية الحسن عن ابي حنيفة رح لا يشترط فيه الاستيعاب لهذا المعنى ولئن على
ظاهر الرواية فقد عرفناه اما باشارة الكتاب وهو ان الله تعالى اقام التيمم في هذين العضوين
مقام الغسل عند تعذره والاستيعاب في الغسل فرض فكذلك فيما اقيم مقامه او عرفناه بالسنة
وهو قوله عليه السلام لعمار رضي الله عنه يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين
ما السباطة الكناسة واراد المكان الذي يلقي القوم الكناسة فيه فكان اطلاق اسم الحال على المحل و
انما لم يقتصر في ايراد الحديث على قوله مسح على ناصيته مع كفايته للمدعى لان نقل الحديث بما يتلوه
من الحكاية يوجب صحته قوله وفي بعض الروايات قدره اصحابنا بثلث اصابع وذكره
الاصل الفرض قدر ثلث اصابع لان الباء دخلت في المحل فيستوعب الآلة وهي غير مستوعبة عادة وحقيقة
فيراد اكثرها والاصل في اليد الاصابع اذ لو قطعها بلا كف يجب نصف الدية كما لو قطعها مع الكف
ولم يجب حكومة العدل للكف كما لو انفرد والثلث اكثرها فيقام الكل التقديري مقام الكل التحقيقي
وذكر ابن رستم رح في نوادره انه اذا وضع ثلث اصابع ولم يمدها جاز في قول محمد رح في الرأس والخف
جميعا ولم يجز في قول ابي حنيفة وابي يوسف رح حتى يمدها قدر ما تصيب البلة ربع رأسه فالحاصل ان
مسئلة الرأس خمسة قولان من اصحابنا وقول الشافعي وقول مالك وقول الحسن البصري رحمهم الله



قوله وسنن الطهارة وجه التمسك بالحديث انه عليه السلام نهى عن الغمس على وجه التاكيد والنهي العاري عنه يقتضي
التحريم فهذا اولى فحرم الغمس قبل الغسل والاجتناب عن المحرم واجب وبالغسل يصير مجتنبا فيجب بالنظر الى اول الحديث
وبالنظر الى آخره لا يجب اشارا الى توهم النجاسة يستحب غسلها ولا يجب فالعمل لا يزول بالشك فعملنا بالامرين بينهما وهو
السنة ثم غسلهما وان كان فرضا لكن تقديم غسلهما الى رسغيه سنة وينوب عن الفرض كالفاتحة تنوب
عن الواجب بجزء التعيين وعن الفرض بالنص وذكر الاناء في الحديث بناء على عادتهم فلهم اتوار
على ابواب المساجد يتوضأون منها والشرط في الحديث يحتمل انه خرج مخرج العادة لان غسل اليدين
اولا سنة مطلقا قال مولانا نجم الدين الزاهدي رح فما ظفرت بالرواية بحمد الله في المحيط
وتحفة الفقهاء وجمع نجم الائمة البخاري ان غسل اليدين الى الرسغ في ابتداء الوضوء سنة على الا
زال الاشتباه بحمد الله على ان توهم النجاسة في آلة التطهير شامل للكل فيكون الاستنان شاملا ويحتمل ان
يكون شرطا ولهذا قيد به في الايضاح وشرط في مختصر الكرخي وسائر شروح المختصر وذكره في شرح الآثار
انما نهى لاحتمال تنجس اليد اذ عادتهم ان لا يستنجوا بالاحجار ولا بالماء حتى لو نام مستنجيا لا حاجة الى غسل
يديه قوله قبل ادخالهما الاناء حكى عن الفقيه ابي جعفر الهندواني رح ان الاناء اذا كان صغيرا
يمكنه رفعه يرفعه المتوضئ بشماله ويصب على كفه اليمنى ويغسلها ثلثا ثم يأخذ بيمينه ويصب الماء
على كفه اليسرى ويغسلها ثلثا ولا يدخل يديه فيه وان كان كبيرا لا يمكن رفعه كالحب وشبهه فان
كان معه كوز صغير يرفع الماء بالكوز ولا يدخل يديه فيه ثم يغسل يديه على نحو ما بينا وان لم يكن معه كوز
صغير ادخل اصابع يده اليسرى مضمومة في الاناء ولا يدخل الكف ويرفع الماء من الحب ويصب على يده
اليمنى ويدلك الاصابع بعضها ببعض فيفعل كذلك ثلثا ثم يدخل يده اليمنى بالغا ما بلغ في الاناء
ان شاء وقوله عليه السلام لا يغمس يده في الاناء محمول على ما اذا كانت الآنية صغيرة او كبيرة
ومعه آنية صغيرة اما اذا كانت الآنية كبيرة وليس معه آنية صغيرة فالنهي محمول على الادخال على سبيل المبالغة
قوله وتسمية الله تعالى في ابتداء الوضوء اختلف في لفظ التسمية قال الطحاوي يقول بسم الله
العظيم والحمد لله على الاسلام وعن الوبري يتعوذ في ابتداء الوضوء ويبسمل للتبرك والافضل
ان يقول بسم الله الرحمن الرحيم قوله والمراد نفي الفضيلة اي لا نفي الجواز لئلا يلزم الزيادة على النص
بخبر الواحد وهي نسخ وهذا لانه تعالى امر بالوضوء وهو غسل ومسح وما شرط التسمية فلو شرطناها
بالخبر لنسخنا النص به ولان قوله عليه السلام من توضأ وسمى كان طهورا لجميع بدنه ومن توضأ ولم يسم
كان طهورا لاعضاء وضوئه يقتضي وجود الوضوء بلا تسمية فحمل الاول على نفي الفضيلة ليعمل بهما و
لما ثبتت سنيتها للوضوء شرطت ابتداء ليكون للوضوء كله لا لبعضه فان قيل هلا اوجبتموها كالفاتحة
قيل لانا جعلنا الفاتحة واجبة لمواظبة النبي عليه السلام من غير الترك ولم ينقل نقل المواظبة فضلا عن

عدم الترك حتى قال في الكتاب والاصح انها مستحبة لكنه اذ السنة لا تثبت بدون المواظبة ولان عز الفاتحة
ورد في الصلوة وانها عبادة مقصودة وهذا الجزو ورد في الوضوء وانه ليس بعبادة اوليس بمقصود
فانحطت رتبته عن الاولى فافاد السنة **قوله** والاصح انها مستحبة لان المواظبة لم ينقل عن
رسول الله عليه السلام **قوله** وان سماها في الكتاب اى مختصر القدوري لان لفظ المبسوط بلفظ الاستحباب
**قوله** هو الصحيح احتراز عن قولين آخرين قال بعضهم يسمي قبل الاستنجاء ليقع الاستنجاء ايضا و
هو سنة مع التسمية وقال بعضهم يسمي بعد الاستنجاء لان قبله حال كشف العورة وذكر الله تع حال كشف
العورة غير مستحب تعظيما لاسم الله تع كذا في مبسوط شيخ الاسلام وفتاوى قاضي خان رحمهما الله ثم قال
في فتاوى قاضي خان والاصح ان يسمي مرتين والاختلاف في التسمية نظير الاختلاف في غسل اليد قال بعضهم
يغسل يديه قبل الاستنجاء وقال بعضهم بل يغسلهما بعد الاستنجاء والاصح انه يغسلهما مرتين قبله وبعده
**قوله** والسواك اى استعمال السواك لان السواك والمسواك اسم لخشبة المتعينة للاستياك وذكر في
المحيط انه ينبغي ان يكون السواك من اشجار مرة لانه يطيب نكهة الفم ويشد الاسنان ويقوي المعدة
ويكون في غلظ الخنصر وطول الشبر ويستاك عرضا لا طولا فان لم يجد فليتمسك بحيث على نفس التشويص
بالمسبحة والابهام سواك واما وقته فذكر في كفاية البيهقي والوسيلة والشفاء ان السواك قبل الوضوء
وفي تحفة الفقهاء انه سنة حال المضمضة تكميلا للانقاء وذكر في مبسوط شيخ الاسلام تع ومن السنة حالة
المضمضة ان يستاك **قوله** كان يواظب عليه اى مع تركه احيانا بدليل انه عليه السلام علم الاعرابي
الوضوء ولم ينقل انه علمه السواك **قوله** والمضمضة والاستنشاق قيل المضمضة باليد اليمنى والاستنشاق
باليد اليسرى قال الزندويستي تع الاولى ان يدخل اصبعه في فمه وانفه والمبالغة فيهما سنة ايضا قال شمس الائمة
الحلواني المبالغة في المضمضة بالغرغرة وادارة الماء من جانب الى جانب وقال شيخ الاسلام المبالغة فيها الغرغرة وقال
الصدر الشهيد تع المبالغة في المضمضة تكثير الماء حتى يملأ الفم فانه لم يملأ الفم يتغرغر حينئذ والمبالغة في الاستنشاق
ان يضع الماء على منخريه ويجذبه حتى يصعد **قوله** لان النبي ع م فعلهما على المواظبة ولا يقال المواظبة تدل على الوجوب
حتى قال اهل الحديث انهما فرضان في غسل الجنابة والوضوء استدلالا بالمواظبة لانا نقول انه عليه السلام كان يواظب
في العبادات على ما فيه تحصيل الكمال كما كان يواظب على الاركان وفي كتاب الله تع امر بتطهير اعضاء مخصوصة والزيادة على
النص لا تجوز الا بما يثبت به النسخ وعلم رسول الله ع م الاعرابي الوضوء ولم يذكرهما فيه مع ان فيه حديث ابن عباس رضي الله عنه
موقوفا عليه ومرفوعا الى النبي عليه السلام انهما سنتان في الوضوء واجبتان في الغسل **قوله** والمراد به الحكم
لانه ع م لم يبعث لبيان الخلقة فثبت انهما من اجزاء الرأس حكما ولو كانا من اجزائه حقيقة لسن اقامة وظيفتهما
بماء واحد كسائر الاجزاء كذا هنا ولان استيعاب الرأس بماء واحد سنة ولا يتم الاستيعاب بدونهما حيث جعلناهما من الرأس
وهذا لانه مسح زيد على مسح مفروض فسن اقامة وظيفته بماء الرأس لا بماء جديد كالاستيعاب في انما لا يتأدى فرض المسح

لانه

لانه ثبت بالكتاب وكونهما من الرأس ثبت بخبر الواحد فلا يتأدى به ما ثبت بالكتاب كمن استقبل الحطيم بالصلوة
لم يجز وان كان من البيت لان فرضية استقبال القبلة ثبت بالنص وكون الحطيم من البيت ثبت بخبر الواحد فان قيل
لم لا يجعل الحديث بيانا ان وظيفتهما المسح لا الغسل من غرائبات التبعية فكان الحديث بيانا انهما من الممسوح قلت
لا يلزم من كون وظيفة الشيء المسح كونه من الرأس كالخف **قوله** وتخليل اللحية ذكر في الايضاح واما تخليل اللحية فليس بمسنون
عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله وقال ابو يوسف رح هو مسنون وكيفيته ان يخلل بعد التثليث من حيث الاسفل الى
فوق **قوله** جائز عند ابي حنيفة وابي يوسف رح اى لو فعل لا ينسب الى البدعة كما يبدأ مسح الحلقوم **قوله** لانه
السنة اكمال الفرض في محله فان قيل يشكل بالمضمضة والاستنشاق ومسح الاذنين قلت المضمضة والاستنشاق لتكميل
وظيفة الوجه والفم والانف من الوجه واما الاذنان فلما جعلتا من الرأس كان المسح في محل الفرض من وجه ايضا **قوله** و
تخليل الاصابع يعني مبالغة في ايصال الماء لان التخليل انما يكون سنة بعد وصول الماء وقبله يكون فرضا **قوله** لقوله ع م
خللوا في الحال كان ينبغي ان يكون واجبا نظرا الى الامر الا انه لا مدخل للوجوب في الوضوء لانه شرط الصلوة فيكون
تبعا لها فلو قلنا بالوجوب هنا كان في الصلوة لساوى التبع الاصل بخلاف التنقيتين فيهما الطهور العادت هناك حيث
يثبت التبع بثبوت الاصل ويسقط بسقوطه ولا كذلك هنا والوعيد المذكور في الحديث متعلق بترك ايصال الماء
وكيفية التخليل ان يخلل بخنصر يده اليسرى فيبدأ بخنصر رجله اليمنى ويختم بخنصر رجله اليسرى **قوله** فمن زاد على
هذا اى على التثليث او نقص عنه معتقدا ان السنة هذا اما لو زاد لطمأنينة القلب عند الشك او لنية وضوء آخر
فلا بأس به لانه امر بترك ما يريبه الى ما لا يريبه كذا في المبسوط **قوله** فقد تعدى التعدي يرجع الى الزيادة لانه مجاوزة
عن الحد قال الله تع ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه والظلم يرجع الى النقصان قال الله تع ولم يظلم منه
شيئا اى لم ينقص **قوله** والنية في الوضوء سنة هي ان ينوي ازالة الحدث او اباحة الصلوة **قوله** لانه عبادة
لان العبادة فعل يؤتى بها تعظيما لله تعالى بامره ويثاب عليه وهو موجود في الوضوء قال عليه السلام الوضوء
على الوضوء نور على نور يوم القيمة فكان عبادة والنية شرط صحة العبادة لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله
مخلصين له الدين جعل الاخلاص وهو النية حالا للعابدين والاحوال شروط وما لم ينو لا يخلص عن الاستعمال للتبرد
او التعليم او العادة **قوله** كالتيمم يعني لو لم يشترط النية في الوضوء لما شرطت في بدله وهو التيمم
لان البدل لا يفارق الاصل ولا يفوقه والنية لتحصيل العبادة ومتى لم يثبت في الاصل لا يثبت في البدل كابدال المقصود
وعكسه ابدال الكفارات **قوله** ولنا انه لا يقع قربة الا بالنية هذا قول بموجب العلة حيث التزم ما التزمه
الخصم يعني ان الوضوء لا يقع قربة الا بالنية هذا مسلم الا ان الكلام فيما وراءه وهو ان استعمال الماء في
اعضاء الوضوء هل يوجب الطهارة بدون النية ام لا فقلنا بانه يوجب وذلك لان اعضاء الوضوء محكومة
بالنجاسة في حق الصلوة حيث امر بالتطهير لحقها وهو لا يتحقق بدون النجاسة اذ تطهير الطاهر محال والماء طهور
بطبعه فاذا لاقى النجس طهره قصد المستعمل الطهارة او لا كالماء للارواء والطعام للاشباع لان استعمال آلة

التطهير في محل قابل للتطهير يفيد الطهارة لا محالة فاذا ثبتت الطهارة في اعضاء الوضوء بهذا الطريق كان مفتاحا للصلوة
وان لم ينو لان الوضوء جعل شرطا للصلوة بوصف كونه طهارة لا بوصف انه قربة بخلاف التيمم لان التراب لم يجعل
مطهرا فلا يكون مزيلا للحدث اصلا فلم يبق فيه الا معنى التعبد وذلك لا يحصل بدون النية فان قيل في الوضوء مسح والمسح
غير مطهر بنفسه وضعا قلت الماء مطهر بنفسه لا بفعله الا انه اذا قل حتى لم يكن سيالا ضعف عن التطهير للنجاسة
الحقيقية لان تطهيرها بازالة عينها وفيما كان فيه النجاسة ضعيف لانه حكمي دون العين فاستغنى عن الازالة لافادة الطهر
فصار البلل كالسائل الذي يقدر على الازالة في افادة الطهر كذا في الاسرار قوله او هو ينبئ عن القصد ترديد به
ان آية الوضوء ظاهرة المعنى في وجوب الغسل والمسح وليس فيها ما يدل على النية فكان اشتراط النية زيادة على النص
وذلك لا يجوز بالقياس وخبر الواحد بخلاف التيمم فانه عبارة عن القصد لغة قال الله تعالى ولا تيمموا الخبيث اي لا تقصدوا
فكان اشتراط النية فيه ثابتا بالعبارة فان قيل لانسلم بانه ليس في الآية ما يدل على النية بل فيها دليل على اشتراط النية وذلك
لان وجوب الغسل خرج مخرج الجزاء للشرط فيتقيد به وحينئذ يكون تقديره فاغسلوا هذه الاعضاء للقيام الى الصلوة
ولا نعني بالنية سوى ان غسل هذه الاعضاء للصلوة فكان نظير قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة
مؤمنة فيشترط التحرير بنية عن الكفارة والاداء لا يجوز لتعلق الجزاء بالشرط فكذا هنا قلت هذا صحيح فيما اذا كان ذلك حكما
غير شرط لحكم آخر واما اذا كان هذا الحكم شرطا لحكم آخر فلا يشترط النية في هذا الشرط لان الشرط يراعى وجوده مطلقا
لا وجوده قصدا كما في قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله لما كان السعي
شرطا لاداء الجمعة لا يشترط في السعي منه ان يكون للجمعة حتى انه اذا سعى بغير قصد اداء الجمعة وحضر الجمعة فادى يجوز فكذا هنا
ان المتوضئ اذا نسي مسح الطهارة فاصابه المطر او جرى الماء على اعضاء وضوئه او علم الوضوء انسانا او توضأ للتبرد هل
يكون مفتاحا للصلوة عندنا يكون وعند الشافعي لا يكون والنية شرط للوضوء الذي هو قربة وعبادة بالاتفاق
قوله ويستوعب رأسه بالمسح وكيفيته ان يضع من كل واحدة من اليدين ثلث اصابع على مقدم رأسه ولا يضع الابهام
ولا المسبحة ويجافي كفيه ويمدهما الى القفا ثم يضع كفيه على مؤخر رأسه ويمدهما الى المقدم ثم يمسح ظاهر اذنيه بابهاميه
وباطنهما بمسبحتيه كذا في المستصفى وزاد في النهاية ويمسح رقبته بظهر اليدين حتى يصير ماسحا ببلل لم يصر مستعملا قلت
هذا البيان للافضل ويجوز ان يستوعب رأسه بالمسح بثلث اصابع لان الماء لا يعطى له حكم الماء المستعمل حال الاستعمال
نص على ذلك في المبسوط فقال فكما ان في المغسولات الماء في العضو لا يصير مستعملا فكذا في حكم اقامة السنة في الممسوح
ولكن يجب ان يستعمل فيه ثلث اصابع اليد في الاستيعاب ليقوم الاكثر مقام الكل حتى لو مسح باصبع بجوانبها الاربعة لا يجوز
في الصحيح لعدم استعمال اكثر الاصابع قوله والذي يروى من التثليث هو ما روي عن عثمان وعلي رضي الله عنهما
انهما حكيا وضوء رسول الله عم فغسلا ثلثا ومسحا بالرأس ثلثا قلت المشهور عنهما انهما غسلا ثلثا ومسحا بالرأس مرة
واحدة ولئن ثبت ما روي فمحمول على ان التكرار كان بماء واحد وما روي انه مسح مرتين محمول على انه استوعب
الكل بالمرة الواحدة كذا في مبسوط شيخ الاسلام رحمه الله قوله وهو مشروع على ما روي عن ابي حنيفة روى الحسن عن

ابي حنيفة

ابي حنيفة انه اذا مسح ثلثا بماء واحد كان مسنونا فان قيل اليد صار مستعملا بالمرة الاولى فكيف يسن امراره ثانيا وثالثا ولهذا
قلنا لو مسح رأسه باصبع واحدة ومد حتى صار قدر ثلث اصابع لم يجز حتى يعيد الى الماء عندنا خلافا لزفر قلنا
لان فرض المسح يتأدى بالاصابة فاذا وضع الاصبع تأدى الفرض فاخذ حكم الاستعمال فيبقى على ما ذكرنا من رواية المبسوط
لا يصير مستعملا واما لم يجزه ذلك لان الواجب ان يستعمل ثلث اصابع اليد على الاصح وليس اخذه حكم الاستعمال لاقامة فرض آخر
لا ناخذه في اقامة السنة لانها تبع للفرض فلا تنفصل عن الفرض الا يرى انه يسن الاستيعاب بماء واحد قوله والفاء
للتعقيب اي مع الوصل فيقتضي غسل الوجه عقيب القيام الى الصلوة ويتبع كل عضو ما بينهما تحقيقا للاتصال فاذا ثبت
وجوب ترتيب غسل الوجه على القيام بمقتضى الفاء على ما ذكرنا ثبت الترتيب في سائر الاعضاء لعدم القائل بالفصل
فان كل قائل بترتيب غسل الوجه على القيام قائل بترتيب سائر الاعضاء عليه وكل من لم يقل هذا ولنا ان المأمور به
غسل هذه الاعضاء لانه عطف بعضها على بعض بالواو وهو لمطلق الجمع بلا تعرض لمقارنة ولا ترتيب والجمع بحرف
الجمع كالجمع بلفظ الجمع فيقتضي تعقيب الجملة كانه قال فاغسلوا هذه الاعضاء وذا لا يوجب الترتيب وفي هذا عمل بالسنة
ودلالة الاجماع والمعقول اما السنة فهي ما ذكر ابو داود السجستاني في سننه ان النبي عليه السلام تيمم فبدأ بذراعيه قبل
وجهه والخلاف فيهما واحد وروي انه عليه السلام نسي مسح رأسه في وضوئه فتذكر بعد فراغه فمسح ببلل في كفه
واما دلالة الاجماع فانه لو انغمس في الماء بنية الوضوء اجزاه وان لم يوجد الترتيب واما المعقول فلانهم وضعوا
الفاء للترتيب مع الوصل فلو قلنا بان الواو يوجب الترتيب لكان تكرارا وهو خلاف الاصل اذ الاصل ان يكون كل كلمة
موضوعة لمعنى خاص ومن الدليل على كون الواو موضوعا للجمع المطلق صحة قولهم اشترك زيد وعمرو بالواو دون الفاء
ولا معنى للافتراق هنا في الصحة وعدمها سوى ان الفاء للترتيب ولا يتصور الترتيب هنا فلم يصح والواو للجمع المطلق
والمقام يستدعيه فصح قوله والبداءة بالميامن فضيلة لان التيامن ليس من خصائص الوضوء كالتسمية
قوله حتى التنعل والترجل في المغرب رجل شعره بالمرجل وهو المشط وترجل فعل ذلك بشعر نفسه ومنه
في تنعله وترجله ونهى عن الترجل الا غبا وتفسيره بنزع الخف خطأ وفي مبسوط شيخ الاسلام رح ومن الناس من
زعم ان المراد من الترجل نزع الخفين عن الرجل ولكن ذاك خطأ محض لان السنة في النزع ان يبدأ باليسار

## فصل في نواقض الوضوء

جمع ناقضة والنقض متى اضيف الى الاجسام يراد به ابطال تأليفها ومتى
اضيف الى غيرها يراد اخراجه عما هو المطلوب منه كذا ذكر القاضي الامام ظهير الدين رح والمطلوب هنا من الوضوء
استباحة الصلوة والمعاني العلل كما في قوله عم لا يحل دم امرئ مسلم الا باحدى معان ثلث كفر بعد ايمان وزنا بعد
احصان وقتل نفس بغير حق فسر ذكر المعاني احترازا عن ذكر لفظ يستعمله الفلاسفة كثيرا قوله ما يخرج
من السبيلين اي خروج ما يخرج منهما لانه علة للانتقاض وهي عبارة عن المعنى قوله لقوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط
وهو المطمئن من الارض واستعمل في الحدث مجازا لانه تقضى في مثل هذه المواضع تسترا فقدر بالتيمم عند
عدم الماء للجائي من الغائط فيكون ناقضا للوضوء ضرورة ان التيمم لا يجب على المتوضئ ولان الامر بالتيمم

عند عدم الماء امر بالتوضي عند وجوده دلالة و وجوبه دليل على الانتقاض فروع قوله وكلمة ما عامة فيتناول
وجزءه وقيء نفي لقول مالك فان عنده المعتاد وكدم الاستحاضة لا ينقض الطهارة عنده وقوله عليه السلام ما خرج
من السبيلين ليس بجري على عمومه اذ الدم الخارج من العين والذكر قوله اذ لغوطان البدن شرط الخروج
لان نفس النجاسة غير ناقض ما لم يوصف بالخروج اذ لو كان نفسها ناقضا لما حصلت الطهارة لشخص ما وشرط التجاوز
وان كان الخروج انما يتحقق بالتجاوز احترازا عما يبدو لان ذلك لا يسمى خارجا ونظيره ظن البادي خارجا
دقال فيه بانتقاض الطهارة فيجب الاحتراز عنه قوله حكم التطهير اي حكم هو تطهير كما سال
على الطت والمراد ان يجب تطهيره في الجملة في الحدث او الجنابة حتى لو سال الدم الى ما لان من الانف انتقض الوضوء
اذ الاستنشاق فرض في الجنابة بخلاف البول اذا نزل الى قصبة الذكر ولم يظهر لان هناك النجاسة لم تصل الى
موضع يلحقه حكم التطهير وعن هذا قلنا اذا كان في عينه قرح فوصل الدم منها الى جانب آخر من عينه لا ينقض وضوءه
لانه لم يصل الى موضع يجب غسله في الجملة قوله قاء فلم يتوضأ وكان من عادته عليه السلام الوضوء عقيب كل
حدث وروي انه قاء فغسل فمه فقيل له الا تتوضأ وضوءك للصلوة فقال هكذا الوضوء من القيء ذكره
محلى بالالف واللام فينصرف الى الجنس فيشمل القليل والكثير وانما ينصرف الى المعهود اذا كان متعينا كما لو كان
محتملا فلا والمعهود هنا تردد من ان يكون قليلا او كثيرا على انا لو حملناه على الجنس يندرج تحته المعهود فكانت العامة
احتمل قوله اي تعبدي لنا تعبدنا الله به وكلفنا غسل الاعضاء الثلثة ومسح الرأس عند خروج الحدث
من السبيلين من غير ان يدركه العقول لان الاعضاء غير متصفة بالنجاسة اذ علة الاتصاف قيام النجاسة ولم يوجد بل قامت
بمحل آخر فلا يوجب تنجس موضع آخر لان العلة معنى يحل بالمحل فيتغير المحل الذي يقوم به العلة لا غيره فيبقى طاهرة
كما كانت والامر بالتطهير وهي طاهرة اثبات الثابت وازالة المزال وكلاهما محال فيقتصر على مورد الشرع لان
شرط القياس ان يكون الحكم في الاصل على وفق القياس لانه لو كان مخالفا فكيف يقتضي القياس ثبوته في محل آخر مع
انه يخالفه في الاصل قوله ولنا قوله عليه السلام الوضوء من كل دم سائل لين يجب لاقتضاء الجار والمجرور
الفعل وتعين الوجوب لانه اخبار وهو آكد من الامر المقتضي للايجاب قوله او رعف قال العلامة
المطرزي رعف سال رعافه وفتح العين هو الفصيح والاستدلال بالحديث من وجوه احدها انه عليه السلام
امر بالانصراف ولا يباح الانصراف بعد الشروع الا بعد الانتقاض لان المضي واجب والثاني انه امر بالوضوء
وهو للوجوب لا سيما الخبر عن المأمور بالنص واستحقاق الوعيد لتاركه ولا يجب الوضوء بدون الانتقاض والثالث
انه امر بالبناء وادنى درجات الامر الاباحة والجواز ولا جواز للبناء الا بعد الانتقاض لا يقال يجوز ان يكون الامر
لغسل ما اصاب من الرعاف او القيء بدنه او ثوبه ويكون المراد بالوضوء الغسل وقد اريد بالوضوء غسل الفم في
قوله عليه السلام هكذا الوضوء من القيء لانا نقول لا يجوز لوجهين احدهما جواز البناء بدليل قوله وليبن
فان الانصراف لغسل الثوب او البدن عن القيء والرعاف يفسد بالاتفاق والثاني الاستدلال بالامر بالتوضي



فان مطلق الوضوء ينصرف الى المعهود في الشرع اذ كل متكلم يتكلم باصطلاحه فدل الاطلاق من صاحب الشرع على انه اراد
الوضوء الشرعي ويؤيده ما ذكر في رواية اخرى او امذى وغسل المذي لا يجب الا بالوضوء الشرعي فكذا غيره لان الامر وجد
والنبي عليه السلام انما عبر عن غسل الفم بالوضوء على طريق المشاكلة لجواب سائل قال له حين قاء فغسل فمه الا تتوضأ
وضوءك فانه قوله عليه السلام وليبن ليس للوجوب وكذا قوله فلينصرف وليتوضأ ليتناسب احكام المعطوفات
قلت القران في النظم لا يوجب القران في الحكم وترك الامر في حمله بدليل الاجماع لا يدل على تركه في حمله الاخرى
ولا اجماع ثمة واعتبر بقوله تعالى كلوا من ثمره اذا اثمر وآتوا حقه يوم حصاده فالثاني للوجوب والاول للاباحة
قوله ولان خروج النجاسة مؤثر في زوال الطهارة هذا تعليل يتوقف على مقدمات احدها بيان علة
النص الوارد في الاصل اي السبيلين فنقول هو معلول لانه تعدى الى النقبة التي تحت السرة فان الرواية
منصوصة بان الانسان اذا انفتح في السرة فخرج البول او العذرة انتقضت الطهارة عند الشافعي فثبت انه معلل
ولا تعدي بلا تعليل والثاني بيان العلة في الاصل وهي الخارج النجس لان الحكم انما يتعلق بالمخرج او بالخارج
او بالنجس او بالعدد غير معينة وبالمجموع اي بالخارج والمخرج او بالمخرج والنجس او بالخارج النجس لا يجوز الاول لانه
المحال لا يدخل تحت التعليل لئلا ينسد باب التعليل وهو مفتوح فما يؤدي الى انسداده فهو مردود ولان المخرج لا
يزايله فلو تعلق الانتقاض به لكان منقض الطهارة في كل الاحوال ولا يتعلق بالخارج فالبزاق والمخاط لا ينقضان
ولا يتعلق بالنجس لما مر في المخرج ولم يضف الى احدهما لان كل معنى لم يصلح للاضافة لا يصلح لعدمه ما مر وخ
وبما مر عرف بطلان باقي الوجوه سوى الوجه الاخير فتعين مرادا والثالثة بيان الاثر فنقول انه مؤثر اذ ظهر
اثره في موضع من المواضع لانه عليه السلام قال توضأ وصلي فانه دم عرق انفجر اوجب الطهارة بمعنى النجاسة وعلقه
بالانفجار وله اثر في الخروج والرابعة بيان ان العلة موجودة في الفرع فنقول هي موجودة فيه ولهذا استويا في تنجس
الثوب باصابتهما فثبت من بعد الا التعدية من الاصل الى الفرع لوجود العلة المشتركة فان قيل سلمنا ان الخارج النجس
علة لانتقاض الطهارة وهو معقول اي مدرك بعقولنا اذ الطهارة مع النجاسة ضدان فمتى اتصف بالنجاسة زالت الطهارة
ولكن الاقتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول لكان ينبغي ان يغسل محل النجاسة او كل البدن كما في الحيض والنفاس والجنابة
قلنا ما هو معقول يجب تعديته لانا كلفنا بالاعتبار وتعدية الاحكام وما هو غير معقول وهو الاقتصار على
الاعضاء الاربعة لا يمنع تعديته ضمنا وضرورة وهذا لانه لا يخلو اما ان يتعدى وصفه او مع لازمه لا يجوز لا و
اذ لا وجود للشيء بدون لازمه ولان من شرط صحة القياس ان يتعدى الحكم الثابت في الاصل بلا تغيير حتى اذا ثبت
الحكم في الاصل بصفته ولازمه لا يجوز تعديته بدونها فتعين تعديته بصفته ولازمه وان كانت مخالفة للقياس وفي الاصل
اعني الخارج من السبيلين الحكم مشتمل على امر معقول اصالة وهو زوال الطهارة وغير معقول تبعا وضمنا وهو الاقتصار
على الاعضاء الاربعة لانه ثبت مرتبا عليه فكان تبعا فيجب ان يثبت الحكم في الفرع على وفاق ذلك مشتملا على امر معقول
وغير معقول لئلا يلزم تغيير حكم النص في الفرع وهذا كسقوط الحرمة في باب الربوا يتعدى الى غير المنصوص عليه

ضرورة تعدي وجوب التسوية لوجود العلة وهي القدر والجنس او الطعم والجنس مع انه يلزم منه تعديه الى غير معقول وهو استواء
الجيد والردي لكن لما كان ضمنا وضرورة لم يعبأ به كذا هنا وهذا لان الشيء متى يثبت في ضمن غيره لا يعطى له حكم نفسه
وانما يعطى له حكم المتضمن كما في الوكالة الثابتة في ضمن الرهن فانها لازمة وان كانت من العقود الجائزة وكذا بيع الاماء فمتى ثبت حلها
ببيوت المدرة ثم يصير الكذبة متقدما في البيان نبه اقامة الامر في المصر وهذا اكثر النظر على ان الاقتصار معقول لان الاصل
يغسل كل الاعضاء لان كله موصوف بكونه لانه لا يتجزى في حق اداء الصلوة فما دام ثبت في البعض يثبت في الكل
او لان الصفة متى ثبتت في البعض تتصف الكل به كالعلم والارادة فانهما قائمان بالقلب ويوصف الذات بهما
فاذا سال على ما ذكرت ينبغي ان يتصف كل البدن بالنجس عند اصابة النجاسة بعضه فيجب تطهير كله عند وجوب تطهير
بعضه قلت هذا معارضة في موضع الاجماع فلا يرد ولان غسل المخرج لما وجب اذا القيام بين يدي الرب مستقبحا
للقذر اسائة في الادب وجب غسل الباقي لان غسل البعض دون البعض مخل بالزينة كغسل بعض الثوب الوسخ و
التزين هو المطلوب فيجب غسل كل البدن تحقيقا لمعنى التزين الا انه اقتصر على هذه الاعضاء دفعا
للحرج فيما يكثر وقوعه ويعتاد تكراره واقتصر على القياس فيما لا حرج فيه وهو الحيض والنفاس والجنابة قوله
غير ان الخروج جواب سؤال مقدر وهو ان يقال شرط صحة القياس ان لا يتغير حكم الاصل ولم يوجد ذلك في
الاصل وهو الخارج من السبيلين استوى القليل والكثير وفي الفرع لا فقلت اما اختلاف الحكم في الاصل والفرع فهو لان الخروج
والخروج انما يتحقق بالانتقال عن موضع النجاسة وفي الاصل يحصل بمجرد الظهور لان ذلك الموضع ليس موضع النجاسة
فاذا ظهرت علم انها انتقلت الى موضع اخر وفي الفرع لا يتحقق الخروج الا بالسيلان لان تحت كل جلدة رطوبة
فاذا زالت كانت بادية لا خارجة كالبيت اذا انهدم كان ما فيه ظاهرا لا منتقلا عن موضعه قوله وملأ
الفم معطوف على قوله بالسيلان وهو ان يكون بحيث لو لم يتكلف لخرج وقيل ان يمنعه من الكلام وقيل انه
يزيد على نصف الفم كذا في النهاية قوله ليس في القطرة والقطرتين اراد بالقطرة وسماه قطرة لانه
على عرضية التقاطر ويدل عليه قوله الا ان يكون سائلا او ومعه قوله ملأ الفم الدسعة القيئة يقال دسع اذا قاء ملأ الفم
واصل الدسع الدفع ولو كان ما دون ذلك ناقضا لم يكن للسكوت عند بيان الجملة معنى اذ كان يراه حدثا بهذا
القيد قوله واذا تعارضت الاخبار يحمل لان الاصل في الادلة الاعمال وفي الحمل ذلك قوله ما رواه
الشافعي رحمه الله وهو ما قاء فلم يتوضأ على القليل وهو الظاهر من حاله لان الكثير ينتج كثرة الاكل وهو عليه السلام كان بمعزل
عن ذلك ولانه حكاية حال فلا عموم له والقلس مراد بالاجماع فلم يبق الكثير مرادا او انه عليه السلام لم يتوضأ عن
القيء في فوره ذلك وغسل فمه فقال هكذا الوضوء من القيء اي اصل القيء نفسه فان الذي يجب عند ارادة
الصلوة لا غسل الفم عن النجاسة فيجب حال القيء ويدل عليه ما روي في رواية اخرى انه عليه السلام قاء فتوضأ
والفاء توجب التعلق بكذلك سماه ما رواه قوله وما رواه زفر رحمه الله على الكثير لان القلس يصدر قليلا
ملأ الفم ذكره في المغرب قوله والفرق بين المسلكين اي السبيلين وغيرهما قد مناه وهو قوله غزاة





الخروج يتحقق بالسيلان الى اخره قوله فعند ابي يوسف رحمه الله يعتبر اتحاد المجلس لان لاتحاد المجلس اثرا في
جمع المتفرقات ولهذا يتحد الاقوال المتفرقة في النكاح والبيع وسائر العقود باتحاد المجلس وكذلك
التلاوات المتعددة لاية السجدة تتعدد بتعدد المجلس وتتحد باتحاده وعند محمد رحمه الله اتحاد السبب وهو
الغثيان اي اذا قاء ثانيا قبل سكون نفسه من الهيجان والغثيان كان السبب متحدا وان قاء بعد ما كان السبب
متحللا لان لاتحاد السبب اثرا ايضا في اتحاد الحكم ولهذا لو جرح انسانا جراحات ومات منها قبل تخلل
البرء يتحد الموجب ومتى تخلل البرء يختلف الموجب وكذا لو مرض في يد البائع ثم اقاله ثم مرض في يد المشتري
ان كان هذا المرض في يد المشتري ان كان هذا المرض بالسبب الذي في يد البائع يمكن من الرد والا فلا وكذا
البول في الفراش والسرقة والاباق وذكر في الكافي والاصح قول محمد رحمه الله لان الاصل اضافة الاحكام
الى الاسباب وانما ترك ذلك في بعض الصور للضرورة كما في سجدة التلاوة اذ لو اعتبر السبب لا يبقى التداخل
لان كل تلاوة سبب وفي الاقارير اعتبر المجلس للعرف وفي الايجاب والقبول لدفع الضرر قوله والصحيح
احتراز عن قول محمد رحمه الله فانه نجس عنده والمذكور في الكتاب قول ابي يوسف رحمه الله خاصة حتى لو اخذه بكرسفة
والقي في الماء لا ينجس الماء عند ابي يوسف رحمه الله وكذا اذا اصاب ثوبه منه اكثر من قدر الدراهم منع الصلوة
عند محمد وعند ابي يوسف لا ثم بعض مشايخنا اخذوا بقول محمد احتياطا وبعضهم اخذوا بقول ابي يوسف
وهو اختيار المصنف رفقا بالناس خصوصا في حق اصحاب القروح قوله فاما البلغم الى اخره
قال الامام المحبوبي رحمه الله في الجامع الصغير هذا الاختلاف يرجع الى اختلافهم ان البلغم طاهر ام نجس
عندهما طاهر وعند ابي يوسف نجس وحكي عن الامام ابي منصور الماتريدي رحمه الله قال ليس هذا اختلاف في حجة
بل اختلاف صورة فتصور لابي حنيفة ومحمد رحمهما الله ان البلغم يهيج من جانب الفم فاجابا انه طاهر وتصور
لابي يوسف رحمه الله انه يهيج من البطن ويعلوه منه فاجاب انه نجس في المبسوط فابو يوسف يقول البلغم احدى
الطبائع الاربع فكان نجسا كالمرة والصفراء وقالا البلغم بزاق والبزاق طاهر ومعنى هذا ان الرطوبة
في اعلى الحلق ترق فيكون بزاقا وفي اسفله تثخن فيكون بلغما وبهذا تبين ان خروجه ليس من المعدة
بل من اسفل الحلق وهو ليس بموضع النجاسات والبلغم هو النخامة وقال صلى الله عليه وسلم لعمار رضي الله عنه
ما نخامتك ودموع عينيك والماء الذي في ركوتك الا سواء قوله ولهما انه لزج لا تتخلله النجاسة
فان قيل بعض هذا البلغم ينبع في النجاسة ثم يرتفع فحكم بنجاسته قلنا لا رواية في هذه المسألة ولئن سلم
فالوجه فيها ان البلغم ما دام في الباطن تزداد ثخانته فيزداد لزوجة فاذا انفصل عن الباطن يقل ثخانته
فيقل لزوجة واذا قل لزوجة ازدادت رقته فلذلك قد جاز ان يتداخل النجاسة بخلاف ما اذا كان في باطنه
وكان الطحاوي رحمه الله يميل الى قول ابي يوسف رحمه الله حتى كان يكره للانسان ان يأخذ البلغم بطرف ردائه
ويصلي معه كذا في الفوائد الظهيرية قوله ولو قاء دما وهو علق اي غليظ منجمد ذكر شمس الائمة

الرخي كما في الجامع الصغير فاما اذا كان الدم منجمدا كالعلق لم ينقض الوضوء حتى يملأ الفم لان ذلك ليس بدم وانما هي
مرة سوداء وبهذا يعلم ان موصوف السوداء المرة في قوله لانه سوداء محترقة ثم السوداء المحترقة تخرج من المعدة
وما يخرج من المعدة لا يكون حدثا ما لم يكن ملأ الفم **قوله** فكذلك عند محمد اي يعتبر فيه ملأ الفم ايضا وقد ك
ابو يوسف مضطرب منهم من يجعله مع ابي حنيفة ومنهم من يجعله مع محمد كذا في مبسوط شيخ الاسلام **قوله**
اعتبارا بانواعه وانواع القيء خمسة الطعام والماء والمرة والصفراء والسوداء كذا ذكره الامام المحبوبي
بنوائه **قوله** وعندهما ان نال بفيه نفسه اي خرج بفيه نفسه لا تفوت الزاق وفي الفصل يدفق يخرج منه دم
فالحكم للغالب وان استويا فالعبرة الى يتوضأ احتياطا كذا في التمرتاشي **قوله** والنوم مضطجعا
وفي المبسوط اما النوم المضطجع فناقض للوضوء وفيه طريقان احدهما ان عينه حدث بالسنة المروية فيه لان كونه
طاهرا ثابت بيقين ولا يزال اليقين الا بيقين مثله وخروج شيء ليس بيقين فعرفنا انه حدث والثاني
ان الحدث مما لا يخلو عنه النائم عادة فان نوم المضطجع يستحكم فيسترخي به مفاصله ولذلك رسول الله ع م
العينان وكاء الاست فاذا نامت العينان استطلق الوكاء وما هو ثابت عادة كالمتيقن به وقد الآلة المعقدة
كان ابو موسى الاشعري يقول لا ينقض الوضوء بالنوم مضطجعا حتى يعلم بخروج شيء منه فكان اذا نام اجلس
عنده من يحفظ فاذا انتبه سأله فان اخبر بظهور شيء منه اعاد الوضوء وفي الاسرار قال علماؤنا رحمهم الله
النوم لا يكون حدثا في حال من احوال الصلوة وكذلك قاعدا خارج الصلوة الا ان يكون متوركا لان
التورك جلسة يكشف عن مخرج الحدث غاية الانكشاف فيمنعه فكما نام وزال قوة منعه والمسكة كانت زائلة
بالجلسة فيتحقق الاستطلاق وفي الذخيرة النوم مضطجعا انما يكون حدثا اذا كان الاضطجاع على عزة اما اذا كان الاضطجاع
على غفلة لا يكون حدثا حتى ان من نام واضعا اليتيه على عقبيه وصار شبه المكب على وجهه واضعا بطنه على فخذيه لا
لا ينقض وضوءه **قوله** او متكئا اي على احد وركيه **قوله** او مستندا الى شيء في الكلف ولو نام
مستندا الى شيء لو ازيل لسقط لا ينقض في ظاهر المذهب وعن الطحاوي انه ينقض فان نام قاعدا فسقط
روي عن ابي حنيفة رح انه قال ان انتبه قبل ان يصل جنبه الى الارض لم ينقض وضوءه لانه لم يوجد شيء
من النوم مضطجعا وهو اكثر بخلاف ما اذا انتبه بعد السقوط لانه وجد شيء من النوم حالة الاضطجاع **قوله**
لو ازيل لسقط متعلق بقوله مستندا **قوله** لان الاضطجاع سبب الاسترخاء اي على الكمال **قوله**
والثابت عادة كالمتيقن به اي يدار الحكم على سببه كما في السفر مع المشقة وكاستحداث الملك مع شغل الرحم في
حق وجوب الاستبراء وكالتقاء الختانين في حق وجوب الغسل وكالبلوغ مقام كمال العقل **قوله** مسكة
اليقظ اي التماسك الذي يكون لليقظان **قوله** في الصلوة وغيرها اذا نام على هيئة السجود او قائما او
قاعدا او راكعا خارج الصلوة ففيه اختلاف المشايخ وذكر ابن شجاع انما لا يكون حدثا في هذه الاحوال في
الصلوة فاما خارج الصلوة يكون حدثا وفي ظاهر الرواية لا فرق بينهما لبقاء الاستمساك وعن علي بن موسى القمي



رحمه الله انه قال لا اعرف في هذه المسألة رواية منصوصة عن اصحابنا المتقدمين ولكن على قياس مذاهبهم
ينبغي ان يقال اذا نام ساجدا على الصفة التي هي سنة السجود بان كان رافعا بطنه عن الارض مجافيا لمرفقيه
عن جنبيه لا يكون حدثا ولو نام قاعدا او وضع اليتيه على عقبيه وصار شبه المكب على وجهه قال ابو يوسف
عليه الوضوء كذا في مبسوطين وفي النهاية روي عن ابي يوسف انه قال لو تعمد النوم في حالة السجود ينقض
وضوءه وان غلبته عيناه لم ينقض **قوله** ليس الوضوء على من نام قائما الحديث المتمسك بالحديث من
اوجه الاول النص على النفي فمن اوجب فقد خالف والثاني انما لانها لاثبات المذكور ونفي ما عداه والثالث
التعليل وهو استرخاء المفاصل فاخبر بالتعليل ان عينه ليس بحدث ولم يرد به اصل الاسترخاء بل اراد نهايته اذ
اصل الاسترخاء موجود في الركوع والسجود لانتهاء النوم والنوم موجود في كل الاحوال فلو حمل آخر الحديث على اصل الاسترخاء
لتناقض الاول والآخر ولصار كانه قال لا وضوء على من استرخت مفاصله اما الوضوء على من استرخت مفاصله
ومتى حملنا على نهايته صار كانه قال اذا وجد استرخاء المفاصل على النهاية بان زال التماسك من كل وجه وجب الوضوء
ونهايته فوت في القيام والركوع والسجود او بعض التماسك باق والا لسقط فان قيل انما لقصر الحكم على الشيء او
لقصر الشيء على الحكم فعلى هذا يوجب قصر الوضوء على النائم مضطجعا وليس كذلك لانتقاضه بساير الاحداث وبالنوم
متكئا ومستندا قلت المراد القصر عليه من بين انواع النوم قائما وقاعدا وغيرهما والنوم متكئا ومستندا في معنى النوم
مضطجعا فيدخل في حكم المضطجع بدلالة النص **قوله** والجنون بالرفع عطفا على والغلبة لان العقل في الاغماء يكون
مغلوبا وفي الجنون يكون مسلوبا **قوله** والاغماء فوقه لان في النوم اذا نبه انتبه وفي الاغماء لا وكذلك السكر
يكون ناقضا كالاغماء **قوله** والقهقهة اي قهقهة بالغ **قوله** وبمثله يترك القياس لان الخبر يثبت باصله وانما
دخلت الشبهة في نقله والرأي يحتمل باصله في كل وصف على الخصوص وكان الاحتمال في الرأي اصلا وفي الخبر عارضا
او نقول المراد من قوله وبمثله اي بمثل هذا الحديث الذي عمل به الصحابة والتابعون وكان رواته من المعروفين
بالتقدم والاجتهاد كابي موسى الاشعري رضي الله عنه يترك القياس وقال في الاسرار والمشهور ما روى ابو العالية
مرسلا ورواه مسندا الى ابي موسى الاشعري ان رجلا دخل في المسجد وفي بصره سوء فتردى في بئر فيها حفرة الى
ان ذكر حديث الضحك ثم قال ورواه ايضا اسامة بن زيد عن ابيه وانس وورد كله في القياس لكن لما ثبت برواية
العلماء المشهورين وعمل به الصحابة والتابعون وجب ترك القياس به وذكر في مبسوط شيخ الاسلام وروى
ابو حنيفة رح عن منصور بن زاذان عن الحسن عن معبد الجهني ان النبي ع م كان يصلي واصحابه خلفه فجاء اعرابي
في بصره سوء الى ضعف فوقع في ركية فضحك بعض اصحابه الحديث ثم قال فان قيل الطعن بهذا الاسم لانه
روي انه وقع في ركية ولم يكن في مسجد رسول الله ع م ركية قلنا الشيخ خبر الجهني انه كان يصلي في المسجد فيجوز
ان يقال بانه كان يصلي في غير المسجد وفي الموضع الذي يصلي فيه ركية واما قهقهة النائم في الصلوة فقد ذكر فخر الاسلام

في العوارض والفصيح انه لا يكون حدثا ولا يفسد صلوته لان القهقهة جعلت حدثا لقبحها في موضع المناجاة وسقط
ذلك بالنوم ولا تبطل الصلوة لان النوم يبطل حكم الكلام وذكر في المحيط القهقهة من النائم في الصلوة لا تنقض
الوضوء وفيه ايضا المغتسل من جنابة قهقه في صلوته بطلت صلوته دون طهارته فله ان يصلي من غير وضوء
وبه لا تبطل طهارة الاعضاء وفي قهقهة الساهي عن الصلوة والباني في الطريق بعد الوضوء روايتان
قوله المراد بالدابة الدودة انما فسرها بها لانه لو طار الذباب في الدبر ودخل ثم خرج من غير بلة لا ينقض
قوله لان النجس ما عليها لا يقال هذا يناقض لانه قد سبق انه لا يكون حدثا لا يكون نجسا لانا نقول
لعله ذكر بناء على قول محمد والاول قول ابي يوسف خاصة ولو كان الاول قول الكل كما في [illegible] الجامع الصغير و
روي ذلك عن ابن عمرو ويحكى عن ابي يوسف ولم يرد عن غيرهما خلاف ذلك في محل الهجاء نقول تقدير قوله
النجس ما عليها النجس لو كان لكان ما عليها وبهذا يندفع التناقض فان سيل القليل من غير السبيلين انما لم يكن حدثا لعدم الخروج
وهنا قد خرج فكان كالسبيلين قلنا الخروج فيه مقدر بالسيلان فدار الحكم عليه فلم يجعل حدثا وان وجدت حقيقة الخروج يسيرا
وهو كالجشاء فانه ليس بحدث وان خرج معه ريح منتنة والفساء حدث لانه خارج من السبيل وان كان قليلا قوله
فاشبه الجشاء والفساء لف ونشر وذكر الامام التمرتاشي رح واختلفوا ان الريح عينها نجس ام نجس بسبب مرورها
على النجاسة وثمرته يظهر فيما لو خرج منه الريح وعليه سراويل مبتلة من قال ان عينها نجس يقول تنجس السراويل
ومن لا ينجس عينها وينجسها بالمرور عليها يقول لا ينجس السراويل كما لو مرت الريح بنجاسة ثم مرت تلك الريح
على ثوب مبتل فانها لا تنجسه قوله لاحتمال خروجها من الدبر لكن لا يجب لعدم التيقن وفائدة الاحتمال
تظهر في مسئلة اخرى ايضا وهي ان المفضاة اذا طلقها زوجها ثلثا وتزوجت بزوج آخر ودخل بها الزوج الثاني
لا تحل للاول ما لم تحبل لاحتمال ان الوطي كان في دبرها لا في قبلها كذا في الفوايد الظهيرية فان قيل على تقدير الاحتمال
ينبغي ان يجب عليها الوضوء احتياطا قلنا كونها متوضئة كان ثابتا بيقين واليقين لا يزول الا بيقين مثله فلا يجب الو
لكون الاصل ثابتا بيقين كالمتوضي اذا شك انه احدث ام لا لا يجب الوضوء قوله تخرج بعصره لا ينقض
وذكر في المحيط عصرت القرحة فخرج منها شيء كثير وكانت بحال لو لم يعصرها لا يخرج نقض الوضوء وكذا ذكر في الفتاوى
والذخيرة ولكن قال في الذخيرة وفيه نظر وفي الفتاوى الظهيرية مثل ما ذكر في الهداية والله اعلم فصل
في الغسل قوله وفرض الغسل المضمضة والاستنشاق اطلق اسم الفرض على المجتهد فيه هنا واحترز عنه
ذلك في اول الكتاب فقال والكعبان والمرفقان يدخلان في الغسل لان ظاهر النص هنا يتناول المضمضة و
الاستنشاق لانه امر بالمبالغة في التطهير وذلك انما يكون بايصال الماء الى ما امكن ايصاله اليه قوله قوله عم
عشر من الفطرة اي عشر خصال من السنة قيل خمس منها في الرأس وخمس في الجسد فالتي في الرأس الفرق و
السواك والمضمضة والاستنشاق وقص الشارب والتي في الجسد الختان وحلق العانة ونتف الابط وتقليم الاظفار

والاستنجاء بالماء كذا ذكر الامام المحبوبي في الصوم من الجامع الصغير قوله الا ان يتعذر ايصال الماء الى داخل
كداخل العينين لما في غسلهما من الضرر والاذى ولهذا لم يجب غسلهما عن النجاسة الحقيقية فاما المضمضة والاستنشاق
فيمكن من غير مشقة ولهذا افترض غسل الانف والفم عن النجاسة الحقيقية فيفترض في الجنابة كذا في مبسوط شيخ الاسلام
رحمه الله قوله ويزيل النجاسة في النهاية والاصح ان يقال ويزيل نجاسة وذكر وجه كونه اصح ثم قال
الا ان الرواية بالالف واللام وفي الفوايد الكرمانية ويزيل نجاسة بدون الالف واللام لانها عسى ان تكون و
عسى ان لا تكون فذكرها منونة اولى ولهذا قال ان كانت ولم يقل اذا كانت وذلك لان حرف التعريف اما ان
يكون للعهد ولا عهد ههنا او للجنس وادناه غير مراد لان اقل من الذرة لا يكون وكذا اعلاه لعدم تصور جميع النجاسات
على بدن الانسان قلت يصح ان يكون اللام لتعريف الحقيقة المعهودة في الذهن ويندرج تحته القليل من النجاسة
والكثير منها وحكم الازالة لا يختلف فيهما فيكون المعرف هو الاليق بهذا المقام قوله ثم يتوضأ وضوءه
للصلوة بهذا احتراز عما روى الحسن بن زياد عن ابي حنيفة رضي الله عنه ان الجنب يتوضأ ولا يمسح رأسه لانه لا فائدة
في المسح لوجود اسالة الماء من بعد وذلك يعدم معنى المسح والصحيح ظاهر الرواية لما روي انه عليه السلام توضأ
وضوءه للصلوة الا رجليه والوضوء يشمل الغسل والمسح قوله وليس عليها بل ذوائبها هو الصحيح احتراز
عما روي عن ابي حنيفة رحمه الله انها تبل ذوائبها ثلثا مع كل بلة عصرة لقوله عم الا فبلوا الشعر والصحيح الاول
لانها تحتاج الى النقض والضفر ثانيا وفيه حرج حتى ان المرأة ان لم يجب في ايصال الماء الى اثناء الشعر ان كانت منقوضة
الشعر يفترض عليها ايصال الماء الى اثنائه والشعر ان كان شعرها ضفيرا نظرا الى اصولها وليس فيها نظرا الى رؤوسها
فيعمل بالشبهين في حق من يلحقه الحرج ومن لا يلحقه ولا يخالف الحكم النص لانه تناول ما هو من البدن من كل وجه والرجل
ان ضفر كالعلوي والتركي يجب ايصال الماء اليه احتياطا وقال بعضهم لا يجب النقض للاتراك والعلويين
قوله والمعاني الموجبة للغسل ذكر في مبسوط شيخ الاسلام رح سبب وجوب الاغتسال ارادة ما لا يحل فعله
بسبب الجنابة عند عامة المشايخ وعند بعضهم السبب هو الجنابة وهذا الخلاف مثل الخلاف الذي بيناه في
نواقض الوضوء قوله والجنابة في اللغة خروج المني على وجه الشهوة لان الجنابة حالة تحصل عند خروج المني على
وجه الشهوة قوله والحديث محمول على الخروج عن شهوة لان قوله عم الماء من الماء عام لا يمكن اجراؤه على
العموم لانه يتناول المذي والودي والمني عن شهوة وعن غير شهوة فيراد به البعض بالخصوص والمني عن شهوة
مراد بالاجماع فلا يبقى غيره مرادا قوله وعند ابي يوسف [illegible] ظهوره ايضا لكن على وجه الشهوة وفائدته تظهر
فيمن استمنى بالكف فلما انفصل المني عن مكانه عن شهوة امسك ذكره حتى سكنت شهوته ثم سال او احتلم فامسك ذكره
حتى سكنت شهوته فسال منه منيا او نظر الى المرأة بشهوة فزال المني عن مكانه عن شهوة فامسك ذكره حتى سكنت شهوته
ثم سال بعد ذلك او اغتسل قبل ان يبول ثم سال منه بقية المني يجب الغسل عندهما خلافا له ولو بال المجامع ثم اغتسل او نام

فخرج شئ لا يجب اجماعاً قوله اذا الغسل يتعلق بهما اي بالمزايلة والخروج وقد شرطت الشهوة في احدهما بالاجماع فكذا في
الآخر بالقياس قوله منه خروج نظراً الى الانفصال قوله فالاحتياط في الايجاب فان قيل دار الغسل بين الوجوب
وعدمه فلا يجب بالشك قلنا جهة الوجوب ترجح لان الموجب اصل اذ الخروج بناء على المزايلة بالشهوة وعدم الخروج
بالشهوة بعد المزايلة من العوارض النادرة فلا اعتبار لها قوله والتقاء الختانين اي مع توارى الحشفة والختان
موضع القطع من الذكر والانثى والتقاؤهما كناية عن الايلاج لطيفة والحشفة رأس الذكر قوله من غير انزال قيد به لرد قول
من يشترط الانزال مع التقاء الختانين للشرط لان لعدمها اذا كان كافياً لايجاب الغسل كان عند انضمامها اولى وذكر
في المبسوط واذا التقى الختانان وغابت الحشفة وجب الغسل انزل او لم ينزل وهو قول المهاجرين عمر وعلي وابن
مسعود رض واما الانصار كابي بن كعب وحذيفة وزيد بن ثابت رض قالوا لا يجب الاغتسال بالاكسال ما لم ينزل وبه
اخذ سليمان الاعمش لظاهر قوله عم الماء من الماء ولنا ان النبي عم قال اذا التقى الختانان وجب الغسل انزل او
لم ينزل ولا صح ان عمر رض لم يسوغ للانصار هذا الاجتهاد حتى قال لزيد لم يا عدو نفسه ما هذه الفتوى
التي تفتيت عنك فقال سمعت عمومتي من الانصار يقولونه كذا كنا نفعل به رسول الله فقال لهم الا فاسئلوا ليس بشئ وبعث الى
عائشة رض فسألها قالت فعلت ذلك مع رسول الله عم فاغتسلنا فقال عمر لزيد لئن عدت الى هذا لادبنك
ولا يعارض هذا الحديث قوله عم الماء من الماء لان الماء موجود في الالتقاء تقديراً لانه سبب الانزال اذ الغالب في مثله
الانزال وهو مغيب عن بصره وربما يخفى عليه الانزال لقلته فاقيم السبب الظاهر وهو الالتقاء مقام الانزال
فيكون الماء موجوداً تقديراً فيجب الغسل بالحديث فكان هذا مثبتاً قول الموجب العلة ولانه لما قام مقام الانزال
في حق وجوب الحد لان يقام مقامه في وجوب الاغتسال اولى ولهذا القوى علي رض على الانصار فقال اتوجبون الرجم ولا توجبون
صاعاً من الماء قوله ونفسه ليس نفس الانزال تنتفي عنه قوله لكمال السببية لانه سبب لخروج المني
غالباً كالايلاج في القبل لاشتراكهما في السنة وحرارة وشهوة حتى ان الفسقة رجحوا قضاء الشهوة من الدبر على قضاء
الشهوة من القبل كما في قصة قوم لوط عم قوله على المفعول به احتياطاً هو علة وجب الغسل لان الغسل مستحب
لان وجوب الغسل بدونه الانزال منه على قولهما ظاهر لانهما سويا بين السبيلين في ايجاب الحد ففي هذا اولى وكذلك على اصل
ابي حنيفة رض لانه انما لم يوجب الحد فيه للاحتياط في درء الحد وههنا الاحتياط في الايجاب فيجب الغسل اجماعاً قوله
والحيض لي رؤية الدم او خروج الدم لان الدم اذا اتصل نقض الطهارة الكبرى ولم يجب الغسل مع سيلان الدم لانه
ينافيه فاذا انقطع امكن الغسل فوجب عليها ذكر الحدث السابق واما الانقطاع فهو طهارة فلا يوجب الطهارة كذا في
شرح مختصر الكرخي ووجه التمسك بقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن بالتشديد هو ان حق الزوج ثابت في حالة
انقطاع الحيض وهو ممنوع عن التصرف في ملكه قبل الاغتسال فلو لم يجب لما منع لان بالمباحات والتطوعات لا يمنع
الا ترى انه لم يصح نقض صومها اذا كانت تطوعاً وليس له حق النقض اذا كان فرضاً وههنا قد منع عن القربان فعلم انه

واجب

واجب ولانه منع عن القربان الى غاية فيحرم عليها التمكين ضرورة ويجب عليها التمكين اذا طلبه منها لان حقه ثابت حال انقطاع الحيض
وما لا يتوصل اليه الا بالفعل وما لا يتوصل الى الواجب الا به يجب كوجوبه ومتى ثبت فيما دون العشرة ثبت فيها ضرورة اذ
وجوب الاغتسال هنا باعتبار الدم المخصوصة وقد وجد ثمة ولما احتيج الى الاغتسال للقربان فلان يحتاج اليه للصلوة اولى
لشدة احتياجها الى الطهارة الابدية اذ يكره وطء الجنب والمحدث ولا يكره صلوتهما قوله وكذا النفاس بالاجماع وهو بناء
على نص ورد فيه واكتفوا به عن نقله او قياس على دم الحيض لانه اقوى لانه يثبت بنقل السيلان بخلاف الحيض
قوله فبها ونعمت الباء متعلقة بفعل مضمر اي فبها اي بالخصلة او الفعلة يعني الوضوء ينال الفضل ونعمت
اي نعمت الخصلة هي وسئل الاصمعي فقال اظنه يريد فبالسنة اخذ كذا في الفائق قوله او على النسخ فذلك النسخ
ما ذكر في المبسوط هو ما روي عن عائشة وابن عباس رض ان الناس كانوا عمال انفسهم وكانوا يلبسون الصوف ويعرقون
فيه والمسجد قريب السمك وكان يتأذى بعضهم برائحة البعض فامروا بالاغتسال لهذا ثم انتسخ هذا حين لبسوا
غير الصوف وتركوا العمل بايديهم والمراد نسخ الوجوب الى الندب كقوله نسخت الزكوة كل صدقة ونسخ صوم
رمضان كل صوم قوله وفيه خلاف الحسن وفائدة الاختلاف فيما اغتسل يوم الجمعة ثم احدث فتوضأ وصلى
الجمعة عند ابي يوسف لا يكون مقيماً للسنة وعند الحسن يكون مقيماً وفي مبسوط شيخ الاسلام اذا اغتسل من الجنابة
قبل طلوع الفجر ولم يحدث حتى صلى الجمعة بذلك الاغتسال كان على قول محمد ينال فضل الاغتسال وعلى
قول ابي يوسف لا ينال ذكره محمد الحسن بن زياد والاغتسال في الحاصل لعدة عشر نوعاً منها
فريضة الاغتسال من التقاء الختانين ومن انزال الماء ومن الاحتلام ومن الحيض والنفاس واربعة منها سنة
الاغتسال يوم الجمعة ويوم عرفة وعند الاحرام والعيدين وواحد واجب وهو غسل الميت وآخر مستحب
وهو الكافر اذا اسلم يستحب له ان يغتسل لانه امر رسول الله عم من جاء يريد الاسلام وهذا اذا لم يكن جنباً
فان كان جنباً ولم يغتسل حتى اسلم فقد قال بعض مشايخنا لا يلزمه الاغتسال لان الكفار لا يخاطبون
بالشرائع والاصح انه يلزمه لان بقاء صفة الجنابة بعد الاسلام كبقاء صفة الحدث في وجوب الوضوء كذا في المبسوط
قوله وليس في المذي والودي غسل وفيهما الوضوء فان قيل ما معنى قول محمد في الكتاب في الودي الوضوء
ولا يتصور انتقاض الطهارة بالودي لانه انما يخرج على اثر البول وقد وجب الوضوء قلنا انما ذكره ليتبين
ان الواجب به انتقاض الطهارة لا الاغتسال او يتصور انتقاض الطهارة كذا في مبسوط شيخ الاسلام رحمه الله
او نقول الوضوء بالبول لا ينافي وجوبه بالودي بل يجب به ايضاً حتى اذا حلف لا يتوضأ من الرعاف
فبال ثم رعف ثم توضأ فانه يحنث في يمينه فعلم ان لكل واحد موجب للوضوء الا انه يكتفى بالوضوء مرة
عن الكل وروي ان خلف بن ايوب كتب الى محمد بن الحسن يسأله عمن رعف ثم بال ان الوضوء
يكون من الثاني او من الاول فكتب اليه ان الوضوء يكون منهما وهكذا روي عن ابي حنيفة رض في غير رواية الاصول
او نقول فائدته تظهر في حق سلس البول فانه اذا توضأ للبول ثم اودي حال بقاء الوقت ينتقض طهارته

بالودي والله اعلم باب الماء الذي يجوز به الوضوء قوله الطهارات من الاحداث
الجنب يطلق على الحقيقي والحدث يطلق على الحكمي والنجس يشملهما وتقييد الاحداث ليس للاختصاص بها فان
الاخباث تشاركها الاحداث في هذا المعنى لكن لما سبق بيان الطهارتين الكبرى والصغرى وما ينقضهما احتاج
الى تحصيل ما به الطهارتان وهو الماء المطلق فصار على هذا التحقيق الالف واللام فيها للعهد اي الطهارات
من الاحداث التي سبق ذكرها من الحيض والنفاس والجنابة وغيرها ثم وجه التمسك بقوله تعالى وانزلنا من السماء ماء
طهورا في حق ماء السماء والاودية ظاهر واما في حق ماء العيون والابار فاما ان اصل المياه كلها من السماء قال الله تعالى
هو الذي انزل من السماء ماء فسلكه ينابيع في الارض او يعرف وجه تمسك الاية الى ماء السماء ويعرف وجه تمسك
قوله عم الماء طهور الى اخره والطهور البليغ في الطهارة وفي المغرب وما حكي عن ثعلب ان الطهور ما كان طاهرا في نفسه
مطهرا لغيره ان كان هذا زيادة بيان لنهايته في الطهارة فصواب حسن والا فليس فعول من التفعيل في شيء وقياس هذا
على ما هو مشتق من الافعال المتعدية كقطوع ومنوع غير سديد قوله ومطلق الاسم يطلق على من المياه المطلق
هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات قوله ولا يجوز بما اعتصر بالعصر لانه ليس بماء حقيقة
وفيه اشارة الى جواز التوضي بما خرج بنفسه كماء يقطر من الكرم قوله والحكم عند فقده منقول الى التيمم اي
نقل التطهير عند عدم الماء المطلق الى التيمم بالنص فيجب من ضرورته عدم الجواز بهذه المائعات قوله والوظيفة
في هذه الاعضاء تعبدية هذا جواب اشكال يرد على قوله والحكم عند فقد الماء المطلق منقول الى التيمم بان يقال سلمنا
بان الماء الذي اعتصر من الشجر والثمر ليس بماء مطلق ولكن هو في معنى الماء المطلق كما الحقه ابو حنيفة رح وابو يوسف رح
بالماء المطلق في ازالة النجاسة الحقيقية فينبغي ان يكون في الحكمية كذلك فاجاب عنه وقال ان شرط صحة القياس ان لا
يكون حكم الاصل معدولا به عن القياس فانه معدول عنه وذلك لان اعضاء المحدث طاهرة حقيقة لعدم اصابة النجاسة
الحقيقية وحكما لانه لو صلى حامل محدث او جنب يصح صلوته ولو كان نجسا لما صحت كما لو كان معه دم وتطهير الطاهر
محال لانه اثبات الطهارة وازالة النجاسة والطهارة ثابتة فلا يمكن اثباتها لان اثبات الحاصل محال والنجاسة زائلة فلا يمكن ازالتها
لان المزال لا يزال وغير المطلق ليس في معنى المطلق من كل وجه حتى يلحق به دلالة لان الماء المطلق لا يبالي بحسنه وتوجد
مجانا والمقيد يبالي بحسنه ويعز وجوده بخلاف النجاسة الحقيقية فان ازالتها بالماء المطلق معقول المعنى فتعدى الى غيره
من المائعات بجامع الازالة الحسية قوله وفي الكتاب اي في مختصر القدوري الباقلى اذا شددت اللام
قصرت وان خففت مددت الواحدة باقلاة وباقلاءة كذا في الصحاح وماء الزردج هو ما يخرج من العصفر
المنقوع فيطرح ولا يصبغ به قوله ما تغير بالطبخ عني بالتغير التخن حتى اذا طبخ ولم يثخن بعد بل رقة
الماء فيه باقية جاز الوضوء به ذكره الناطفي كذا في فتاوى قاضيخان قوله كالاشربة والخل اي كان المراد
من الاشربة الاشربة المتخذة من الشجر كشراب الرياحين ومن الخل الخل الخالص كان من نظير المعتصر من الشجر والثمر
وكان ماء الباقلى والمرق نظير الماء الذي غلب عليه غيره فكان من صنعة اللف والنشر وهو ان يلف شيئين



ثم يفسر بما ثقة بأن السامع يرد الى كل واحد منهما ما يناسبه كقوله تعالى ومن رحمته جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه
ولتبتغوا من فضله وان كان المراد من الاشربة المخلوط بالماء كالدبس والشهد المخلوط بالماء ومن الخل الخل
المخلوط بالماء كانت الاربعة كلها نظير الماء الذي غلب عليه غيره قوله لا يسمى ماء مطلقا اذ لا ينهم بمطلق
اسم الماء ولهذا صح نفي اسم الماء عنه فيقال فلان لم يشرب الماء ان كان شرب ماء الباقلاء والمرق ولو كان ماء
حقيقة لما صح نفيه لان الحقيقة لا يسقط عن المسمى وبطلان صفة الاطلاق بغلبة الممتزج وهي بكثرة الاجزاء او بكمال
الامتزاج وهو بطبخ الماء بخلط الغير كماء الباقلى والمرق او بتشرب النبات الماء حتى بلغ الامتزاج مبلغا
يمتنع خروج الماء عنه الا بعلاج والامتزاج بالطبخ انما يمنع الوضوء به اذا لم يكن مقصودا للغرض المطلوب من الوضوء
وهو التنظيف كالاشنان والصابون اذا طبخا بالماء الا اذا غلب ذلك على الماء فيصير كالسويق المخلوط لزوال
اسم الماء عنه والامتزاج الاختلاط بين الشيئين حتى يمتنع التمييز ويتوضأ بماء الزعفران والصابون والزردج
ان لم يطبخ ولم يغلب الماء خلافا للشافعي رح واخواته لم يجز لغلبة الممتزج ولا يتوضأ بماء يسيل من الكرم لكمال الامتزاج
ذكره في المحيط وقيل يجوز لانه خرج من غير علاج بخلاف ما اعتصر من شجر او ثمر لكمال الامتزاج لانه لا يخرج منه
الا بعلاج وهو العصر قوله تغير احد اوصافه فيه اشارة الى انه اذا تغير الاثنين او الثلثة من الاوصاف لا يجوز
التوضي به وذكر في النهاية ان المنقول عن الاساتذة انه يجوز حتى لو ان اوراق الاشجار وقت الخريف تقع
في الحياض فيتغير ماؤها من حيث اللون والطعم والرائحة ثم انهم يتوضأون منها من غير نكير ولكن ذكر في اول تتمة
الفتاوى ما يوافق الاشارات المذكورة في الكتاب وهو انه سئل الفقيه احمد بن ابراهيم الميداني رح عن الماء
الذي يتغير لونه لكثرة الاوراق الواقعة فيه حتى يظهر لون الاوراق في الكف اذا رفع الماء منه هل يجوز التوضي
به قال لا ولكن يجوز شربه وغسل الاشياء به لان جواز شربه وغسل الاشياء به فلانه طاهر واما عدم
جواز التوضي به فلانه لما غلب عليه لون الاوراق صار مقيدا كماء الباقلى قال صاحب النهاية لما تغير لون الماء ههنا بوقوع
الاوراق الكثيرة لا بد ان يتغير طعمه ايضا فحينئذ كان الوصفان من الماء زائلين فصار موافقا لما اشار اليه في الكتاب
فان قيل ينبغي ان لا يجوز به الوضوء اذا تغير احد اوصافه لقوله عليه السلام الا ما غير طعمه او لونه او ريحه قيل معناه
الا ما غيره والمغير نجس فيكون المعنى لا ينجسه شيء الا ما غيره النجس والنص ورد في الماء الجاري والحكم فيه انه لا يجوز
استعماله حيث يرى فيه النجاسة او يوجد طعمها او ريحها فان هذه الاشياء تدل على قيام النجاسة قوله كماء
المد هو واحد المدود وهو السيل وانما خص بالذكر لانه يجري بغثاء فالحق كذا في المغرب قوله واضافته
الى الزعفران الاضافة نوعان اضافة تعريف واضافة تقييد وعلامة اضافة التقييد قصور الماهية في المضاف
كان مقدورا بالقيد كيلا يدخل تحت المطلق بيانه لو حلف لا يصلي يحنث بصلوة الظهر لانها صلوة مطلقة واضافتها
الى الظهر للتعريف ولا يحنث بصلوة الجنازة لانها ليست بصلوة مطلقة واضافتها الى الجنازة للتقييد وقد ذكرنا
ما يبطل به صفة الاطلاق وبتقييد الماء به قوله وكل ماء المراد منه الدائم الذي لم يكن عشرا في عشر كماء الاواني والابار

قوله قليلا كانت النجاسة او كثيرا من غير تعلق بخبر جديد وعليه قوله تعالى الى ان رحمه الله قريب من المحسنين ثم وجه التمسك
بقوله عليه السلام لا يبولن احدكم في الماء الدائم ما قاله صاحب الاسرار ان مطلق النهي يوجب التحريم وفساد الفعل شرعا
ولا فصل في الحديث بين دائم ودائم فدل على العموم الا ان يصير في حكم الجاري كالبحر وما لا يخلص بعضه الى بعض فان قيل جاز ان
يكون النهي للادب او التنزيه قلنا مطلق النهي يقتضي الحرمة مع عرائه عن التاكيد فكيف وقد اكد بالنون الثقيلة ولانه لو كان
كذلك لما فسح بالدائم فان الجاري يشاركه في ذلك المعنى لان البول في الدائم كما هو ليس بادب كذلك البول في الجاري
ليس بادب ايضا فلا يبقى حينئذ لتقييد الدائم فائدة قوله ورد في بئر بضاعة الباء في بضاعة بكسر ويضم
كذا في الصحاح وفي المغرب بالكسر لا غير عن الثوري وهي بئر قديمة بالمدينة وكان ماؤه كثيرا فقيل انه كان في
قوله وكان ماؤه جاريا ذكرت عائشة رضي الله عنها انها كانت نزيا ولما نفذ الى بساتينهم ويسقى منه
خمسة بساتين او سبعة والحال تدل عليه فان ماء البئر ان لم يكن جاريا تتغير بالجيف فان قيل العبرة عندنا لعموم
اللفظ لا لخصوص السبب فكيف خص عموم قوله عليه السلام الماء طهور لا ينجسه شيء بسببه وهو وروده
في بئر بضاعة قلنا الاحاديث الموجبة للتنجس من حديث المستيقظ وحديث ولوغ الكلب وحديث النهي عن
البول في الماء الدائم منعت عن اعتبار عموم اللفظ فوجب التخصيص بالسبب ضرورة فان قيل لما تبين انه مختص بالسبب
لا يستقيم تمسك الشيخ رحمه الله في اول الباب بعمومه قلت قوله ومطلق الاسم مطلق على هذه المياه فقضية مسلمة ثم في قوله عليه السلام
الماء طهور يثبت كون الماء الجاري طهورا بدلالة النص او كون الماء الجاري طهورا لكونه ماء مطلقا لا لكونه جاريا فيثبت
هذا الحكم في المياه كلها بعبارة النص ودلالته فيصح التمسك بعمومه في اول الباب ونظير التمسك في حرمة الضرب والشتم
وسائر ما فيه اذى بعموم قوله تعالى ولا تقل لهما اف دلالة وان كان اثبات بالعبارة حرمة التافيف وهو المتكلم لها
لكن على سبيل التنجز ونظائره كثيرة قوله وما رواه الشافعي اراد به قوله عليه السلام اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا القلة
اسم لجرة تحمل من اليمن يسع فيها قربتان وشيء وفي المغرب وقدرت في بلاد القلتين بخمس قرب واصحابه بخمسمائة رطل
وزنا كل قربة مائة رطل قوله ضعفه ابو داود وجه ضعفه انه قال في كتابه بلغني باسناد لا يحضرني من ذكره وقال دون
المراسيل لان المرسل بقطع القول بانه من رسول الله عليه السلام وهذا اية اتقانه وقوله باسناد لا يحضرني على عكسه والمراسيل
عنده ليست بحجة فهذا اولى وعن علي المديني استاد محمد بن اسماعيل البخاري ان حديث القلتين مما لا يثبت وهكذا
ذكر ابو داود ولان ابن عباس وابن الزبير رضي الله عنهما امرا بنزح ماء بئر زمزم ولو كان هذا صحيحا لاحتجوا عليهما به فعلم
بانه شاذ في حادثة يعم بها البلوى فرد كخبر الوضوء من مس الذكر وفي متنه اضطراب روي اذا بلغ الماء قلتين او
ثلثا وروي اذا بلغ الماء اربعين قلة والقلة اسم مشترك بين قامة الرجل ورأس الجبل والجرة فلا يصح الاتيان
قوله او هو يضعف عن احتمال النجاسة يريد انه لقلته يضعف عن احتمال الخبث ومقاومته كما يقال فلان لا يحتمل الضرب
وفلان لا يحتمل اذى الناس وهذه الدابة لا يحتمل هذا المقدار من الحمل وهذه الاسطوانة لا يحتمل ثقل السقف فلا يتعين ما ذهب
اليه محملا قوله والغدير العظيم الذي لا يتحرك احد طرفيه بتحريك طرفه الآخر المراد من تحرك احد طرفيه هو ان يتحرك بالاغتسال

بعبارة النص وكونه طهورا



والانخفاض ساعة تحريكه قوله ان الحاجة اليه في الحياض اشد فيكون اختصاص الاغتسال بالحياض اكثر فالتقدير
بما يختص بها اولى واجدر قوله وعنه بالتحريك باليد لان التحريك بها اخف فكان اولى توسعة على الناس قوله
وعن محمد رحمه الله بالتوضي لان التحريك بالوضوء اخف من التحريك بالاغتسال ومبنى الماء في حكم النجاسة على الخفة دفعا للحرج
فان القياس ان تنجس الكثير لان الجزء الذي لاقاه النجاسة يتنجس للملاقاة فينجس الجزء الذي يجاوره ثم وثم فيصير
الكل نجسا كما في غير الماء من المائعات لكن سقط حكم النجاسة تخفيفا فلما اعتبر التخفيف في اصل الماء يعتبر التخفيف
في التحريك قوله بعضهم قدروا بالمساحة عشرا في عشر وهو ابو سليمان الجرجاني وذراع الكرباس سبع
قبضات فانه اقصر من ذراع المساحة وهو سبع قبضات لكن باصبع قائمة في المرة السابعة كذا في الفوائد الكمائيه
وذكر صاحب النهاية ان ذراع الكرباس دون ذراع المساحة وقد ذكر الشيخ الامام ظهير الدين اسحق بن ابي بكر
الولوالجي في الفصل الاول من كتاب الصلوة من فتاواه فقال فالمعتبر فيه ذراع الكرباس دون المساحة
وهي سبع مشتات ليس فوق كل مشت اصبع قائمة وذراع المساحة سبع مشتات فوق كل مشت اصبع قائمة
وفي المحيط والاصح ان يعتبر في كل زمان ومكان ذراعهم ولم يتعرض الكرباس والمساحة وجعل في فتاوي قاضيخان
ذراع الكرباس وقال لان ذراع المساحة اليق بالممسوحات قوله انه لا تخلو بالاغتراف
وهو الصحيح انما قاله نفيا لما ذكره المعلى ان المعتبر قدر ذراعين وحكي عن ابي بكر بن خالد انه قال قدر شبرين
باربع اصابع مفتوحة ثم اذا لم يبلغ كله هل يتنجس شيء منه فهذا على وجهين ان كانت النجاسة مرئية لا يتوضأ من
الجانب الذي وقعت فيه النجاسة وقال بعضهم يتحرى ما حول النجاسة بمقدار حوض صغير وهو اربع اذرع في اربع
اذرع وما وراءه طاهر وان كانت غير مرئية بان بال انسان او اغتسل جنب حكي عن مشايخ العراق بلا
فرق بين النجاسة المرئية وغير المرئية ومشايخ بخارا وبلخ فرقوا بين المرئية وغيرها فقالوا في غير المرئية يتوضأ من
الجانب الذي وقعت فيه النجاسة بخلاف المرئية ويبتني على هذا اما اذا اغتسل ووجهه في حوض كبير فسقط غسالة وجهه
في الماء فرفع الماء من موضع الوقوع قبل التحريك قالوا على قول ابي يوسف رحمه الله لا يجوز ما لم يتحرك الماء وبه قال
ابو جعفر الاستروشني رحمه الله وغيره من مشايخ بخارا رحمهم الله جوزوا ذلك وتوسعوا فيه لعموم البلوى كذا في المحيط
قوله وموت ما ليس له نفس سائلة اي دم سائل وذكر النفس بلفظ الجمع دون غيره لان فيه انواعا شتى
قوله لا ينجسه حكم في هذه المسئلة بعدم التنجس وفي الثانية بنفي الافساد لان الموت في المسئلة الاولى في
غير معدنه فيتوهم التنجس فناسب نفيه وفي الثانية الموت في معدنه فلا يتوهم تنجسه بواسطة الخروج لكن احتمل
تغير صفة الماء فنفاه بقوله لا يفسد قوله ولنا قوله عليه السلام وهو فيما رواه سلمان الفارسي ان النبي عليه السلام
سئل عن اناء فيه طعام او شراب يموت فيه ما ليس له دم سائل قال عليه السلام هذا هو الحلال اكله وشربه والوضوء
به كذا في المبسوطين قوله حتى حل المذكى لانعدام الدم فيه فان قيل ذبح المجوسي يريق ولا يطهر وجرح الصيد

في الصحاح

يطهر ولا يروح ولا يحل بالذبح بحل وان لم يسل الدم يعارض قلنا الحكم يتعلق بالسبب وهو الذكوة الشرعية لا
بنفس الاراقة وذبح المجوسي غير ذكوة شرعا والجرح في الصيد قام مقام الذكوة ضرورة وما لم يرد بعارض فلا يعتبر قدر الحكم
مع سبب الاراقة تيسيرا كالمشقة والسفر والعقل والبلوغ فلما صارت الذكوة سببا مطهرة لانها سبب الى الدماء
وقامت مقامها صارت الموت منجسا لانه سبب خلط الدم بهما بذهاب قوى الطبايع التي كانت بها تدافعها
في معادنها عن غيرها فصارت النجاسة معقولة لمجاورة الدماء النجسة والطهارة معقولة لسيلان الدماء النجسة قبل الفساد
وما لا دم له كان الحيوة والموت والتذكية وعدمها سواء **قوله** كبيضة حال محها دما اى تغير صفرتها دما يعني لو صلى
وفي كمه تلك البيضة يجوز الصلوة معها لان النجاسة في معدنها بخلاف ما اذا صلى وفي كمه قارورة فيها دم لا يجوز صلوته لان النجاسة
ليست في معدنها **قوله** فسد غير السمك يفسد وهو قول نصير بن يحيى ومحمد بن سلمة وابي معاذ البلخي وابي مطيع رحمهم الله
وقيل لا يفسد وهو قول ابي عبد الله البلخي ومحمد بن مقاتل رحمهم الله كذا في المحيط **قوله** لعدم المعدن في الكافي وما
ذكر في الهداية لعدم المعدن تعليل بالعدم وهو غير صحيح وتأويله ان الموجب للتنجس وهو الدم موجود اذ اللون لون الدم
والرائحة رائحته والمانع وهو المعدن مفقود وانما لم يفسد الماء لان المانع موجود فلم يعمل الموجب والاصح هو القول
بعدم الفساد وحمل شمس الائمة السرخسي رح التعليل الخ وهو قوله ولانه لا دم فيها اصح فانه يسيل من هذه الحيوانات
ليس بدم لانه اذا اشمس يبيض والدم اذا اشمس يسود ويستوي ان تقطع او لم يتقطع الا على قول وهو ضعيف
فانه لا دم في السمك انما هو ماء اجن ولو كان فيه دم وهو ماكول فلا يكون نجسا كالطحال والكبد وعن محمد رح ان
الضفدع اذا تفتت في الماء كره شربه لا للنجاسة لكن لاجزاء الضفدع فيه والضفدع غير ماكول كذا في المبسوط
**قوله** والضفدع البحري والبري سواء الضفدع المائي ما يكون بين اصابعه سترة دون البري كذا في الفتاوى
الظهيرية **قوله** لا يطهر الاحداث قيد بالاحداث لانه يطهر الانجاس فيما روى محمد عن ابي حنيفة رح قال في
المحيط واختلفوا في طهارة الماء المستعمل قال محمد هو طاهر وهو رواية عن ابي حنيفة رح وعليه الفتوى **قوله**
وهو احد قولي الشافعي رح وفي الماء المستعمل اقوال ثلثة اظهر اقواله كما قال محمد انه طاهر وهو غير طهور وقال
في قول طاهر ومطهر وقال في قول ان كان المستعمل محدثا فهو طاهر غير طهور وان كان متوضئا فهو طاهر وطهور
وهو قول زفر وقال مالك طاهر وطهور الا انه احب الى ان يتوضأ بغيره لما ان عنده اذا وقعت في الماء نجاسة
حقيقة فلم يتغير طعمه ولا لونه ولا ريحه لم ينجس **قوله** عملا بالشبهين فكان هذا كسؤر الحمار لما تعارضت الادلة
بعضها يوجب الطهارة وبعضها يوجب النجاسة خرج من ان يكون طهورا وبقي طاهرا بخلاف ما اذا لم يكن محدثا لانه
لم يتحول الى الماء شيء من حيث الحقيقة ولا من حيث الحكم وكان هذا وغسل ثوب طاهر سواء **قوله** وقال ابو حنيفة رح
وابو يوسف رح هو نجس لقوله عم لا يبولن احدكم في الماء الدائم ولا يغتسلن فيه من الجنابة الحدث فالنبي عم سوى بين النجاسة
الحكمية والحقيقية فانه كما نهى عن البول كذلك نهى عن الاغتسال فيه لوجود النجاسة كالبول والاغتسال انما نهى الجنب عنه لانه لا يخلو عن المني



وهو نجس لانه قد يخلو الجنب من جنب وان غسل فرجه والنهي يتناول في هذه الحالة **قوله** ولانه ماء ازيلت به النجاسة
الحكمية لان عضو الجنب والمحدث له حكم النجاسة في الشرع حتى منع من جواز الصلوة ولذلك اطلق اسم التطهير بقوله وان
كنتم جنبا فاطهروا والتطهير عبارة عن ازالة النجاسة وقد ازيلت تلك النجاسة بالماء فانتقل حكم النجاسة اليه كما في الحقيقية
فان قيل بالاعضاء حكم النجاسة والحكم لا يقبل التحول الى الماء قلنا لو لم يلتحق بالعين في حق الازالة لما ثبت حكم الازالة
ولما تغير صفة الماء الطاهر وقد تغير بالاجماع او بالدلايل التي قلنا فثبت انه تحول اليه ما كان بالعضو حكما ولا يثبت
ذلك الا ان يعتبر ذلك الحكم بعين حلة فان قيل هذا انما يتحقق في المحدث والجنب فاما المتوضئ اذا توضأ ثانيا بنية القربة
فلا لانه لم يكن باعضائه من النجاسات الحكمية حتى يتحول من اعضائه وينتقل الى الماء قلنا الماء نوى القربة فقد اراد به طهارة
على طهارة ونورا على نور على ما جاءت به الاخبار ولن يكون طهارة جديدة حكما الا بازالة الاثم حكما فصارت الطهارة
على الطهارة وعلى الحدث سواء حكما كذا في الاسرار **قوله** والماء المستعمل هو ما ازيل به حدث بان يتوضأ
محدثا وهو محدث او استعمل في البدن على وجه القربة بان يتوضأ وهو طاهر بنية الطهارة **قوله** وهذا عند ابي
يوسف رح اي كون الماء مستعملا باحدهما قول ابي يوسف رح وقيل هو قول ابي حنيفة رح ايضا وذكر في مبسوط شيخ
الاسلام قالوا يجب ان يكون قول ابي حنيفة كقول ابي يوسف رح وقد ورد مسائل نقلت عنهم قال في كتاب الحسن قال ابو حنيفة
ان غمس رجل جنب او غير متوضئ يده الى المرفقين او ادخل رجليه في ماء في اجانة لم يجز ان يتوضأ منه لانه سقط فرضه عنه
وذكر ابو يوسف رح في نوادر المعلى رجل في يده قذر فاخذ الماء بفمه وصبه على يده فغسلها لم يطهرها لانه قد صار
الماء مستعملا حين اخذ الماء بفمه وهو جنب وعنده الماء المستعمل نجس وقال محمد ان صلوته لا تجزي لان طهر اليد ولم
يرد به المضمضة كذا في النهاية **قوله** لان الاستعمال بانتقال الاثام ولانه قذر لقوله عم من اطلاب هذا
الماء ذو ذلت فليستنزه بينزايه الا ان هذه النجاسة لا يظهر حكمها ما دامت على البدن لمعارضة ضرورة الايمان فاذا
انفصلت الى محل لا معارض له ظهر حكم النجاسة وانتقال الذنب من الكرامة فانما يستوجبهما بنية القربة والحدث ليس
بشيء حتى ينتقل الى الماء انما هو عبارة عن منع اداء الصلوة **قوله** الصحيح كما زايل العضو ذكر في المحيط
ان الماء انما يأخذ حكم الاستعمال اذا زايل البدن ولا اجتماع في مكان ليس بشرط هذا هو مذهب اصحابنا رحمهم الله
وقال ماذكر في شرح الطحاوي ان الماء انما يأخذ حكم الاستعمال اذا زايل البدن واستقر في مكان فذاك قول
سفيان الثوري وابراهيم النخعي وبعض مشايخ بلخ وهو اختيار الطحاوي وبه كان يفتي ظهير الدين المرغيناني
اما مذهب اصحابنا ما ذكرنا وعلى هذا قلنا ان من نسي مسح رأسه فاخذ ماء من لحيته ومسح به رأسه لا يجوز وفي نظم الزندوستي
ان عند مشايخ بخارا يصير مستعملا وان كان في الهواء حتى قالوا لو اصاب ثوبه يتنجس وفي الفتاوى الظهيرية اتفق
علماؤنا ان الماء ما دام متردد على العضو لا يعطى له حكم الاستعمال فاذا زايل العضو ولم يصل الى
الارض ولا الى موضع يستقر فيه بل هو في الهواء او انزل على عضو انسان وجرى فيه لم يصر متوضئا **قوله**
والجنب اذا انغمس لطلب الدلو اراد به الجنب الذي ليس في بدنه نجاسة من المني وغيره فيه اشارة الى انه لو انغمس

للاغتسال للصلوة ينفسد الماء عند الكل قوله وهو شرط عنده اى فى الماء الذى هو ليس بجار ولا هو فى حكم
الجارى حتى انه لا يشترط فى الماء الجارى والحياض الكبير وروى عن ابى يوسف ان الصب شرط فى الثوب ايضا وهو قول
الشافعى ره قوله لعدم الامرين وهما اسقاط الفرض ونية القربة ثم انما قدم قول ابى يوسف ولم يوسطه كما هو
حقه لانه احتاج الى البيان بسبب ترك اصله فى هذه المسئلة بان كان يجب ان يتنجس الماء على مذهبه كما قال ابو
حنيفة ره لان الماء يصير مستعملا عنده بسقوط الفرض وقد سقط الفرض وان لم ينو فكانه انما ترك اصله فى هذه المسئلة
لضرورة الحاجة الى طلب الدلو فلم يسقط الفرض كيلا يصير الماء نجسا فيفسد البئر ونظيره ما روى عن ابى يوسف ره
انه قال اذا ادخل الجنب او المحدث يده فى الاناء ليغترف الماء لا يزول الحدث عن يده كيلا يفسد الماء للحاجة
الى الاغتراف فكذا هذا واما محمد فهو على اصله حيث جعل الماء طاهرا لعدم نية القربة والرجل طاهرا لان الماء
مطهر بطبعه من غير نية قوله والرجل نجس اى نجاسة الجنابة قال الصدر الشهيد والصحيح انه نجس نجاسة الجنابة
لا زائل الملاقاة بسبب صار الماء مستعملا وكذا فى قوله الثانى صار الماء مستعملا بسقوط الفرض فيتنجس الرجل به قوله
وهو اوفق الروايات عنه لان جميع البدن فى حكم عضو واحد فى حكم الاغتسال والماء ما دام على العضو لا يعطى له حكم الاستعمال
فاذا انفصل عن الماء انفصل العضو طاهرا وصار الماء مستعملا فيتنجس فعلى القول الاول لا يجوز الصلوة ولا قراءة القرآن
وعلى القول الثانى يجوز قراءة القرآن ولا يجوز الصلوة وعلى القول الثالث يجوز كلاهما ويسمى هذه المسئلة مسئلة جحط الجيم من النجس اى كلاهما نجسان
والحاء من الحال اى كلاهما بحالهما عند ابى يوسف ره والطاء الطاهر اى كلاهما طاهران عند محمد ره قال القدورى
كان شيخنا ابو عبد الله الجرجانى يقول الصحيح عندى من مذهب اصحابنا رحمهم الله ان ازالة الحدث يوجب استعمال الماء
ولا معنى لهذا الخلاف اذ لا نص عنهم على هذا الوجه يعنى ان الماء انما يكون مستعملا عند ابى يوسف باحد امرين اسقاط الفرض
ونية القربة وعند محمد نية القربة ولا يجوز ان يؤخذ هذا الاختلاف من مسئلة البئر قال الكرخى ره ويمكن تخريجها
بان مسئلة محمد انما لم يحكم بنجاسة ماء البئر لمكان الضرورة كما قلنا فى الجنب والمحدث اذا ادخل يده فى الاناء
للاغتراف لا يصير الماء مستعملا بلا خلاف لمكان الضرورة فان الانسان عسى لا يجد اناء صغيرا ولا يمكنه صب الماء على
يديه من اناء الكبيرة فيضطر الى الادخال وقامت اليد مقام الاناء الصغيرة وابو يوسف ره لم يعتبر تلك الضرورة
فى البئر فوقع الاختلاف وههنا للضرورة فيثبت حكم الاستعمال عند اسقاط الفرض بلا خلاف ولا يصح الاستدلال بمسئلة البئر
على اثبات الخلاف ههنا لوجود الفارق على ما ذكرنا كذا فى المحيط والفوائد الظهيرية قوله الا جلد الخنزير والادمى
التقديم دليل التعظيم فى موضع التعظيم كقوله تعالى والسابقون السابقون اولئك المقربون واما فى موضع الاهانة فالتعظيم
فى التاخير كقوله تعالى لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد قوله وهو بعمومه حجة على مالك ره فى الكلب اذا لكلمة
بصفة عامة تعم كقوله اى عبيدى ضربك فهو حر يعتق كلهم اذا ضربوه فان قيل الحديث متروك الظاهر لانه يتناول
جلد الخنزير والادمى ولا يطهر بالدباغ قلت جلد الخنزير لا يندبغ فلا يطهر لان له شعرا غليظا ينبت من لحمه ولانه
نجس العين كالخمر وجلد الادمى ان احتمل التطهير لكن لا يحل سلخه ودبغه احتراما لكرامته وفى النهاية وقال بعض الناس

ان

ان كان جلد ما يؤكل لحمه يطهر بالدباغ لحديث ميمونة رضى الله عنها وهو ما روى عن رسول الله عم انه مر بشاة لميمونة فقال هلا
انتفعتم باهابها فقيل انها ميتة فقال انما حرم من الميتة اكلها وان كان جلد ما لا يؤكل لحمه لا يطهر بالدباغ
لقوله تعالى حرمت عليكم الميتة وجعل هذا القول قول الشافعى فى مبسوط شمس الائمة السرخسى ره واستدل مالك
بحديث عبد الله بن عكيم الليثى رض قال اتانا كتاب رسول الله عم قبل موته بسبعة ايام وفى رواية بشهر او
شهرين وكان فيه لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب والاهاب اسم لجلد الذى لم يدبغ كذا قاله الاصمعى والدليل عليه
ايضا ما روى عن عائشة انها كانت تخطب وتمدح اباها فقالت رحم الله ابا بكر قرر الرؤس على كواهلها والدماء
فى اهبها كذا فى مبسوط شيخ الاسلام ره قوله وحجة على الشافعى فى جلد الكلب التخصيص بجلد الكلب يوافق رواية
الاسرار ويخالف رواية المبسوط لما ان عنده على ما ذكر فى الرواية كل ما لا يؤكل لحمه لا يطهر جلده بالدباغ وقاس بجلد الخنزير و
الادمى قوله وليس الكلب بنجس العين هذه المسئلة اختلفت فيها روايات المبسوط ذكر فى باب الحدث منه ان الاسماع
به مباح لحالة الاختيار ولو كان عينه نجسا لما ابيح الاسماع به ثم ذكر فى اوائل الوضوء والغسل فيه فى بيان مسئلة سور الكلب
فقال والصحيح من المذهب عندنا ان عين الكلب نجس ثم قال وبعض مشايخنا يقولون عينه ليس بنجس و
يستدلون عليه بطهارة جلده بالدباغ وذكر ايضا مشايخنا فى كتاب الصيد منه فى مسئلة بيع الكلب فى التعليم ولهذا تبين
انه ليس بنجس العين وفى مبسوط شيخ الاسلام واما جلد الكلب فعن اصحابنا فيه روايتان فى رواية يطهر بالدباغ وفى رواية
لا يطهر وهو الظاهر من المذهب وفى فتاوى قاضى خان ره اذا وقع فى البئر الكلب او الخنزير ومات او لم يمت اصاب الماء
فم الواقع او لم يصب ينزح ماء البئر كله اما الخنزير فلان عينه نجس والكلب كذلك ولهذا لو ابتل الكلب وانتفض واصاب
ثوبا اكثر من قدر الدرهم افسده وفى المحيط الكلب اذا وقع فى الماء فاخرج حيا ان اصاب فمه الماء يجب نزح جميع الماء
وان لم يصب فمه الماء فعلى قول من يقول ليس بنجس لا يجب نزح جميع الماء وعن ابى حنيفة ره لا بأس به وقال وهذا اشارة الى ان عين
الكلب ليس بنجس قوله الا يرى انه ينتفع به حراسة واصطيادا فان قيل يشكل هذا بالسرقين فانه
نجس العين ثم انه ينتفع به ايقادا وتقوية للزراعة قيل هذا انتفاع بالاستهلاك فهو جائز فى نجس العين كالا
من الخمر للاراقة قوله بخلاف الخنزير وفى المبسوط واما جلد الخنزير فقد روى عن ابى يوسف ره انه يطهر بالدباغ
ايضا وفى ظاهر الرواية انه لا يحتمل الدباغ فان له جلودا مترادفا بعضها فوق بعض كما للادمى وانما لا يطهر لعدم احتماله
المطهر وهو الدباغ قوله منصرف اليه لقربه ولا يقال ينصرف الى المقصود فى الكلام وهو المضاف نحو لقيت
ابن عمرو وخدمته لان فى صرفه الى الخنزير عملا بها لاشتماله على اللحم ولا ينعكس قوله ثم ما يمنع النتن والفساد
فهو دباغ وهذا عندنا وعند الشافعى ره لا يكون دباغا الا ما يزيل الرطوبات النجسة وذلك باستعمال الشب والقرظ
والعفص وذكر فى الخلاصة حتى ان جلد الميتة اذا يبس ثم وقع فى الماء القليل لا ينجس قوله وما يطهر جلده
بالدباغ وهذا اختيار بعض المشايخ وعند بعضهم انما يطهر جلد الحيوان بالذكوة اذا لم يكن سؤره نجسا كذا فى النهاية
قوله لانها تعمل عمل الدباغ فى ازالة الرطوبات والذكوة فى ما هو نجس نوعه لان الدبغ يزيل بعد الاتصال و

والذبح لمنع الاتصال وهو انما اذا وجدت ازالة الرطوبة بالذكاة الشرعية بان كانت من الاهل في المحل بالتسمية واما اذا كان الذابح
مجوسيا لا يحصل الازالة اي صلاحية ازالة لان فعله اماتة في الشرع لا ذبح وحكم الموت اذا ثبت له لا بد له من الدباغ كذا في الايضاح
قوله وكذلك يطهر لحمها هذا يخالف ما ذكر في الاسرار وغيره ذكر في الاسرار فمنها ان جلود السباع يطهر بالذكاة عندنا
خلافا للشافعي رح ثم قال فان قيل الجلد يكون متصلا باللحم واللحم نجس ولا يطهر بالذكاة فكيف يكون الجلد طاهرا قلنا من مشايخنا
من يقول اللحم طاهر وان لم يحل الاكل ومنهم من يقول نجس وهو الصحيح عندنا الا ان الحرمة في مثله تدل على النجاسة ولكن الفرق
بين الجلد واللحم جلدة رقيقة تمنع مماسة اللحم الجلد الغليظ فلا ينجس وذكر الناطفي رح اذا صلى ومعه من لحم السباع كالثعلب
ونحوه اكثر من قدر الدرهم لا يجوز صلاته وان كان مذبوحا وعن الفقيه ابي جعفر اذا صلى ومعه لحم سباع الوحش قد ذبح لا
يجوز صلاته ولو وقع في الماء افسده كذا في فتاوى قاضيخان رح قوله وشعر الميتة وعظمها طاهر وقال الشافعي رح
نجس وذكر في المبسوط وهذا الاختلاف بناء على ان لا حياة للشعر والعظم عندنا وقال الشافعي رح فيهما حياة وقال
مالك رح في العظم حياة دون الشعر وفي السن من الناس كلام انه عظم او طرف عصب يابس فان العظم لا يحدث في البدن
بعد الولادة وفي العصب روايتان في احدى الروايتين فيه حياة لما فيه من الحركة وتنجس بالموت وعلى ظاهر المذهب وهو
الصحيح لا خلاف في السن بين علمائنا انه طاهر والخلاف بين ابي يوسف ومحمد رح على الرواية التي جاءت ان عظم الادمي
نجس قوله اذ الموت زوال الحيوة في الكافي وقولهم الموت زوال الحس مع انه وجودي داخل تحت الخلق

فصل في البئر

قالوا مسائل البئر مبنية على اتباع الآثار دون القياس فان فيها احد الشيئين
اما ما قاله بشر انه يطم رأس البئر ويحفر في موضع آخر لانه وان نزح ما فيها يبقى الطين والحجارة نجسا واما ما نقل عن محمد رح
فانه قال اجتمع رأيي ورأي ابي يوسف رح ان ماء البئر في حكم الماء الجاري لانه ينبع من اسفله ويؤخذ من اعلاه فلا ينجس
بوقوع النجاسة فيه كحوض الحمام اذا كان يصب من جانب ويؤخذ من جانب لم يتنجس بادخال اليد النجسة ثم قلنا وما علينا
لو امرنا بنزح بعض الدلاء ولا نخالف السلف وعند الشافعي رح يستخرج الفارة ويبقى الماء طاهرا الا ان المذهب
عنه ان الماء اذا بلغ قلتين لا يحمل خبثا وماء البئر اكثر من قلتين قوله نزحت اي البئر لما ذكرنا بحذف
المضاف لعدم الالتباس من قبيل جرى النهر قوله ان آبار الفلوات ليست لها رؤس حاجزة فيه اشارة الى ان حكم آبار
الامصار على خلاف هذا قال شيخ الاسلام في المبسوط فاما اذا كان في الامصار اختلف مشايخنا فيه قال بعضهم
ينجس اذا وقع فيها بعرة او بعرتان لانها لا يخلو عن حائل من باب او حائط فلا يتحقق فيها الضرورة وقال بعضهم لا ينجس اعتبارا
للوجه الآخر من الاستحسان وهو ان البعرة شيء صلب وعلى ظاهره رطوبة الامعاء فلا يتداخله النجاسة فعلى الوجه الاول
لا فرق بين الرطب واليابس والصحيح والمنكسر والروث والبعر وعلى الوجه الآخر يفرق بين الرطب واليابس والصحيح والمنكسر
والبعر والروث وقال الامام التمرتاشي رح اختلف في آبار البيوت فمنهم من ينجس لان الضرورة معدومة ورجح التسوية
اي لا يفسد قوله يرمي البعر ويشرب اللبن يعني لا ينجس هذا اذا رميت من ساعته ولم يبق لها لون ذكر شيخ
الاسلام رح في المبسوط مقيدا بقوله لا ينجس اذا رمت من ساعته ولم يبق لها لون لعموم البلوى والضرورة لان من عادتها



انها تبعر عند الحلب وللضرورة اثر في اسقاط حكم النجاسة قوله خلافا للشافعي رح القياس ما قاله الشافعي ولكن
استحسن علماؤنا بحديث ابن مسعود رض فانه خرئت عليه حمامة فمسحه باصبعه وكذلك ابن عمر رض ذرق عليه طائر فمسحه
بحصاة وصلى ولم يغسله قوله ولهما قوله عم استنزهوا عن البول وجه التمسك ان البول عام يتناول بول ما يؤكل
وما لا يؤكل والعام المتفق على قبوله اولى من الخاص المختلف في قبوله لان مثله اذى فصار كعام الكتاب والخاص
من خبر الواحد ولانه ذكر في رواية انس رض الالبان دون الابوال والحديث حكاية حال فلما دار بين كونه حجة
وغير حجة سقط الاحتجاج به على انه عم خصهم بذلك لانه عرف شفاؤهم فيه بطريق الوحي ولا يوجد مثله في زماننا حتى
لو تعين الحرام مدفعا للهلاك الآن يحل كالميتة والخمر عند الضرورة ولانه علم موتهم مرتدين وجيفا ولا يبعد
ان يكون شفاء الكافر في نجس والحديث مختص بالكافر الخطاب ولان المبيح والمحرم اذا وردا جعل المحرم آخرا
ناسخا لئلا يلزم النسخ مرتين ولان فيه مثلة وهي منسوخة فتبين به انه كان في بدء الاسلام قوله ولانه يستحيل الى نتن
وفساد وانما قيد بالنتن والفساد احترازا عما لا نتن فيه لان ما يحيل الطبع على نوعين نوع يحيله الطبع الى فساد وهو
نجس كالدم والغائط والثاني يحيله الطبع الى صلاح وهو ليس بنجس كالبيض والعسل واللبن وهذا هو القياس
الصحيح كذا في الاسرار وذكر الامام المحبوبي رح جواب محمد ان كون اللحم طاهرا لا يدل على طهارة البول الا يرى ان لحم الآدمي طاهر
وحرمته لكرامته وبوله نجس قوله وان ماتت فيها فارة الى قوله او سودانية او سام ابرص وفي المغرب السودانية طويرة طويلة
الذنب على قدر قبضة الكف وقد يسمى العصفور الاسود وهي تأكل العنب والجراد وفيه سام ابرص من كبار الوزغة وقيل اخبث
انه حسب الطاقة وعلى حسبها اي قدرها روي عن ابي يوسف رح تنزح عشرون الى ثلثين في الفارة الواحدة وكذلك في الاربع
فان كانت خمسا ينزح منها اربعون دلوا الى التسع وان كانت عشرا فالجميع ينزح كذا في الفتاوى الظهيرية قوله
والعشرون بطريق الايجاب والثلثون بطريق الاستحباب وبهذا الوضع لمعنيين ذكرهما شيخ الاسلام في مبسوطه احدهما ان السنة
جاءت في رواية انس بن مالك رض عن النبي عم انه قال في الفارة اذا وقعت في البئر فماتت فيها انه ينزح منها عشرون
دلوا او ثلثون هكذا رواه ابو علي الحافظ السمرقندي رح باسناده واو لاحد الشيئين فكان الاقل ثابتا بيقين
وهو معنى الوجوب والاكثر يؤتى به لئلا يترك اللفظ المروي وان كان مستغنى عنه في العمل وهو معنى الاستحباب والثاني
ان الرواية اختلفت فيه اختلافا كثيرا روى ميسرة عن علي بن ابي طالب رض في الفارة تموت في البئر ينزح منها دلاء
وفي رواية سبع دلاء وفي رواية عشرون وفي رواية ثلثون وروي عن ابن عباس رض في الفارة اربعون دلوا وبعضهم
اوجب في الفارة عشرين وبعضهم اوجب اقل من عشرين وبعضهم اكثر من عشرين فاخذ علماؤنا رح بالعشرين لانه اوسط
بين القليل والكثير فكان هو واجبا لتيقنه وما وراءه استحباب وهذا في الفارة بالحديث واما العصفور ونحوها
تعادل الفارة في الجثة فاخذت حكمها فان قيل مسائل البئر مبنية على اتباع الآثار دون القياس والنص ورد في
الفارة والدجاجة والآدمي وانما الحقتم ما يشاكلها كالعصفور والصعوة والسودانية والسنور والحمامة والشاة والكلب
بها قلنا انما بعد ما استحكم هذا الاصل صار كالذي ثبت على وفق القياس في حق التفريع عليه كالاجارة ونحوها من العقود التي

بأبي العباس جوازها قوله وقيل ولو يسع فيه صاع ليتمكن كل العبد من النزح قوله ولو نزح منها دلو عظيم مرة آه وكان الحسن بن زياد يقول لا يطهر بهذا لان عند تكرار النزح ينبع الماء من اسفلها ويؤخذ من اعلاها فيكون في حكم الماء الجاري وهذا لا يحصل بنزح دلو عظيم منها ونحن نقول لما قدر الشرع الدلاء بقدر خاص عرفنا ان المعتبر القدر المنزوح وان معنى الجريان ساقط لان ذلك يحصل بدون النزح كذا في المبسوط قوله لانتشار البلة في اجزاء الماء لان عند الانتفاخ ينفصل منها بلة نجسة وتلك البلة نجاسة مايعة بمنزلة قطرة من خمر او بول يقع في البئر ولهذا قال محمد لو وقع في البئر ذنب فارة فانه ينزح جميع الماء لان موضع القطع لا ينفك عن نجاسة مايعة بخلاف ما قبل الانتفاخ قبل الانتفاخ لانه شيئا من اجزائها لم يتفرق في الماء لانه لم يزايل من اجزائها شيء الى الماء فالنجاسة بسبب المجاورة فاذا انتفخ او تفسخ اجزاؤها لم يبق الماء نجسا واما انتفاء الطهارة شرعا والتطهير شرعا بنزح عشرين دلوا كذا في المبسوط قوله وعن محمد انه ما بينا ودو الى الماء واما اجاب بناء على كثرة الماء في آبار بغداد كذا في المبسوط والمروي عن ابي حنيفة انه اذا نزح منها مائة دلو يكفي وهو بناء على آبار الكوفة لقلة الماء فيها قوله كما هو دأبه كما في حبس الغريم وحد التقادم وانقطاع حق الحضانة قوله وهذا اشبه بالفقه اذا يرجع الى اهل البصر اصل في كثير من الصور كما في الحكمين والشاهدين وتقويم المتلف قال الله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون قوله فيحال به عليه لان هذا السبب ظاهر وغيره موهوم والموهوم لا يعتبر في مقابلة السبب الظاهر كمن جرح انسانا ولم يزل صاحب فراش حتى مات يضاف موته الى الجرح لانه السبب الظاهر وان احتمل بغيره وكذا لو وجد قتيل في محلة يضاف القتل الى اهلها وان احتمل انه قتل في موضع آخر ثم حمل هنا قوله فيقدر بالثلاث انما قدر بالثلاث لانه في حد التقادم في هذا الابدي انه من دفن قبل ان يصلي عليه يصلى على قبره الى ثلاثة ايام ولا يصلى بعد ذلك لانه يتفسخ في هذه المدة والله اعلم

فصل في الاسآر

وهو جمع سؤر بقية الماء يبقيها الشارب في الاناء والحوض ثم استعير لبقية الطعام وغيره ذكر في شرح الطحاوي والاسآر على خمسة انحاء سؤر طاهر متفق على طهارته وسؤر نجس متفق على نجاسته وسؤر مكروه وسؤر مشكوك وسؤر مختلف فيه وهو سؤر سباع الوحوش سوى الكلب والخنزير كالاسد والذئب والفهد ونحوها نجس عندنا خلافا للشافعي رحمه الله قوله وعرق كل شيء معتبر بسؤره يعني نجاسة وطهارة وحرمة وكراهة والمكروه ما كان طاهرا لكن الاولى ان يتوضأ بغيره والكراهة انما تثبت باحتمال النجاسة بخلاف الطاهر او بسقوط حكم النجاسة لضرورة يمكن الاحتراز عنه في الجملة ولا ينتقض ما ذكر من الاصل بعرق الحمار لان فيه روايتين ولانه خص بركوبه عليه السلام معروريا والحر حر الحجاز والثقل ثقل النبوة فلا بد ان يعرق الحمار ولان الشك في طهورية سؤر الحمار لا في طهارته لما عرف فيتساويان قوله لانهما اي اللعاب والعرق وذكر السؤر ذكر اللعاب فيجوز اضماره قوله ويدخل في هذا الجواب الجنب والحائض فان قيل ينبغي ان يكون سؤر الجنب نجسا على قول ابي يوسف لوجود اسقاط الفرض فيه على احدى الروايتين عنه لم يرتفع الحدث عنهما قلنا انما يجيء ذلك في الرواية الاخرى وهو قول ابي حنيفة رحمه الله سقط الفرض الا انه لم يحكم بنجاسة الماء بناء على الحرج كذا ذكر الامام المعروف بخواهر زاده رحمه الله في مبسوطه قوله فلا تنجس الاناء فالماء اولى فان قيل

جاز ان يكون المراد بغسل الاناء التعبد لا التنجس قلنا هذا لا يصح فان الجمادات لا يلحقها حكم العبادات ولانه لو كان تعبدا لوجب غسل غير موضع النجاسة كما في الحدث وبالاجماع هذا الغسل يجب في موضع الاصابة كما في ساير النجاسات فعلم انه وجب لازالة النجاسة لا للتعبد ولا يقال الحجر الذي استعمل في رمي الجمار يغسل ويرمى ثانيا لازالة القذر لان الحجر آلة الرمي وقد يتنجس الآلة بنقل النجاسة الآثام اليها كما في الزكوة والماء المستعمل قوله ما يصيبه بوله يطهر بالثلاث ذكر في التهذيب ان عند الشافعي رحمه الله بوله وروثه وساير ما هو نجس منه لا يطهر الا بالغسل سبعا ولا يصير به مخرجا قوله محمول على الابتداء قلنا لم عما الفوا من مخالطة الكلاب كما في ابتداء الزمان حين حرم الخمر ثم نسخ ما ثبت تغليظا لقطع العادة فانتركوا العادة كما في الخمر ولانه قال في رواية وعفروا الثامنة بالتراب ولا يجب ذلك بالاجماع قوله وسؤر سباع البهائم نجس الى قوله لان لحمها نجس والدليل على نجاسة لحمه حرمة الاكل فان حرمة كل ما ثبت لا لنفسها والغذاء كالذباب والخنفساء والتراب لانه ما ابيح الا للغذاء في الاصل فيصير الاكل بدونه عبثا او الخبث طبعا كالضفدع والسلحفاة مما لا يعتاد الناس اكله بغير شرع لاستخباثهم اياها او للنجاسة لان الله تعالى حرم اكل كل نجس بنفسه او لمعنى وسح كالخمر وما وقعت فيه نجاسة او للاحترام كما في الآدمي ليبقى محترما ولا احترام للسباع ولا خبث فيها ايضا فانها قبل التحريم كانت مأكولة ولا عدم الغذاء وهو ظاهر فلم يبق الا النجاسة فعلم ان المأكول منها وهو اللحم والشحم نجس واللعاب يتولد من اللحم فيكون نجسا لانه يكون في حكم المتولد منه ولا يقال ينبغي ان لا يجوز بيع السباع لانه على قولكم نجس العين فكان كالخنزير لانا نقول الحرمة ليست بتمامها فان الجلد والعظم والشعر والعصب مما لا يؤكل منه طاهر فاشبه وههنا ما ينتفع به فلا يمنع جواز البيع لان التحريم مطلق لا من وجه دون وجه فان قيل الجلد متصل باللحم واللحم نجس على ما ذكرتم فكيف يكون طاهرا قلنا بين اللحم والجلد جلدة رقيقة تمنع مماسة اللحم الجلد الغليظ فلا ينجس كذا في الاسرار وقد ذكرناه فان قيل لما كان اللحم نجسا بنفسه ينبغي ان لا يطهر بالذكوة كلحم الخنزير قلنا اختلف المشايخ رحمهم الله في طهارة لحمه بالذبح فالمحققون منهم ذهبوا الى انه لا يطهر بالذكوة لان نجاسة سؤره دليل على نجاسة لحمه واخذ الفقيه ابو جعفر والامام الناطفي والقاضي الامام ابو زيد والامام المعروف بخواهر زاده وصاحب التحفة رحمهم الله وهو المختار وذهب بعضهم الى انه يطهر بالذكوة لانه لحم حيوان طاهر وكذا طهر جلده بالذكوة باتفاق فكذا لحمه الا انه لا يمكن القول التمسك في نجاسة السؤر بنجاسة اللحم كما تمسك بهذا الترجيح لاول بل تمسكهم الآثار مثل ما روي عن عمر وعمرو بن العاص رضي الله عنهما انهما وردا حوضا فقال عمرو يا صاحب الحوض اترد عليه السباع فقال عمر يا صاحب الحوض لا تخبرنا فلولا انهما كانا يريان التنجس لم يكن لسؤال عمرو والنهي عمر معنى وسئل رسول الله عن المياه التي تكون في الفلوات وما ينوبها من السباع فقال اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا فدل التعليل بنفي النجاسة بكثرة الماء على ان الورود سبب منجس ثم الشيخ اختار في الكتاب ان اللحم يطهر بالذكوة وقد تمسك بنجاسة السؤر بنجاسة اللحم ولم يرد به النجس بالمجاورة وانما اراد به النجس لعينه وانه لا يطهر بالذكوة فيرى كالمتناقض الا ان الظاهر ان المختار عند الشيخ ان اللحم يطهر بالذكوة ولما ثبت نجاسة السؤر بالاثر وما عليه المحققون من ان اللحم لا يطهر بالذكوة يؤيد

الامر في اثبات نجاسة السؤر تمسكت في اثباتها لا ان يكون هو المحتاج عنده فلا تناقض **قوله** فثبتت الكراهة
فان قيل انما يتبين كراهة السؤر ان لو حصر احكام السباع فيما ذكرتم قلنا المتعلق بالسباع احكام ثلثة نجاسة السؤر
كسباع البهائم والثاني كراهة كسباع الطير والثالث حرمة اللحم فنجاسة السؤر لا يراد اجماعا او بالنص وحرمة اللحم لا يراد
ايضا لانها ثابتة بنهي النبي عليه السلام عن اكل كل ذي ناب من السباع فتعينت الكراهة فان قيل لم قلتم بان الحرمة ثابتة بما
رويتم من الحديث وانما يكون كذلك ان لو كان سابقا قلنا حرمة لحم السباع ان ثبت قبل هذا الحديث لا يكون ثابتة به و
ان لم يثبت لا يكون الحرمة من لوازم كونه سبعا فلا يمكن جعله مجازا عنها ولانه اذا لم يعلم التاريخ يجعل كانهما ورد
دفعة واحدة واضافة الحرمة الى ما هو صريح في التحريم اولى **قوله** على قول التحريم لبن يحرم الهرة وذلك في حال
تحريم السباع **قوله** كراهة لحرمة اللحم لان سؤرها يختلط بلعابها ولعابها متولد من لحمها ولحمها نجس لما ذكر **قوله**
لعدم تحاميها النجاسة يعني ان عادة ماكولها النجسة فيكون فمها نجسا وكان القياس نجاسة سؤرها الا انه غير متيقن فاسقطنا
النجاسة واثبتنا الكراهة كما في يد الصبي والمستيقظ من المنام فعلى هذا لو علم انها لم تاكل الجيف لا يكره التوضي بسؤرها
**قوله** والاستثناء على مذهب ابي حنيفة وابي يوسف رح يعني به قوله الا اذا مكثت ساعة ويترتب الخفاء
اذا مكثت ساعة فالظاهر غسلها فمها بلعابها وهو طاهر وازالة النجاسة بما سوى الماء من المائعات عندهما
جائز فيمنع شربها الماء طاهر وعند ابي يوسف رح النجاسة وان كانت لا تزول الا بصب الماء المزيل عليها ففي هذا
الموضع يسقط الصب لمكان الضرورة وعند محمد رحمه الله لا يتاتى هذا لعدم زوال النجاسة بالمائعات عنده
**قوله** ولو كانت محبوسة بحيث لا يصل منقارها الى ما تحت قدمها حكي عن الحاكم عبد الرحمن انه قال
لم يرد بكونها محبوسة ان يكون في بيتها لانها وان كانت محبوسة فيه فانها تجول في عذرات نفسها فلا يؤمن ان يكون
على منقارها قذر فيكره التوضي بسؤرها كما لو كانت مخلاة وانما اراد بكونها محبوسة ان تحبس في بيت لتسمن
للاكل فيكون راسها وعلفها وماؤها خارج البيت فلا يمكنها ان تجول في عذرات نفسها وقال شيخ الاسلام رح
في المبسوط وان كانت محبوسة فانه يجوز التوضي به ولا يكره لانه ليس على منقارها نجاسة لا من حيث الحقيقة ولا من
حيث الاعتبار اما من حيث الحقيقة فظاهر واما من حيث الاعتبار فانها اذا كانت محبوسة لا تجد عذرات
غيرها حتى تجول فيها وانما تجد عذرات نفسها وهي لا تجول في عذرات نفسها **قوله** وعن ابي يوسف رح ذكر
في المحيط وكان ابو يوسف رح اعتبر الكراهة لتوهم اتصال النجاسة بمنقارها لا لوصول لعابها الى الماء وقال اذا
لم يكن على منقارها نجاسة لا يكره التوضي بسؤرها والحسن المأخوذ رواية ابي يوسف رح وانتزاعها **قوله**
والسبب على العلة في الهرة يعني ان البلوى ثم بهما على كون الطواف علة لسقوط النجاسة في الهرة فيتعدى هذا
الحكم من الهرة الى سائر سواكن البيوت تلك العلة المنصوصة **قوله** مشكوك فيه وقال الشافعي رح
هو طاهر وطهور لانه جعل سؤر كل حيوان ينتفع بجلده طهورا فلذلك جعل سؤر السباع كالنمر والفهد سوى الكلب
الخنزير طاهرا او طهورا للانتفاع بجلدها كذا في الاسرار وكان ابو طاهر الدباس ينكر هذا ويقول لا يجوز ان يكون

شيء



شيء من حكم الشرع مشكوكا فيه ولكن معناه محتاط فيه فلا يجوز ان يتوضأ به في حالة الاختيار وما دام يجد غيره يجمع بينه
وبين التيمم احتياطا كذا في المبسوط **قوله** ثم قيل الشك في طهارته لانه لو كان طاهرا لكان طهورا ما لم يغلب
اللعاب على الماء اذ اختلاط الطاهر بالماء لا يخرجه عن المطهرية اذا كان الطاهر المختلط بالماء شيئا لم يسقط عنه
المطهرية واللعاب يسقط عنه المطهرية بتعارض الادلة ولهذا لا يزول به النجاسة الحقيقية وان كان مزيلا فاخذ
فاخذ حكمه بالمجاورة بخلاف الحلق سائر الاشربة اذا اختلط بالماء لانه لم يسقط مطهرية المختلط فلم يتغير صفة الماء
ما لم يكن مغلوبا **قوله** وهو الاصح الضمير راجع الى قوله وقيل الشك في طهوريته ثم لما كان الشك في
طهوريته على الاصح كان يتاتى على الطهارة بلا شك ثم عطف عليه لبنه وعرقه بكونهما طاهرين مطلقا هذا الى الحرف
بحكم الروايات الظاهرة صحيح واما في اللبن فغير صحيح لان المذكور في الكتب نجاسة لبن الحمار او الروايات فيه
ذكر شمس الائمة السرخسي رح في المبسوط في تعليل سؤر الحمار فقال وكذلك اعتبار سؤره بعرقه يدل على طهارته و
اعتباره بلبنه يدل على نجاسته جعل لبنه نجسا وذكر في المحيط ولبن الاتان نجس في ظاهر الرواية وروي عن محمد رح
انه طاهر ولا يؤكل وذكر الامام التمرتاشي رح وعن البزدوي رح يعتبر فيه الكثير الفاحش هو الصحيح وعن عين الائمة
الصحيح انه نجس نجاسة غليظة لانه حرام بالاجماع وذكر في فتاوى قاضي خان وفي طهارة لبن الاتان روايتان واما
في عرقه فعن ابي حنيفة في عرق الحمار ثلث روايات في رواية قال هو طاهر وفي رواية قال هو نجس نجاسة خفيفة
وفي رواية قال هو نجس نجاسة غليظة وذكر القدوري ان عرق الحمار طاهر في الروايات المشهورة كذا في المحيط
**قوله** ويروى نص محمد على طهارته وبه روي عن محمد انه قال اربع لو غمس فيه الثوب لم ينجس وهي سؤر
الحمار والماء المستعمل ولبن الاتان وبول ما يؤكل لحمه كذا في المحيط **قوله** تعارض الادلة في اباحته
وحرمته فقد روي انه عليه السلام نهى عن اكل لحوم الحمر الاهلية وروي عن غالب بن ابجر انه قال لم يبق من مالي الا الحمرات
فقال رسول الله ع كل من سمين مالك وكذلك لم تعارض الاخبار في سؤر الهرة اذ قوله ع الهرة سبع لا يقتضي
نجاسة السؤر لما مر فلا يعارض قوله ع الهرة ليست بنجسة **قوله** او اختلاف الصحابة رضي الله عنهم فانه روي
عن عبد الله بن عمر رض انه كان يكره التوضي بسؤر الحمار والبغل وروي عن عبد الله بن عباس رض انه لا باس بالتوضي
به ولم يترجح احد القولين على الاخر فان وجب ذلك اشكالا لانه اولا ان الحمار يشبه الهرة من وجه بمخالطته لانه
يربط في الدور والافنية ويشرب من الاواني كالهرة ومن وجه يشبه الكلب بمجانبته لانه لا يلج المداخل والمضائق
كالهرة فلو انتفت الضرورة اصلا كان سؤره نجسا كالكلب ولو تحققت الضرورة فيه حسب تحققها
في الهرة لوجب الحكم ببقائه على صفة الطهارة والطهورية فاذا تحققت الضرورة من وجه دون وجه
بقي مشكلا فلا ينجس الماء بالشبهة ولم يزل الحدث بالشبهة وقيل هذا الوجه من التمسك هو الاصح وفيه نجح
الجواب عما يرد من الاسولة احدها ان يقال لما تعارضت الادلة في اباحة السؤر وحرمته ينبغي ان يغلب الحرمة
اما لان المحرم والمبيح اذا اجتمعا يغلب المحرم على المبيح احتياطا واما لان في الدليل المحرم ولا كونه ناسخا

لانا نقول انما يحصل ذلك ان لو كان الشك والتردد في الحرمة والحل باعتبار النصين لان النسخ انما يجري في النص لا في الفروع
وههنا جاء الشك والتردد باعتبار الشك في الفروع على ما ذكرنا وكذلك القول بالاحتياط انما يكون في ترجيح الحرمة
في غير هذا الموضع واما ههنا فالاحتياط في اثبات الشك ليجب استعماله لانا لو رجحنا جهة الحرمة هنا للاحتياط كان فيه ترك
العمل بالاحتياط لانه حينئذ لا يجوز استعمال سؤر الحمار مع ان احتمال كونه مطهرا باق باعتبار الشك فكان متيمما
عند وجود الماء في احد الوجهين وذلك حرام فلا يكون عملا بالاحتياط ولا بالمباح والثاني لو قال لما وقع التعارض
في السؤر والماء خلف وجب ان يصار الى الخلف ويسقط استعمال الماء كما لو اناءان احدهما طاهر والاخر نجس
واشتبه الطاهر عليه فانه يسقط استعمال الماء ويجب التيمم فكذا ههنا قلت الماء فيما نحن فيه طاهر لما ذكرنا ان قضية
الشك ان يبقى كل واحد منهما على الاصل على الصفة التي كانت قبل التعارض ولم يزل الحدث لانه كان ثابتا قبل هذا فيبقى الى
ان يوجد المزيل بيقين فلما كان الماء طاهرا ووقع الشك في طهوريته لا يسقط عنه استعماله بالشك بخلاف الاناءين لان
احدهما نجس يقينا والاخر وان كان طاهرا يقينا لكنه عجز عن استعماله لعدم علمه به وله خلف فيصار اليه والثالث
انه لما وقع التعارض في الماء لا يوجب شكا فيه كما اذا اخبر عدل بطهارة الماء وعدل اخر بنجاسته فانه يتوضأ به من غير ضم التيمم
اليه قلت عند تعارض الخبرين هناك وجب تساقطهما فصار كانهما لم يخبرا فرجحنا كون الماء مطهرا باستصحاب الحال
لان الحال يصلح للترجيح وانما كان مطهرا قبل التعارض فبقي كذلك بعد التعارض لانعدام الخبرين حكما بسبب التعارض وههنا
انما جاء التعارض من جانب الضرورة على معنى ان فيه ضرورة من وجه دون وجه فلا يثبت الضرورة من كل وجه لنقول بالطهارة
ولو لم يثبت من كل وجه لنقول بالنجاسة على ما ذكرنا فلما تعارضت جهتا الضرورة تساقطا للتعارض فابقينا ما كان على ما كان
عليه ايضا والرابع انه يقال في استعمال الماء ترك العمل بالاحتياط من وجه اخر لانه ان كان نجسا تتنجس العضو به قلت ان معنى
الشك في كونه مطهرا لا في كونه طاهرا وهو الصحيح فعلى هذه الرواية لا يرد السؤال وعلى الرواية التي روي بان الشك في
طهارته قلت الاحتياط في استعماله لان العضو طاهر بيقين فلا يتنجس بالشك والحدث ثابت بيقين فلا يزول بالشك و
يشترط التيقن في الطهارة ولا تيقن فيهما الا بضم التيمم اليه **قوله** فيقدم الجمع دون الترتيب والمراد ان لا تخلو
الصلوة الواحدة عنهما وان لم يوجد الجمع في حالة حتى اذا توضأ بسؤر الحمار وصلى ثم احدث وتيمم وصلى تلك الصلوة ايضا جاز
وفي الجامع الصغير للامام المحبوبي رح في رجل لم يجد الا سؤر الحمار قال يهريق ذلك السؤر حتى يصير عادما للماء ثم يتيمم
فرض قوله هذا على ابي القاسم الصفار رح فقال هو قول جيد وفيه ايضا وذكر محمد رح في نوادر الصلوة لو
توضأ بسؤر الحمار وتيمم ثم اصابت ثوبه نظيفا فلم يتوضأ به حتى ذهب الماء ومعه سؤر الحمار فعليه اعادة التيمم وليس عليه
اعادة الوضوء بسؤر الحمار لانه ان كان مطهرا فقد توضأ به وان نجسا فليس عليه الوضوء لا في المرة الاولى ولا في المرة الثانية
**قوله** وكذا عنده في الصحيح احتراز عن سائر الروايات وفي المحيط ففي سؤر الفرس عن ابي حنيفة رح اربع روايات
قال في رواية احب الي ان يتوضأ بغيره وهو رواية البلخي عنه وفي رواية الحسن عنه انه مكروه كلحمه وفي رواية قال هو
مشكوك كسؤر الحمار وفي رواية كتاب الصلوة قال هو طاهر وهو الصحيح من مذهبه **قوله** فان لم يجد الا نبيذ

تمر

الا نبيذ تمر ذكر القدوري في شرحه عن اصحابنا ان التوضي بنبيذ التمر لا يجوز الا بالنية كالتيمم لانه بدل عن الماء حتى لا يجوز التوضي
حال وجود الماء ولو توضأ بالنبيذ ثم وجد ماء مطلقا ينتقض وضوءه كما ينتقض التيمم بوجود الماء **قوله** الحديث
ليلة الجن وهو ما روي عن ابن عباس رض ان النبي عم خطب ذات ليلة ثم قال ليقم معي من لم يكن في قلبه مثقال ذرة من كبر فقام
ابن مسعود رض فحمله رسول الله عم مع نفسه فقال عبد الله بن مسعود فخرجنا من مكة فخط رسول الله حولي خطا وقال لا تخرج
عن الخط فانك ان خرجت عنه لم تلقني الى يوم القيمة ثم ذهب يدعو الجن الى الايمان ويقرأ عليهم القرآن حتى طلع الفجر ثم رجع
بعد طلوع الفجر وقال لي هل معك ماء اتوضأ به فقلت لا الا نبيذ التمر في اداوة فقال عم تمرة طيبة وماء طهور فاخذ
وتوضأ به وصلى الفجر **قوله** لانها اقوى او منسوخ بها فان قيل نسخ الكتاب السنة والسنة بالكتاب لا يجوز عند الشافعي فكيف
يستقيم قوله او هو منسوخ قلنا قاله ذلك بناء على قول ابي يوسف رح فيكون حجة علينا **قوله** لان في الحديث اضطرابا
اي بها لا في ثبوته وذلك لان مداره على ابي زيد مولى عمرو بن الحريث روى عنه ابو فزارة وكان نباذا اراد هذا
الحديث ليهون على الناس امر النبيذ وابو زيد كان مجهولا عند النقلة ولانه روي عن ابي عبيدة بن عبد الله بن مسعود رض
انه قيل له هل كان ابوك مع النبي عم ليلة الجن فقال لا ولوددت ان لو كان اي صاحب رسول الله عم ولو كان هو مع النبي
لكان فخرا عظيما ومنقبة ولعقبه بعده فكان لا يخفى على ابنه قلنا ان مداره كما كان على ابي فزارة كان مداره ايضا على
كبار الصحابة ولا طعن فيهم رضي الله عنهم مع ان ابا فزارة غير مطعون فان مصنف الصحيح ذكر ان اسمه كان راشد بن كيسان الزاهد
سمي زاهدا للديانة وبيع النبيذ لا يكون طعنا لجواز انه باع نبيذا اتفق الناس على اباحته وقوله ابو زيد كان مجهولا
قلنا لا بل هو من كبار ائمة التابعين وكان معروفا وقوله بان عبد الله لم يكن مع النبي عم قلنا بل كان معه فان محمد بن اسماعيل
البخاري رح اثبت كونه مع النبي عم باثني عشر وجها ومعنى قول ابنه انه لم يكن اي لم يكن معه حالة الخطاب والدعوة والدليل
عليه انه كان معه ما روي ان ابن مسعود رض رأى قوما يلعبون بالزط فقال ما اشبه هؤلاء بالذين رأيتهم ليلة الجن **قوله** عملت
به الصحابة وهو ما روى الحارث عن علي بن ابي طالب رض انه قال الوضوء بنبيذ التمر وضوء من لم يجد الماء وروي عنه من طرق مختلفة
انه كان لا يرى بأسا بالوضوء بنبيذ التمر حال عدم الماء وروى عكرمة عن ابن عباس رض انه قال توضؤا بنبيذ التمر
ولا تتوضؤا باللبن وروي عنه من طرق مختلفة انه كان يجوز الوضوء بنبيذ التمر عند عدم الماء وهم كانوا
ائمة الفتوى فيكون قولهم مقدما على القياس وعن هذا قال ابو حنيفة رض ان اشتبه كون عبد الله مع رسول الله عليه السلام
ليلة الجن قلنا في الباب ما يكفي للاعتماد عليه وهو رواية هؤلاء الكبار من الصحابة رض كذا في مبسوط شيخ الاسلام
**قوله** واما الاغتسال به اختلف مشايخنا في الاغتسال بنبيذ التمر عند ابي حنيفة رض فمنهم من قال يجوز لان الاثر
في الوضوء خاصة والاصح انه يجوز لان المخصوص من القياس بالنص يلحق به ما في معناه من كل وجه فلما لم يزل الجنابة بدلالة
بالتيمم غير مزيل للحدث هنا فكيف يزيل الجنابة ولا يجوز التوضي بما سواه من الانبذة وقال الاوزاعي يجوز
التوضي بسائر الانبذة بالقياس على نبيذ التمر وعندنا لا يجوز لان نبيذ التمر مخصوص عن القياس بالاثر فلا يقاس عليه
غيره

## باب التيمم

قال شمس الائمة السرخسي رح التيمم في اللغة القصد

ومنه قول القائل وما ادري اذا يممت ارضا اريد الخير ايهما يليني وفي الشرع عبارة عن القصد الى الصعيد للتطهير والاسم الشرعي
فيه معنى اللغة وثبوت التيمم بالكتاب وهو قوله تعالى فان لم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا والسنة وهو ما روي عن النبي ع
انه قال جعلت لي الارض مسجدا وطهورا اينما ادركتني الصلوة تيممت وصليت ثم اعلم ان التيمم لم يكن مشروعا لغير هذه الامة واما
شرع رخصة لنا والرخصة فيه من حيث الآلة حيث اكتفي بالصعيد الذي هو ملوث وفي محله حيث اكتفي في شطر اعضاء
الوضوء **قوله** ومن لم يجد ماء اي ماء يكفي لرفع الحدث لان ما دون ذلك وجوده وعدمه سيان اذ لا يثبت به استباحة
الصلوة فالحق بالعدم فان قيل المذكور بالنص ماء نكرة في موضع النفي فيتناول كل جزء منه فيكون مخاطبا في حق ذلك القدر
بالاستعمال لان ذلك القدر ماء طهور حقيقة وحكما اما حقيقة فظاهر واما حكما فانه اذا استعمله ثم اصاب ماء آخر لم يجب عليه
اعادته لا قول فصار كالعاري اذا وجد ثوبا يستر بعض عورته يلزمه استعماله لذلك وكذلك اذا كانت به نجاسة حقيقية فوجد
ماء لا يرفع جميعها بل يرفع بعضها يجب عليه استعماله في ذلك القدر فينبغي ان يجب هنا ايضا استعمال ذلك القدر من الماء تقليلا
للنجاسة الحكمية كما هو مذهب الشافعي فان مال الفروع لا يتحقق الا بوجود استعمال الماء فيما يكفيه قلت المراد منه ماء يكفي للوضوء
وذلك لانه لم يمكن اجراؤه على العموم اذ وجود ماء نجس او يحتاج اليه لعطشه غير مراد به فصار كالمخصوص وهذا الماء
مرادا اجماعا فسقط عنه ودل عليه ان الآية سيقت لبيان الطهارة الحكمية فكان قوله تعالى فلم تجدوا ماء اي ماء طهورا
اي محللا للصلوة باستعماله في هذه الاعضاء وبوجود ماء لا يكفي للوضوء لم يوجد ماء محللا للصلوة لانه لم يثبت
باستعمال هذا الماء شيء من الحل لان الحل حكم والعلة غسل الاعضاء كلها وشيء من الحكم لا يثبت ببعض العلة كبعض
النصاب في حق الزكوة فصار هذا كمن وجد بعض الرقبة في حق الكفارة حل له التكفير بالصوم كما لو عدم الرقبة اصلا و
هذا بخلاف ازالة النجاسة الحقيقية وستر العورة لان الواجب الذي يزال فيهما امر حسي لان عورة ظاهرة ونجاسة
حقيقية واذا كان حسيا اعتبر الزوال حسا لا حكما والزوال حسا يثبت بقدر الماء الذي معه وبقدر الثوب الذي
معه يزول الكشف عن العورة حسا فيجب استعماله واما ههنا الطهارة حكمية فلا يثبت شيء من الحكم ببعض العلة كالطلاق لا يثبت
شيء منه بقوله انت في قوله انت طالق وكذلك في سائر العلل **قوله** او خارج المصر اي يجوز لمن هو خارج المصر
وان لم يكن مسافرا وفيه رد لقول من يقول بانه لا يجوز التيمم الا لمسافر فذكر في المحيط ومن الناس من قال لا يجوز التيمم
لمن خرج من المصر الا اذا قصد سفرا صحيحا وفيه ايضا نفي لجواز التيمم في الامصار يدل عليه ما ذكر في شرح الطحاوي
ان التيمم في المصر لا يجوز الا في ثلث احوال احدها اذا خاف فوت صلوة الجنازة ان توضأ والثانية اذا خاف فوت
صلوة العيد والثالثة اذا خاف الجنب من البرد بسبب الاغتسال وما ذكر الامام التمرتاشي ره ان من عدم الماء في المصر
لا يجوز التيمم لانه نادر فان قيل النص مطلق عن اشتراط المسافة فلا يجوز تقييده بالرأي قيل المسافة القريبة مانعة
بالاجماع فجعلنا الفصل بين القريب والبعيد ما ذكرنا لانه يلحقه الحرج بسبب الدخول في المصر والماء معدوم حقيقة **قوله** نحو
ميل او اكثر قيل ذكر قوله او اكثر للتأكيد كقوله … لان معنى التأكيد هو ان يستفاد من الاول ما يستفاد من الثاني
وهذا كذلك فكان تأكيدا اولاه المسافة انما يعرف بالحزر والظن فقال لو كان في ظنه ان بينه وبين الماء نحو ميل او اقل



لا يجوز له التيمم واما يجوز اذا تيقن ان بينه وبين الماء نحو ميل او اكثر ولان تقديرات الشرع على اربعة انواع ويشهد القسمة
العقلية عليها ايضا لانها اما ان يمنع الاكثر لا الاقل ككثرة النجاسة او على العكس كنصاب الزكوة او تمنعهما كالصلوة الفجر
او لا يمنعهما كقوله ان تستغفر لهم سبعين مرة فذكر قوله او اكثر ليعلم ان هذا من قبيل ما يمنع النقصان دون الزيادة كنصاب الزكوة
**قوله** والميل هو المختار في المقدار وعن محمد ره انه يجوز التيمم اذا كان الماء على قدر ميلين وهو اختيار الفقيه
ابي بكر محمد بن الفضل ره وعن الكرخي ان كان في موضع يسمع صوت اهل الماء فالماء قريب وان كان لا يسمع فهو بعيد
وبه اخذ اكثر المشايخ كذا في فتاوى قاضي خان ره وقال الحسن بن زياد اذا كان الماء امامه يعتبر ميلان وان كان
يمنة او يسرة او خلفا فميل واحد لان ميلا للذهاب وميلا للرجوع فكان ميلين وقدر ابن شجاع الميل بثلاثة آلاف
وخمسمائة ذراع الى اربعة آلاف ذراع وقدر الغلوة ثلاث مائة ذراع الى اربعمائة ذراع وعن ابي يوسف ره
ان الماء اذا كان بحيث لو ذهب اليه وتوضأ ذهب القافلة ويغيب عن بصره فهو بعيد ويجوز له التيمم وهذا احسن
هذا كذا في الذخيرة وذكر الامام التمرتاشي ره ان الفرسخ اثنا عشر الف خطوة وقيل الغلوة مقدار رمية سهم **قوله**
والمعتبر المسافة دون خوف الفوت هذا احتراز عن قول زفر ره فانه يجوز التيمم اذا خاف فوت الوقت وان
كان الماء اقل من ميل **قوله** ولان الضرر في زيادة المرض فوق الضرر في زيادة ثمن الماء لان ثمن الماء مال
والمال خلف لوقاية النفس فكان تبعا فلما كان الحرج مدفوعا عن الوقاية التي هي تبع لان يكون مدفوعا عن المتبوع
الذي هو اصل اولى **قوله** ولا فرق بين ان يشتد مرضه بالتحرك كالمبطون والمشتكي من العرق المدني او
بالاستعمال كالجدري والحصبة **قوله** وهو مردود بظاهر النص لان قوله تعالى وان كنتم مرضى يبيح التيمم
لكل مريض من غير فصل ولو خلينا وظاهر الآية لقلنا بانه يجزيه التيمم وان كان لا يخاف زيادة مرض او
ابطاء الا انه خرج هذا عن ظاهر الآية وبقي الباقي على ظاهرها **قوله** ولو خاف الجنب ان اغتسل
ان يقتله البرد ذكر خوف الجنب ولم يذكر خوف المحدث وذكر في الاسرار انهما سواء في المصر فان خاف الهلاك من
البرد لو اغتسل او توضأ جاز له التيمم عند ابي حنيفة ره خلافا لهما وذكر في فتاوى قاضي خان ره الجنب الصحيح في المصر
اذا خاف الهلاك من الاغتسال يباح له التيمم في قول ابي حنيفة والمسافر اذا خاف الهلاك من الاغتسال جاز له
التيمم في قولهم واما المحدث اذا خاف الهلاك من التوضي اختلفوا فيه على قول ابي حنيفة ره والصحيح انه لا
يباح له التيمم ثم قال مشايخنا في ديارنا لا يباح للمقيم لان في عرف ديارنا اجر الحمام يعطى بعد الخروج
ويمكنه ان يدخل الحمام فيغتسل بالعسرة وذكر في المحيط اختلاف الرواية في المحدث يجوزه شيخ الاسلام ولم يجوزه
الامام الحلواني ره **قوله** والتيمم ضربتان فيه اشارة الى ان ضرب يديه على الارض للتيمم فلو قبل ان يمسح
بهما وجهه احدث ثم مسح بهما وجهه لا يجوز كذا ذكر السيد الامام ابو شجاع ره لان الضربة من التيمم قال عليه السلام
التيمم ضربتان ضربة للوجه وضربة لليدين الى المرفقين واذا اتى ببعض التيمم ثم احدث نقضه كما ينقض الكل فصار
كما لو حصل الحدث في خلال الوضوء نقضه كما ينقض الكل بعد التمام وذكر الامام الاسبيجابي انه يجوز كمن ملأ

كيفيه ماء الوضوء ثم احدث ثم استعمله فانه يجوز كذا في المجتبى وما روى من الحديث حجة على ابن سيرين بانه ثلث ضربات وعلى الاوزاعي
والشافعي بانه الى الرسغين وعلى الزهري بانه الى الاباط وعلى مالك بانه الى نصف الذراع وفي زاد الفقهاء الاحوط انه
يضرب بيديه على الارض ثم ينفضهما حتى يتناثر التراب فيمسح بهما وجهه ثم يضرب اخرى وينفضهما بالكف اليسرى باطن
ذراعه اليمنى الى الرسغ ويمسح بطن ابهامه اليسرى على ظاهر ابهامه اليمنى ثم يفعل بمسح اليسرى كذلك **قوله** ولا بد من
الاستيعاب في ظاهر الرواية وروى الحسن عن ابي حنيفة رح ان الاكثر يقوم مقام الكل لان في الممسوحات الاستيعاب ليس بشرط
كما في المسح بالخف والرأس كذا في المبسوط وفي النظم قدر الدرهم فما دونه عفو وان زاد لم يجز ومسح العذار شرط على ما حكي عن
اصحابنا والناس عنه غافلون **قوله** والحدث والجنابة فيه سواء قال شيخ الاسلام رح في المبسوط وهو قول الصحابة
وعلماء العلماء وقال بعض الناس بانه لا يتيمم الجنب والحائض والنفساء والمسئلة مختلفة بين الصحابة روى عن عمر وعبد الله
بن مسعود وعبد الله بن عمر انهم كانوا لا يبيحون التيمم للجنب وعلي وابن عباس كانوا يبيحون التيمم للجنب **قوله** ويجوز
التيمم بكل ما هو من جنس الارض قيل ان كل ما يحترق ويصير رمادا كالشجر او ينطبع ويلين كالحديد ليس من جنس الارض وما عدا
ذلك فهو من جنس الارض كذا في الزاد والتحفة وفي المغرب حجر والنورة خطأ **قوله** اي ترابا منبتا قاله
ابن عباس رضه روى عن ابن عباس انه قال الصعيد الطيب تراب الحرث والطيب يذكر ويراد به المنبت كما في
قوله والبلد الطيب ويذكر ويراد به الحلال كما في قوله كلوا من طيبات ما رزقناكم والحلال لا يليق ههنا والطيب
المقرون بالارض يراد به المنبت فيما تلونا من الآية فيكون المراد بهذا الطيب المقرون بها المنبت ايضا اذ القرآن يفسر
بعضه بعضا **قوله** ثم ان ابا يوسف زاد عليه الرمل لما روينا من الحديث وفي المبسوط جعل جواز التيمم بالرمل على
قول ابي يوسف قولا مرجوعا عنه فقال وكان ابو يوسف رح يقول اولا لا يجزيه التيمم الا بالرمل والتراب ثم رجع
وقال لا يجزيه الا بالتراب الخالص وهو قول الشافعي رح **قوله** ولنا ان الصعيد اسم لوجه الارض ترابا كان او
غيره قال الزجاج لا اعلم اختلافا بين اهل اللغة فيه وقال تعالى صعيدا زلقا اي حجرا املس لان التراب لا يكون زلقا والطيب
اسم للطاهر والحلال والطاهر واليق المعاني ههنا الطاهر لانه شرع للتطهير قال الله تعالى ولكن يريد ليطهركم **قوله**
او مرادا بالاجماع اي الطهارة شرط اجماعا فلم يبق غيره مرادا لان الاسم متى احتمل معاني مختلفة وتعين واحد بطل الباقي
ان يكون مرادا اذ المشترك لا عموم له **قوله** ثم لا يشترط ان يكون عليه غبار اي على الصعيد فيتيمم غبار اي لا يشترط استعمال
جزء من الصعيد حتى لو وضع يده على صخرة لا غبار عليها جاز عند ابي حنيفة رح خلافا لمحمد لقوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا
بلا فصل بين ما عليه غبار وما ليس عليه غبار فان قيل ذكر في المائدة فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه اي بعضه وهذا لا يتأتى
في الصخر الذي لا غبار عليه قلنا من لابتداء الغاية ههنا **قوله** وكذا يجوز بالغبار بان نفض ثوبه او لبده وتيمم
بغباره وهو يقدر على الصعيد اجزأه عند ابي حنيفة ومحمد رح ولا يجزيه عند ابي يوسف رح الا اذا كان لا يقدر على الصعيد
ووجهه ان الغبار تراب من وجه والمأمور به التيمم بالصعيد فان قدر عليه لم يجز الا بالصعيد وان لم يقدر عليه فحينئذ
يتيمم بالغبار كما ان العاجز عن الركوع والسجود يصلي بالايماء وما احتج به محمد عن بعض فانه كان مع اصحابه فمطروا فامرهم ا

ينفضوا

ينفضوا لبودهم وسروجهم ويتيمموا بغبارها ولان الغبار تراب الا انه رقيق فكما يجوز التيمم بالخشن من التراب على كل حال
فكذلك بالرقيق كذا في المبسوط وذكر في المحيط واذا تيمم بالرماد لا يجوز اما اذا اختلط الرماد وتراب الارض ان كانت
الغلبة للتراب يجوز وان كانت الغلبة للرماد لا يجوز وكذلك التراب اذا خالطه غير الرماد مما ليس من اجزاء الارض
يعتبر فيه الغلبة **قوله** والنية فرض في التيمم وقال زفر رح ليس بفرض لانه خلف عن الوضوء فلا يخالفه
في وصفه ولنا انه ينبئ عن القصد فلا يتحقق دونه بخلاف الوضوء او جعل طهورا في حالة مخصوصة وهي حالة
ارادة قربة مقصودة فاعتبرت النية ليثبت الحالة التي جعل التراب طهورا فيها وقال شيخ الاسلام رحمه الله
الشرع جعل التراب طهورا بشرطين بشرط عدم الماء وبشرط ان يكون التيمم للصلوة فكما لا يعتبر التيمم الطهارة حال وجود
الماء فكذا لا يعتبر حال عدم النية وانما قلنا ذلك لان قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا ابتناء على قوله اذا قمتم الى
الصلوة فاغسلوا وجوهكم والمراد به فاغسلوا للصلوة فكذا قوله فتيمموا للصلوة ولو نص على هذا كان ارادة الصلوة
شرطا ليصير طهورا فكذلك اذا ثبت هذا بدلالة صدر الآية وانما لم يشترط النية في الوضوء وان كانت صدر
الآية تقتضي ذلك لان الوضوء غير مقصود بنفسه والمقصود منه الطهارة وهي كما تحصل بالوضوء المنوي المأمور
به تحصل بغيره لان الطهارة في الوضوء حاصلة بطبع الماء وطبع الماء لا يتغير بالنية وعدم النية كستر العورة وتطهير
الثياب فانهما مأمور بهما بقوله تعالى خذوا زينتكم وقوله تعالى وثيابك فطهر ومع ذلك لم يشترط النية لحصول
المقصود مع النية وعدمها واما التراب فغير طهور بطبعه وانما صار طهورا شرعا بخلاف القياس فلا يصير طهورا
الا بالشرط الذي ورد به النص كذا ذكر الجواب شيخ الاسلام رح وما قال زفر من ان الخلف لا يفارق الاصل
في وصفه قلنا قد يفارق الخلف الاصل لاختلاف حالهما كما قلنا في القصاص وهو الاصل في القتل والدية
تثبت للورثة ابتداء وان كان السبب انعقد في حق المورث واذا انقلب مالا يثبت للمورث اولا ثم
يصير موروثا ولهذا يقضى منه ديونه وينفذ وصاياه ويكون بين الورثة على قدر سهامهم وانما كان كذلك
لمفارقة الخلف الاصل في حالة لان القصاص شرع لدرك الثار وتشفي الصدور ويثبت عند انقضاء الحياة
عند ذلك لا يبقى للميت الا ما لا يحتاج اليه والقصاص لا يصلح لحاجته فيثبت للورثة لدرك الثار واذا انقلب مالا
يثبت للميت ابتداء لانه يصلح لحوائجه وقد انعقد سبب الوجوب في حقه لانه وجب بمقابلة دمه وحيوته
ثم يكون للورثة كسائر امواله وفي مسئلتنا ايضا حال الخلف يفارق حال الاصل لان الاصل وهو الماء مطهر
بطبعه يعمل عمله في ازالة النجاسات الحقيقية والحكمية ولا كذلك التراب لانه ملوث وانما يعمل عمل الماء اذا اقترنت
به النية فصار عند النية خلفا عن الماء مطهرا مثلها **قوله** هو الصحيح من المذهب هذا احتراز عما كان
يقول ابو بكر الرازي رح بانه يحتاج الى نية التيمم للحدث او للجنابة لان التيمم لهما بصفة واحدة فلا يتميز احدهما
عن الآخر الا بالنية **قوله** بخلاف التيمم لدخول المسجد اي اذا تيمم المسلم لدخول المسجد ومس المصحف فانه
لم يجز الصلوة به عند العامة **قوله** بخلاف سجدة التلاوة لانها قربة مقصودة المراد بالقربة المقصودة

ان لايكون في ضمن شيء آخر بطريق التبعية كدخول المسجد ومس المصحف وقراءة القرآن حيث لا يجوز الصلوة بذلك
التيمم في قول عامة العلماء خلافا لابي بكر بن سعيد البلخي يريد ان سجدة التلاوة قربة مقصودة لا تصح لها بدون
الطهارة حتى لو نوى المسلم بالتيمم سجدة التلاوة يصير متيمماً لا ان يريد به ان الكافر اذا تيمم يريد به سجدة
التلاوة يصير متيمماً فان الكافر اذا تيمم للصلوة ثم اسلم لا يجوز الصلوة بذلك التيمم نص على هذا شيخ
الاسلام في مبسوطه وكذا اذا تيمم لسجدة التلاوة وفرق ابو يوسف رحمه الله بين نية الاسلام وبين نية
الصلوة حيث يكون متيمماً في الاولى دون الثانية لان الاسلام يصح منه فيصح نيته والصلوة
قربة لا تصح من الكافر فلا تصح نية الصلوة فيجعل وجود هذه النية وعدمها بمنزلة فيبقى التيمم من غير نية
فلا يصح فان قيل ذكر في اصول الفقه ان سجدة التلاوة ليست بقربة مقصودة وههنا جعلت
مقصودة وهذا متناقض قلت انما يكون متناقضا ان لو كان النفي والاثبات بجهة واحدة كما عند
اختلاف الجهتين فلا فالمراد بما ذكر في الكتاب انها قربة مقصودة انها شرعت ابتداء تقرباً الى
الله تعالى من غير ان يكون تبعاً لامر آخر كما هو المراد من كونها قربة مقصودة بخلاف دخول
المسجد ومس المصحف والمراد بما ذكر في اصول الفقه ان هيئة السجدة ليست بمقصودة لذاتها عند التلاوة
بل لاشتمالها على التواضع المحقق لموافقة اهل الايمان ومخالفة اهل الطغيان فلهذا لا تختص اقامة
الواجب بهذه الهيئة بل ينوب الركوع منابها فان قيل يصح التيمم بنية الطهارة وهي ليست بمقصودة
قلت الطهارة شرعت للصلوة وشرطت لاباحتها فكان نيتها نية اباحة الصلوة وفي الايضاح لو تيمم
يريد به تعليم الغير لا يجوز به الصلوة وذكر الفقيه ابو جعفر رواية عن ابي حنيفة انه يجوز به الصلوة
وفي النوادر انه لو مسح وجهه وذراعيه يريد به التيمم جازت الصلوة به **قوله** وقال زفر رحمه الله
بطل تيممه لان الكفر ينافيه فان قيل الفعل انما يصير عبادة بالنية وهي ليست بشرط عنده ذكره
في الفوائد الظهيرية قيل في الجواب عنه ان التيمم الذي وقع النزاع في انتقاضه منوي لانه لو لم
يكن منويا لا يتأتى الخلاف او نقول عدم جواز التيمم للكافر عنده لا لاشتراط النية بل لان
الشارع جعل التراب طهور المسلم لا طهور الكافر لحديث التراب طهور المسلم ولهذا يصح من
الكافر وبالارتداد انتفت طهوريته والى هذا المعنى اشار الامام التمرتاشي رحمه الله عليه
**قوله** كالمحرمية كما اذا طاوعت امرأة ابن زوجها يبطل النكاح ولو طاوعت قبله لا تحل لاب
زوجها وكما اذا كان الزوجان رضيعين فارضعتهما امرأة والاصل فيه ان كل صفة منافية
للاحكام يستوي فيها الابتداء والبقاء كالردة والحدث العمد في الصلوة **قوله** وينقضه
ايضا رؤية الماء اعلم ان رؤية الماء غير ناقضة لانه ليس بخارج نجس وانما الناقض الحدث
السابق لكن اضاف الانتقاض الى الرؤية مجازا لان عمل السبب يظهر عند ما ينتهي كون الماء طهورا عند



رؤية الماء المقدور على استعماله **قوله** لان القدرة هي المرادة بالوجود اي الوجود المذكور في قوله تعالى
او لامستم النساء فلم تجدوا ماء وقوله عليه السلام التراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج ما لم يجد الماء
بخلاف الوجود المذكور في الكفارات في قوله تعالى فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين فالمراد به الملك
دون القدرة حتى انه لو عرض عليه الماء لا يجوز له ان يتيمم ولو عرض على كانت في اليمين الرقبة يجوز التكفير بالصوم
كذا ذكره الامام التمرتاشي رحمه الله عليه **قوله** هو غاية لطهورية التراب وتسميته غاية انما كانت من حيث المعنى
لا من حيث الصيغة فانه لم يرد فيه كلمة الغاية وقوله عليه السلام ولو الى عشر حجج ليس بغاية للتيمم حيث لم يقل
الى وجود الماء بل وردت فيه كلمة المدة في قوله عليه السلام التراب طهور المسلم ما لم يجد الماء اي ما دام انه عديم
الماء ولكن الحكم بعد ذلك الوقت يخالف ما قبله فسمي باسم الغاية **قوله** وخائف السبع والعدو والعطش عاجز
حكما لان صيانة النفس اوجب من صيانة الطهارة فان لها بدلاً ولا بدل للنفس او لان هذا في معنى المريض كما
انه يفضي الى الهلاك وجواز التيمم في حق المريض منصوص عليه فالحق بهذا واراد به الخائف على نفسه او ماله
وفي جمع العلوم له التيمم في كل لبق او مطر او حر شديد وفي السفر يتيمم لخوف ضياع الوديعة او نصل غريم
لا وفاء له بدينه ولو خاف العطش على نفسه او دابته فيتيمم وذكر المصنف رحمه الله في التجنيس والامام الولوالجي رحمه الله
في فتاواه رجل اراد ان يتوضأ فمنعه انسان عن التوضئ بوعيد قيل ينبغي ان يتيمم ويصلي ثم يعيد الصلوة
بعد ما زال عنه ذلك لان هذا عذر جاء من قبل العباد فلا يسقط فرض الوضوء عنه كالمحبوس في السجن اذا وجد التراب الطاهر
ولم يجد الماء يتيمم ويصلي فاذا زال يعيد فكذا هذا وفي شرح القدوري للعلامة الزاهدي بعد مسئلة المحبوس
في السجن وكذا الاسير او منعه الكفار عن الوضوء والصلوة يتيمم ويومئ ثم يعيد وكذا المقيد ثم قال
العلامة الزاهدي رحمه الله بخلاف الخائف منهم لان الخوف من الله تعالى وذكر الامام الولوالجي رحمه الله
متيمم مر على ماء في موضع لا يستطيع النزول اليه لخوف من عدو او سبع على نفسه لا ينتقض تيممه لانه غير قادر
**قوله** والنائم عند ابي حنيفة رضي الله عنه قادر تقديراً ذكر في فتاوى قاضي خان متيمم مر على ماء وهو نائم
ذكر في بعض الروايات ان على قول ابي حنيفة ينتقض تيممه ثم قال وقيل ينبغي ان لا ينتقض عند
الكل لانه لو تيمم وبقربه ماء لا يعلم به يجوز تيممه عند الكل وقال الامام التمرتاشي رحمه الله في زيادات
الحلواني رحمه الله في انتقاض تيمم النائم المار روايتان من غير ذكر خلاف والفرق بين النائم وخائف العدو
والسبع ان النوم في حالة السفر على وجه لا يشعر بالماء في غاية الندرة فلم يعتبر نومه وجعل كاليقظان حكما بيانه ان
المسئلة فيما اذا مر نائما على الماء ماشيا او راكبا على الدابة وهي تسير والنوم حالة المشي والسير نادر خصوصا على وجه لا يتخلله معورة
اليقظة المشعرة بالماء وكذا الغالب ان يكون مع الرفقة ويشعروه بوجود الماء اولا كان الماء اعز شيء في السفر
يتكلمون بوجوده ويبادرون الى احرازه في الاواني ويجري افعال منهم لا محالة اذا النوم في حالة السفر في غاية
الخفة وكذا المسئلة مصورة فيما اذا لم يكن مضطجعا ولا مستندا الى المحمل اذ لو كان كذلك ينتقض وضوءه بالنوم فلا يتأتى

منع المسلم **قوله** ولا يتيمم إلا بصعيد طاهر لأن الطيب أريد به الطاهر أي في قوله تعالى فتيمموا صعيداً طيباً
**قوله** ويستحب لعادم الماء وهو يرجو أن يؤخر الصلوة وإن لم يرج تيمم في الوقت المستحب لأنه لا يفيد
التأخير وعند مالك رحمه الله يتيمم في وسط الوقت لأنه خير الأمور **قوله** لأن غالب الرأي كالمتحقق
حتى سمي غالب الرأي بالعلم قال الله تعالى فإن علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن إلى الكفار وكذلك جواز التيمم
للمريض وجواز إجراء كلمة الكفر على المكره إنما كان لكون غالب الرأي بمنزلة المتحقق **قوله** وعند الشافعي
رحمه الله يتيمم لكل فرض لأنه طهارة ضرورية لأن الصعيد ليس بطهور في نفسه إذ لو كان كذلك لكان طهوراً عند
الماء وإنما جعل طهوراً شرعاً لضرورة الحاجة كطهارة المستحاضة والحاجة إلى الفرائض تزول بفرض واحد
ولا تتجدد حاجة أخرى إلا بمجيء وقت آخر بخلاف النوافل فإن الحاجة إلى النوافل دائمة **قوله** ولنا أنه
طهور حال عدم الماء لأن الله تعالى شرع التيمم حال عدم الماء حيث قال فلم تجدوا ماء فتيمموا فسمى الطهارة ببقائه
وكذلك جعل النبي عليه السلام طهارة التيمم ممتداً إلى وجود الماء في الحديث وكان في حال عدم الماء كالوضوء وليس
كالمستحاضة لأن الشرع قدر طهارتها بالوقت نصاً فيتقدر به وأما ههنا قدر بالعدم فلا يجوز التقدير بالأداء قياساً
لأنه حينئذ يكون تركاً لتقدير ثبت نصاً **قوله** ويتيمم الصحيح في المصر إذا حضرت جنازة وقوله وكذلك
من حضر العيد وفيها خلاف الشافعي رحمه الله وهذا بناء على أن صلوة العيد وصلوة الجنازة عندنا لا تقضى
فيتحقق الفوات وعند الشافعي يجوز إعادتها فلا يتحقق الفوات فلا يجوز التيمم ولا يقال شرط جواز التيمم
عدم وجدان الماء ولم يوجد لأنا نقول الوجود معتبر بالقدرة وهو غير قادر إذ لا يمكنه الصلوة بطهارة فصار
كخائف العطش ولأن التيمم شرع لصيانة الصلوة عن الفوات لأنه ربما يمتد هذه الحالة فتفوت الصلوات فحقه
التحرج إلى الأداء وجاز أن ينتقل إلى الأداء فلما جوز الشرع التيمم لتوهم الفوات لأن يجوز عند تحقق الفوات أولى
**قوله** وهو الصحيح احتراز عن جواب ظاهر الرواية وفي الذخيرة فإن كان الولي إماماً أو كان حق الصلوة له
جاز التيمم له أيضاً وعن أبي حنيفة رضي الله عنه برواية الحسن أنه لا يجوز له التيمم قال شمس الأئمة رحمه الله الصحيح
هذا وجه ما ذكر في الكتاب **قوله** ولو شرع بالتيمم تيمم وبنى بالاتفاق ذكر في الفوائد الظهيرية
فإن شرع بالتيمم فسبقه الحدث تيمم وبنى عند أبي حنيفة رحمه الله بلا إشكال وأما قولهما فاختلف المتأخرون قال
بعضهم يتيمم ويبني كما هو قول أبي حنيفة رضي الله عنه لأنه لا يمكنه التوضي للبناء لما فيه من بناء القوي على
الضعيف كما إذا وجد الماء في خلال الصلوة يستأنفها ولا يبني عليها وقال بعضهم لا بل يتوضأ ويبني و
يجوز أن يكون ابتداء الصلوة بالتيمم والبناء بالوضوء كما قلنا في جنب معه من الماء قدر ما يكفي لوضوئه
فإنه يتيمم ويصلي فإذا تيمم وتحرم للصلوة ثم سبقه الحدث يتوضأ بذلك الماء ويبني فهذه صلوة ابتداؤها
بالتيمم وانتهاؤها بالوضوء قال رحمه الله لكن هذا لا ينبغي في ذلك لأنه ليس فيه بناء القوي على الضعيف إذ
التيمم ههنا أقوى من الوضوء لأنه بدل الجنابة والوضوء لا بدل لها ولا بد من معنى آخر يعول الطهارة الحاصلة



بالتيمم مثل الطهارة الحاصلة بالوضوء بدليل جواز اقتداء المتوضي بالمتيمم عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله
ويؤيد هذا ما ذكره القاضي الإمام فخر الدين رحمه الله في فصل المسح من فتاواه ماسح الخف إذا أحدث في صلوته فانصرف
ليتوضأ ثم انقضت مدة مسحه قبل أن يتوضأ كان له أن يتوضأ ويغسل رجليه ويبني على صلوته كالمصلي بالتيمم إذا
أحدث في صلوته فانصرف ثم وجد ماء كان له أن يتوضأ ويبني على صلوته والفرق بين هذا وبين ما إذا وجد المتيمم
الماء في خلال صلوته حيث يستأنف الصلوة وههنا لا يلزمه الاستيناف وهو أن التيمم ينتقض بصفة الاستناد إلى ابتداء
وجوده وإصابة الماء لأنه يصير محدثاً بالحدث السابق إذ الإصابة ليست بحدث ولأن القدرة على الأصل حال قيام الخلف قبل
حصول المقصود بالخلف يبطل حكم الخلف وفي مسئلتنا لم ينتقض التيمم عند إصابة الماء بصفة الاستناد ولا سعاية بالحدث
الطاري على التيمم ولم توجد القدرة على الأصل حال قيام الخلف قبل حصول المقصود بالخلف وذكر في المحيط وإذا سبق المؤتم
الحدث في صلوة العيد في الجبانة فهذا على وجهين الأول إذا سبقه الحدث قبل الشروع في الصلوة وأنه على
وجهين أيضاً إن كان يرجو إدراك شيء من الصلوة مع الإمام لا يباح له التيمم والوجه الثاني إذا سبقه الحدث
بعد الشروع في الصلوة فهذا على وجهين أيضاً الأول أن يكون شروعه بالتيمم في هذا الوجه تيمم وبنى بلا خلاف
وإن كان شروعه بالوضوء إن كان يخاف زوال الشمس لو استعمل الوضوء يباح له التيمم بالإجماع وإن كان لا
يخاف زوال الشمس فإن كان يرجو إدراك الإمام قبل الفراغ لا يباح له التيمم بالإجماع وإن كان لا يرجو إدراك
الإمام قبل الفراغ تيمم وبنى عند أبي حنيفة رضي الله عنه وقالا يتوضأ ولا يتيمم لمشايخنا من قال هذا
اختلاف عصر وزمان وكان في زمن أبي حنيفة رحمه الله يصلي صلوة العيد في جبانة بعيدة من الكوفة بحيث لو
انصرف الرجل إلى بيته ليتوضأ زالت الشمس فكان خوف الفوت قائماً فأفتى على وفق زمانه وفي زمنهما
كان يصلي صلوة العيد في جبانة قريبة بحيث لو انصرف الرجل إلى بيته ليتوضأ لا يزول الشمس فلم يكن
خوف الفوت قائماً فأفتيا على وفق زمانهما وكان شمس الأئمة الحلواني وشمس الأئمة السرخسي رحمهما الله تعالى
يقولان في ديارنا لا يجوز التيمم لصلوة العيد لا ابتداء ولا بناء لأن الماء يحيط بمصلى العيد فيمكن التوضي
والبناء من غير خوف الفوت حتى لو خيف الفوت يجوز التيمم ومنهم من قال هذا اختلاف حجة و
برهان قال أبو بكر الإسكاف رحمه الله هذه المسئلة بناء على أن من شرع في صلوة العيد ثم أفسدها
لا قضاء عليه عند أبي حنيفة رضي الله عنه فكان يفوته الصلوة على أصله لا إلى بدل فلذلك جاز التيمم وعندهما يلزمه
القضاء فلا يفوته لا إلى بدل فلا يجوز له التيمم وقبل الشروع أو إقامة الأداء لا يلزمه القضاء بالإجماع فكان الفوات
لا إلى بدل فيجوز له التيمم وغيره من المشايخ جعل هذا اختلافاً مبتدأ **قوله** والمسافر إذا نسي الماء
قيد بالنسيان لأن في الظن لا يجوز التيمم بالإجماع ويعيد الصلوة **قوله** أو وضعه غيره بأمره قيد
به لأنه لو وضعه غيره وهو لا يعلم به جاز التيمم اتفاقاً وعن محمد رحمه الله في رواية الأصول أنه على الاختلاف
أيضاً وإليه أشار في كتاب الصلوة حيث قال مسافر تيمم وفي رحله ماء وهو لا يعلم به وهذا شامل لسبق العلم

بالماء وعدمه وهو اختيار شمس الائمة الحلواني رحمه الله لانه انما لا يعذر عند ابي يوسف رحمه الله
لتقصيره في البحث عن ادنى موضع منه وهو رحله وهذا المعنى لا يتغير بسبق العلم فان قيل النسيان
لا يخرج صاحب الماء عن كونه واجدا له كما لا يخرج صاحب المال في التكفير اذا كفر بالصوم واشتراط عدم
الوجود مساو في الفصلين قلت ان عدم الاجزاء في مسئلة التكفير قول ابي يوسف وحده فعلى ذلك
يسقط الاعتراض ولئن سلمنا انه قول الكل وهو الظاهر فنقول المراد من الوجود في آية التيمم القدرة
والمراد في التكفير عدم كون المال في الملك لا القدرة الموجودة ولهذا لو عرض المال على المكفر اقراضا او هبة
لم يتبدل كفه بالصوم اجزاه وعرض الماء في فصل التيمم مانع ولو وضع الماء بنفسه ولكن وقع عنده انه
فني الماء لا يجزيه التيمم بالاجماع ولو كان الماء في اناء على ظهره او معلقا في عنقه او موضوعا بين يديه فنسيه
وتيمم لا يجزيه التيمم بالاجماع لانه نسي ما لا ينسى فلا يعتبر نسيانه وان كان الماء معلقا عن الاكاف فان كان راكبا
والماء في مؤخرة الرحل يجزيه عندهما وان كان سائقا فان كان الماء في مقدم الرحل يجزيه عندهما وان
كان في مؤخره لا يجزيه بالاجماع كذا ذكره الامام المحبوبي رحمه الله في الجامع الصغير **قوله**
وليس على المتيمم طلب الماء وعند الشافعي لا يجوز التيمم قبل الطلب في الفلوات لان عدم الوجود لا يكون
بدون الطلب قال الله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما لكنا نقول قد يكون بدون الطلب
كما لو وجد قال عليه السلام من وجد لقطة فليعرفها فقد سماه واجدا وان لم يوجد الطلب **قوله**
لانه واجد للماء نظرا الى الدليل لان غالب الرأي كالمتحقق في حق وجوب العمل ولهذا اوجب العمل
باخبار الآحاد والاقيسة والآي المأولة والمخصوصة والبينات فان قيل لو كان غالب الرأي
كالمتحقق هنا لوجب ان يؤخر اذا غلب على ظنه انه يجد الماء في آخر الوقت قلنا عن ابي حنيفة
وابي يوسف ان التأخير حتم ولان غلبة الظن ثم انه سيصير بقرب الماء وهنا غلبة ظنه انه بقرب
الماء **قوله** وان كان مع رفيقه ماء طلبه وعن ابي نصر الصفار انما يجب السؤال في غير موضع
عزة الماء وقيل ان غلب على ظنه الاعطاء وجب السؤال والا فلا وما تحمله الحجاج من ماء زمزم
للعطية يمنع جواز التيمم وما يذكر من الحيلة انه يهبه لرفيقه ثم يستودعه اياه فليس بشيء لانه قادر على
استرداده بالرجوع في الهبة **قوله** وعنده ثمنه وفي بعض المواضع اذا باعه بمثل القيمة او بغبن يسير
ومعه مال زائد على ما يحتاج اليه في الزاد بمقدار ثمن الماء لا يتيمم بل يشتري الماء **قوله**
ولا يلزمه تحمل الغبن الفاحش وقال الحسن البصري رضي الله عنه يلزمه الشري بجميع ماله وهذا
القول غير مأخوذ به وقدر الغبن الفاحش في النوادر بضعف الثمن وقال بعضهم
الغبن الفاحش ما لا يدخل تحت تقويم المقومين كذا في المبسوط والمحيط وقيمة الماء يعتبر في اقرب
المواضع من الموضع الذي يعز فيه الماء كذا في فتاوى قاضيخان **قوله** رحمه الله عليه

باب المسح

## باب المسح على الخفين

المسح على الخفين جائز بالسنة اي ثابت بالسنة انما قال جائز لان الغسل افضل لانه ابعد من مظنة الخلاف
وانما قال بالسنة لانها يتناول القول والفعل وقد ورد في كتاب المسح حكاية
فعله ورواية قوله فلهذا اطلق لفظ السنة دون لفظ الحديث وانه لا يتناول الا القول
لما انه قال بعضهم ثبت بالكتاب على قراءة الخفض وهو غير جائز عند الجمهور بدلالة قوله الى
الكعبين لان المسح غير مقيد بهذا بالاجماع والصحيح ان جوازه ثبت بالسنة المشهورة عن
رسول الله عليه الصلوة والسلام قولا وفعلا **قوله** والاخبار فيه مستفيضة
وذلك من حيث الفعل والقول اما الفعل فقد روى المسح ابو بكر وعمر والعبادلة الثلاثة
والمغيرة بن شعبة وصفوان بن حزن وسعد بن ابي وقاص وجرير بن عبد الله البجلي وسليمان ابن بريدة
والبراء بن عازب وابو بردة وجابر وعمرو بن حزم وابو موسى الاشعري وثوبان وعمرو بن امية
الضمري وبلال وسلمان وابو ايوب وحذيفة وعائشة وام سعيد الانصارية رضوان
الله عليهم اجمعين واما القول فمنها ما روى عمر وعلي وصفوان بن عسال وخزيمة بن ثابت
وعن ابن مالك وعائشة رضي الله عنهم انه قال يمسح المقيم يوما وليلة والمسافر
ثلثة ايام ولياليها وقال المغيرة بن شعبة توضأ رسول الله صلى الله عليه وسلم
في سفر وكنت اصب الماء عليه وعليه جبة شامية ضيقة الكمين فاخرج يديه من
تحت ذيله ومسح على خفيه فقلت يا رسول الله نسيت غسل القدمين فقال
عليه السلام بهذا امرني ربي عز وجل ولكثرة الاخبار فيه قال ابو حنيفة رضي الله
عنه ما قلت بالمسح على الخفين حتى جاءني فيه مثل ضوء النهار وقال ابو يوسف
رحمه الله خبر المسح يجوز نسخ الكتاب به لشهرته وقال الكرخي رحمه الله اخاف
الكفر على من لم ير المسح على الخفين لان الآثار التي جاءت فيه في حيز التواتر و
قال شيخ الاسلام رحمه الله والدليل على ان من لم ير المسح على الخفين كان
ضالا ما روي ان ابا حنيفة رضي الله عنه سئل عن مذهب اهل السنة والجماعة فقال
هو ان تفضل الشيخين يعني ابا بكر وعمر على سائر الصحابة رضي الله عنهم وان تحب الختنين
عثمان وعليا وان ترى المسح على الخفين اخذه من قول انس بن مالك رضي الله عنه
ان من السنة ان تفضل الشيخين وتحب الختنين وترى المسح على الخفين روي ان قتادة
رضي الله عنه لما قدم الكوفة دخل عليه ابو حنيفة رضي الله عنه وهو فتى فقال قتادة
من اين انت قال من الكوفة فقال انت من القوم الذين اتخذوا دينهم شيعا قال لا

ولكني افضل الشيخين واحب الختنين وارى الصلاة خلف كل بر وفاجر ولا اكفر
احدا بذنب ولا اخرج احدا من الاسلام الا من الوجه الذي دخل واري المسح
على الخفين فقال له قتادة اصبت فالزم ثلث مرات قوله الا من الوجه الذي
دخل يعني دخل في الاسلام بالشهادة فلا يحكم بخروجه عن الاسلام الا بجحودها
قوله لكن من رآه ثم لم يمسح اخذا بالعزيمة كان ماجورا افضل هذه الرواية ماخوذة
على المصنف لما عرف في اصول الفقه ان هذه رخصة اسقاط فينبغي ان لا يثاب باتيان
العزيمة اذ لا تبقى العزيمة مشروعة اذا كانت الرخصة للاسقاط كما في قصر الصلوة واجيب
عنه بان العزيمة لم تبق مشروعة ما دام متخففا واما اذا انزع خفيه او احدهما والنزع مشروع
له لما لم يبق المسح مشروعا فصار الوظيفة هي الغسل فاذا غسل رجليه صار آخذا بالعزيمة
وهي مشروعة وقت الغسل فيثاب لذلك قوله موجب للوضوء احترز به عن
الجنابة واسند الموجبية الى الحدث مجازا على ما مر قوله كالمستحاضة اذا
لبست على السيلان او سال بعد الوضوء قبل اللبس يمسح في الوقت لا بعد خروجه
لان انتقاض الوضوء عند خروج الوقت بالحدث السابق فتبين انها لبست الخف بلا
الطهارة وهذا لان الاستناد يظهر في الاحكام القائمة وجواز المسح منها فظهر ان اللبس
حصل مع الحدث في حق هذا الحكم بخلاف ما اذا كانت الدم منقطعة وقت الوضوء واللبس
لان هناك يستند الى سيلان متاخر عن اللبس فلا يظهر ان اللبس حصل
مع الحدث فان قيل لو استند الانتقاض بخروج الوقت لما وجب عليها القضاء
اذا شرعت في التطوع ثم خرج الوقت لانه ظهر ان الشروع حصل
مع الحدث قلنا الثابت بالاستناد ثابت من وجه دون وجه

لانه بين الظهور والاقتصار

لانه بين الظهور والاقتصار لان انتقاض الوضوء بحكم الحدث والحدث وجد في تلك الحالة فهذا يقتضي ... 
محدثة في الحال فجعلناه ظهورا من وجه اقتصارا من وجه ولو كان ظهورا من كل وجه لما جاز المسح ولما وجب القضاء
ولو كان اقتصارا من كل وجه لجاز المسح ولوجب القضاء فقلنا لا يجوز المسح ويجب القضاء اخذا بالاحتياط في كل
فصل قوله اذا لبسهما على طهارة كاملة لا يعتبر اشتراط الكمال وقت اللبس بل وقت الحدث ولكن ذكر
اللبس واراد به بقاءه لان للدوام فيما يستدام حكم الابتداء قال الله تعالى فلا تقعدوا بعد الذكرى مع القوم
الظالمين سمى دوام القعود قعودا قوله وهو المذهب عندنا احتراز عن قول الشافعي رح فانه يشترط كمال
الطهارة وقت اللبس وما ذكر من سبب اختلاف المذهب بقوله حتى لو غسل رجليه ولبس خفيه ثم اكمل الطهارة
الخ لا يصلح سببا لما ذكر من اشتراط اللبس على طهارة كاملة فان عدم جواز المسح مما يمكن ان يكون عنده باعتبار
ترك الترتيب في الوضوء لا باعتبار اشتراط الطهارة الكاملة وقت اللبس وانما يظهر ثمرة الاختلاف فيما ذكره
في المبسوط ولو توضأ وغسل احدى رجليه ولبس الخف ثم غسل الرجل الاخرى ولبس ثم احدث جاز له المسح عندنا
وقال الشافعي رح ان لم ينزع الخف الاول لا يجوز له المسح وان نزعه ثم لبسه جاز المسح لان الشرط ان يكون لبسه
بعد اكمال الطهارة ولكنا نقول بهذا الاشتغال بما لا يفيد بان نزع ثم لبس من غير ان يلزمه فيه غسل وهو ... 
الحكمة فلا يجوز اشتراطه قوله ويجوز للمقيم يوما وليلة وللمسافر ثلثة ايام ولياليها قال شيخ الاسلام رح
في مبسوطه وقال مالك رح بان مدة المسح في حق المسافر غير موقتة بل يمسح عليهما كم شاء اذا لبسهما على الطهارة وجعل
هذا القول الامام السرخسي رح قول الحسن البصري رح وقال كان الحسن البصري رح يقول المسح مؤبد للمسافر ثم
قال وكان مالك رح يقول لا يمسح المقيم اصلا ويمسح المسافر ما بدا له واحتج من ادعى التابيد للمسافر بحديث
عمار بن ياسر قال قلت يا رسول الله امسح على الخفين يوما قال نعم فقلت يومين قال نعم حتى انتهيت الى
سبعة ايام فقال اذا كنت في السفر فامسح ما بدا لك وتاويله عندنا بان مراده عليه السلام بيان ان المسح مؤبد غير منسوخ
لا ان لا ينزع خفيه في مدة للمدة والاخبار المشهورة لا تترك بهذا الشاذ وعامة العلماء احتجوا بما روي
عن صفوان بن عسال المرادي رضي الله عنه قال اتيت رسول الله عليه السلام فقال لي ما جاءك فقلت طلب العلم فقال عليه السلام
ان الملائكة تضع اجنحتها لطالب العلم رضا بما يصنع فقلت اذا جئت فاسال قال فسالته عن المسح على الخفين
قال للمقيم يوم وليلة وللمسافر ثلثة ايام ولياليها كذا في مبسوط شيخ الاسلام رح قوله وابتداؤها
عقيب الحدث هذا مذهب عامة العلماء وعند البعض عن وقت اللبس وعند البعض عن وقت المسح وفي شرح
الزاهدي للقدوري قلت والمقيم في مدة مسحه قد لا يتمكن الا من اربع صلوات وقتية بالمسح كمن توضأ
ولبس خفيه قبل الفجر فلما طلع صلى الفجر وقعد قدر التشهد فاحدث لا يمكنه ان يصلي من الغد على هيئة الاولى
لاعتراض ظهور الحدث في آخر صلوة هكذا ورد مطلقا وقد يصلي خمسا وقد يصلي بالمسح ستا كمن اخر الصلوة
الى آخر الوقت ثم احدث توضأ ومسح وصلى الظهر في آخر وقته ثم صلى الظهر من الغد في اوله وقد يصلي على هذا الوجه

سبعا على الاختلاف **قوله** والمسح على ظاهرهما وقال الشافعي رح المسح على ظاهر الخف فرض وعلى باطنه
قال الامام السرخسي رح في المبسوط ومسح الخف مرة واحدة وقال عطاء رح ثلثا كالغسل ولنا حديث المغيرة بن شعبة
قال كاني انظر الى اثر المسح على ظهر خف رسول الله صلعم خطوطا بالاصابع وانما يبقى الخطوط اذا لم يمسح الا مرة واحدة وفي
فتاوى قاضي خان رح صورة المسح على الخفين ان تضع اصابع يده اليمنى على مقدم خفه الايمن وتضع اصابع يده اليسرى
على مقدم خفه الايسر ويمدهما الى الساق فوق الكعبين ويفرج بين اصابعه وان بدأ من اصل الساق ومد الى الاصابع
جاز **قوله** ولا يجوز المسح على خف فيه خرق كثير روي بالثاء المنقوطة بالثلاث الفوقية وبالباء المنقوطة
بالواحدة التحتية ولكن **قوله** فيما بعد وان كان اقل من ذلك جاز يدل على ان الرواية هي الاولى اذ لو كانت
الرواية الثانية لقيل اصغر من ذلك جاز والتفاوت بينهما ان الاول يستعمل في الكمية المنفصلة والثاني في المتصلة
وفي هذا اشارة الى ان الخروق يجمع في خف واحد ثم فيها مذاهب اربعة عندنا الفصل بين الخرق القليل والكثير
وهو استحسان وقال زفر رح والشافعي رح قليله وكثيره سواء في منع جواز المسح بعد ان يرى شيء من الرجل وهو
قياس وقال سفيان الثوري رح بمقابلته قليله وكثيره لا يمنع جواز المسح بعد ان يطلق عليه اسم الخف وقال الاوزاعي رح
يغسل ما ظهر من القدم ويمسح ما لم يظهر كذا في مبسوط شيخ الاسلام رح **قوله** من اصابع الرجل اعتبر
في الخرق اصابع الرجل لان الخرق يمنع قطع السفر وتتابع المشي وانه فعل الرجل واما فعل المسح يتأدى
باليد والرجل محله والفعل يضاف الى الفاعل لا الى المحل ولهذا اعتبر في المسح اصابع اليد وفي الخرق اصابع الرجل
وانما اعتبر الكرخي رح اصابع الرجل في حق المسح لان المسح يقع عليه وهو اكثر الممسوح فاعطي له حكم الكل وفي
الايضاح مقدار مسح الخف عند الشافعي رح ادنى ما يطلق عليه اسم المسح والكلام فيه كالكلام في مسح الرأس **قوله**
اصغرها هو الصحيح ذكر الامام ظهير الدين رح في فتاواه وقال شمس الائمة الحلواني رح المعتبر في الخرق اكبر الاصابع اذا كان
الخرق عند اكبر الاصابع وان كان عند اصغر الاصابع يعتبر اصغر الاصابع **قوله** لان الاصل في القدم هو
الاصابع ولهذا قالوا بان من قطع اصابع رجل انسان فانه يلزمه جميع الدية **قوله** ولا يعتبر بدخول الانامل
وذكر في المحيط اذا كان يبدو قدر ثلاثة انامل من اصابع الرجل هل يمنع جواز المسح قال بعضهم يمنع واليه مال
شمس الائمة السرخسي رح وقال بعضهم لا يمنع ويشترط ان يبدو قدر ثلاثة اصابع بكمالها واليه مال شمس الائمة الحلواني رح
وهو الاصح وقال فيه ايضا ثم الخرق الكثير انما يمنع جواز المسح اذا كان منفرجا يرى ما تحته فاما اذا كان لا يرى ما تحته
بان كان الخف صلبا الا انه لو دخل فيه الاصابع يدخل فيه ثلثة اصابع لا يمنع جواز المسح وان كان يبدو
قدر ثلاثة اصابع حالة المشي لا حالة وضع القدم على الارض يمنع جواز المسح لان الخف يلبس للمشي **قوله**
ولا يجوز المسح على الخفين لمن وجب عليه الغسل لحديث صفوان قال الامام نجم الدين الزاهدي رح في شرحه
للقدوري سألت استاذي شيخ الاسلام نجم الائمة البخاري رح عن صورته فقال توضأ ولبس خفيه ثم اجنب
ليس له ان يشد خفيه فوق الكعبين ثم يغتسل ويمسح وقد يذكر بهذا ما ذكر محمد رح في الاصل ان المسافر توضأ
ولبس خفيه ثم اجنب وعنده من الماء ما يكفي للوضوء تيمم وصلى فان احدث وعنده ذلك الماء لزمه غسل رجليه
ولا يجوز المسح لان الجنابة حلت بالقدم وما يذكر بعضهم من مرور الماء على الاكثر لا يجدي ليس بصحيح لان الجنابة
لا يعود على الاصح لكن تيمم ويتوضأ بما لا يغسل به **قوله** وكذا باكثر القدم هو الصحيح لان للاكثر
حكم الكل هذا هو المروي عن ابي حنيفة رح فانه قال لا ينتقض المسح حتى يخرج اكثر القدمين من مكانه
وهو قول الحسن بن زياد رح وقال في الاملاء اذا خرج نصف القدم الى الساق يبطل المسح فكان عليه
غسل الرجلين وقال بعضهم اذا كان بحال يمكنه المشي مع ذلك القدر من النزع فانه يجزيه المسح واذا لم
يمكنه المشي لا يجوز واذا لم يخرج القدمين الى الساقين ولكن زالا عن مكانهما وارتفعت العقب اذا بقي
في الخف من الرجل مقدار ثلثة اصابع فانه يجزيه المسح هكذا روى ابن سماعة عن محمد رح وروي عن ابي يوسف رح
اذا اخرج اكثر العقب من موضعه الى الساق فانه يبطل المسح كذا في مبسوط شيخ الاسلام رح وذكر
في المحيط اذا كان صدر القدم في موضعه والعقب يخرج ويدخل لا ينتقض مسحه وكذا لو كان الخف
واسعا اذا رفع القدم يرتفع القدم حتى يخرج العقب واذا وضع القدم عاد العقب الى موضعه
لا ينتقض ذكره ابو علي الدقاق رح ومن ابتداء المسح وهو مقيم هذا على ثلاثة اوجه في وجه يتحول مدته الى
مدة السفر بالاتفاق وهو ما اذا سافر قبل ان ينتقض الطهارة التي لبس عليها الخفين وانتقضت طهارته
وهو مسافر وفي وجه لا يتحول الى مدة السفر بالاتفاق وهو ما اذا سافر بعدما احدث واستكمل مدة المقيم
وفي وجه اختلفوا فيه وهو ما اذا سافر بعدما احدث قبل استكمال مدة المقيم عندنا يتحول مدته الى مدة
السفر وعند الشافعي رح لا يتحول كذا في شرح الطحاوي وجه قول الشافعي رح ان المسح عبادة
فاذا شرع فيها على حكم الاقامة لم تتغير بالسفر كالصوم يشرع فيه ثم يسافر وكالصلوة يشرع فيها في
سفينة في المصر ثم تسير ويصير مسافرا في صلوته لان حال الاقامة حال عزيمة وحال السفر حال رخصة
فاذا اجتمعا في عبادة غلبت العزيمة الرخصة وانا نقول انه سافر والمدة باقية فيتغير الى مدة السفر
قياسا على ما لم يكن احدث واحدث ولم يمسح فانه يتغير الى مدة السفر وهذا لان المسحات في المدة
كصلوة يوم وليلة وصيام شهر بدلالة ان بعضها لا يبطل ببعض وفساد اول المسحات لا يوجب
فساد اولها فانعقاد حكم الاقامة لاولها لا يمنع انعقاد حكم السفر لاواخرها كمن سافر آخر اليوم
او اخر رمضان يسقط عنه شطر باقي الصلوة وباقي الصيام وهذا لانه لما جاز ان يفصل بعضه عن
بعض فسادا فكذا جاز تغيرا وليس كالصوم والصلوة لان الصلوة الواحدة والصوم الواحد
لا يتجزى فاعتبار الاقامة في اوله لا يبيح الفطر واعتبار السفر في آخره يبيح فيترجح جانب الحرمة وكذلك
في الصلوة حيث يترجح جانب الاقامة للاحتياط لانها لا يتجزى فيغلب جانب التكميل **قوله**
ومن لبس الجرموق فوق الخف انما يجوز المسح على الجرموقين اذا لبسهما فوق الخفين قبل ان يحدث

فاما اذا احدث ومسح بالخف لم يمسح على الجرموق لان حكم المسح استقر في الخف فصار من اعضاء الوضوء
كما فيصير الجرموق بدلا عنه وكذا لو احدث بعد لبس الخف لما ذكر في الكتاب ثم لو مسح على الجرموقين
ثم نزع احدهما مسح على الخف الظاهر وعلى الجرموق الثاني وفي بعض روايات الاصل قال ينزع الجرموق
الباقي ويمسح على الخفين وقال زفر رح يمسح على الخف الذي نزع الجرموق منه وليس عليه في الآخر شيء لان
الاستتار باق وكان الفرض المسح فيزول المسح بعد ما زال الخلاف لا اذا خلع احد خفيه وجب ما ذكر في
بعض النسخ ان نزع احد الجرموقين كنزعهما كان خلع احد الخفين كخلعهما ووجه الظاهر انه في الابتداء
لو لبس الجرموق على احد الخفين كان له ان يمسح عليه وعلى الخف الباقي فكذلك اذا نزع احد الجرموقين الا ان حكم
الطهارة في الرجلين لا يحتمل التجزي فاذا انتقض في احدهما بنزع الجرموق ينتقض في الآخر فلهذا المسح على الخف
الظاهر وعلى الجرموق الباقي كذا في المبسوط **قوله** لانه تبع للخف استعمالا اي من حيث المشي والقيام
والقعود والانخفاض والارتفاع فانه ابدا دار الخف باستعمال اللابس في هذه الوجوه يدور معه الجرموق
فكان تبعا للخف في الاستعمال وكذلك في الفرض فان الخف كما هو وقاية للرجل كان تبعا لها فكذلك
الجرموق وقاية للخف كان تبعا له وكلاهما تبع للرجل وكذلك في غرض الاستدفاء ودفع الاذى عن الرجل
كلاهما تبع للرجل فلا يزد الجرموق بحكم على حدة **قوله** فصار كخف ذي طاقين فان قيل لو كان
الجرموق مع الخف بمنزلة خف ذي طاقين ينبغي ان لا يجب المسح على الخفين عند نزع الجرموقين كما في
ذي طاقين اذا مسح عليه ثم نزع احد طاقيه وكذا اذا مسح على خفيه ثم قشر جلد ظاهر الخفين وكذلك اذا
كان الخف مشعرا قلنا انما جعل الجرموق تبعا للخف من حيث الفرض والاستعمال لا من كل وجه
فان كل واحد اصل بنفسه فاعتبرت التبعية عند وجودهما وانما يكون ذلك عند قيام الممسوح على حاله
فاذا زال الممسوح فقد زالت التبعية حقيقة وحكما فيحل الحدث بما تحته فيجب اعادة المسح واما ذو الطاقين
فكل واحد منهما متصل بالآخر من كل وجه فيصير ان لحكم الاتصال كالشعر مع بشرة الرأس فكان المسح على
احد الطاقين مسحا على ما تحته من حيث الحكم فكان الممسوح على حاله كما وان زال الطاق الممسوح **قوله**
ولا يجوز المسح على الجوربين الا ان يكونا مجلدين او منعلين الجورب المجلد ما وضع الجلد على اعلاه واسفله
والمنعل بالتخفيف وسكون النون ما وضع على اسفله جلدة كالنعل للقدم **قوله** واذا كانا
ثخينين لا يشفان في المغرب شف الثوب اذا رق حتى رأيت ما وراءه ومنه اذا كانا ثخينين
لا يشفان وبين الشفوف تأكيد للثخانة واما ينشفان فخطأ قال العلامة صاحب النهاية وجدت
بخط الامام تاج الدين الزرنوجي يعني خطأ رواية لا لغة وذلك لانه ذكر في المغرب في باب
النون نشف الماء اخذه من ارض او غدير بخرقة من باب ضرب ومنه كان للنبي عليه السلام خرقة ينشف
بها اذا توضأ وبهذا صح قوله في غسل الميت ثم ينشفه بثوب اي ينشف ماءه حتى يجف **قوله**

وعنه انه رجع الى قولهما وعليه الفتوى في الكافي قال ابو حنيفة رح اولا لا يجوز المسح على الثخين لان مواظبة المشي فيه
غير ممكن فصار كالرقيق ولما مرض قال لعواده فعلت ما كنت منعت عنه فاستدلوا على رجوعه بجواز المسح
على الجوارب اللبدية وعن ابي حفص رح انه لا يجوز قالوا ولو شاهد ابو حنيفة رح صلابتها لافتى بالجواز وفي
زاد الفقهاء والصحيح من المذهب جواز المسح على الخفاف المتخذة من اللبود التركية **قوله** ولا يجوز المسح على
العمامة والقلنسوة وقال بعض اصحاب الحديث وقيل انه احد قولي الشافعي رح فانه يجوز احتج المخالف
بما روي عن النبي عليه السلام انه بعث سرية فامرهم ان يمسحوا على المشاوذ وهي العمائم والساخين وهي الخفاف
ودليل الحديث ان رسول الله عليه السلام خص به تلك السرية لعذر بهم فقد كان يخص بعض اصحابه باشياء كما اجاز لعبد
الرحمن لبس الحرير وخص خزيمة بشهادته وحده كذا في المبسوطين **قوله** ويجوز المسح على الجباير اذا كان يضره
المسح على الجراحة واما اذا كان لا يضره المسح على الجراحة لا يجوز المسح على الجباير وفي المحيط ذكر هذا القيد عن ابي علي
الحسن بن الخضر النسفي رح ثم قال كان يقول نفس الجراحة اذا كان لا يضره المسح يمسح على العصابة فان الناس عنه غافلون وفي الكافي يمسح على
العصابة كلها سواء كان تحته جراحة او لا لان العصابة لا يعصب على طرف الجراحة فحسب بل يدخل ما حول
الجراحة تحت العصابة فكان في مسح ما يوازي حول الجراحة ضرورة فلان يمسح على ما يوازي الجراحة وعلى ما يوازي حولها وفي
زاد الفقهاء وان كان يضره المسح ولا يضره الحل يمسح على الخرقة التي على الجراحة ويغسل حواليها وما تحت الخرقة
الزائدة هكذا فسره ابن زياد رح **قوله** ويكتفى بالمسح على الاكثر قال شيخ الاسلام في مبسوطه اذا مسح على
بعض الجباير دون البعض هل يجزيه ام لا لم يذكر هذا في ظاهر الرواية وقد ذكر في املاء الحسن بن زياد رح انه ان مسح
على الاكثر اجزأه وان مسح على النصف واقل منه لا يجزيه **قوله** ولا يتوقت لعدم التوقيف اي لعدم
الاعلام من الشارع اي لم يرد حديث في توقيت المسح على الجبيرة **قوله** والمسح عليها كالغسل لما تحتها ما
دام العذر باقيا حتى لو مسح على جبيرة احدى الرجلين لا يجوز المسح على خف الرجل الاخرى لئلا يكون جامعا بين الغسل
حكما وبين المسح ولذلك لم يبطل بالسقوط **قوله** لانه قدر على الاصل كالمتيمم وجد الماء في خلال الصلوة
وهذا بخلاف ما اذا صلى ركعة او ركعتين بالتحري ثم تبينت جهة الكعبة فانه يبني ولا يستقبل مع ان جهة التحري
بدل عن جهة الكعبة لان ذلك بطريق النسخ لا قبله لما ان اصله كان بطريق النسخ فيبقى في حق المتحري كذلك و
النسخ يظهر في حق القائم لا في حق الغائب فلذلك يبني ولا يستقبل والله اعلم **باب**

## الحيض والاستحاضة

الدماء المختصة بالنساء ثلثة حيض ونفاس واستحاضة فالحيض
دم ينفضه رحم امرأة سالمة عن داء وصغر والنفاس دم يعقب الولد والاستحاضة ما سواهما وقد جعلها
بعض المتاخرين اربعة اقسام هذه الثلثة والضائع قالوا والدم الضائع ما يراه قبل وقت البلوغ و
انما سموه ضائعا لمعنيين احدهما انه لا يترتب عليها احكام الاستحاضة من الوضوء والصلوة والصوم وغيرها والثاني
ان دم الاستحاضة يفسد دم الحيض بالشوب وهذا الدم لا يفسد حتى ان المراهقة اذا رأت قبل تمام تسع

سنين خمسة ايام وعقبها بعد تمام التسع ثمانية ايام وطهرت طهرا صحيحا كانت الثمانية عادة لها بالاجماع
ولو كان دم استحاضة لنقصت الثمانية قال مولانا نجم الدين الزاهدي رح لا فقه في هذا الخلاف فان
المتقدمين جعلوا الاستحاضة قسمين قسم يفسد دم الحيض ويغير احكامها اذا صادفت الاصل في وقتها وقسم
لا يفسد ولا يغير احكامها كدم الصغيرة والمعتوهة والمجنونة في وقته اما دم الحيض فان الدم لا يكون حيضا الا في
وقت مخصوص بلون مخصوص وقدر مخصوص وله احكام مخصوصة اما الوقت فمن تسع سنين على الاصح الى
الاياس والاياس يحصل بانقطاع الدم مدة لا يصلح لنصب العادة عند ستين سنة وعند اكثرهم الى
خمس وخمسين والفتوى في زماننا عند الخمسين وهو قول عائشة وسفيان الثوري وابن المبارك ومحمد بن
مقاتل الرازي رح وبه اخذ نصير بن يحيى وابو الليث وعز الدين الكندي السمرقندي **قوله** اقل الحيض
ثلاثة ايام ولياليها في شرح القدوري للزاهدي ثم هذه الايام والليالي معتبرة بالساعات حتى لو رأت
وطلع نصف قرص الشمس وانقطع في الرابع وقد طلع دون نصفه فليس بحيض فتوضأ وتقضي الصلوات
وان طلع تغتسل ولا تقضي وكذا المعتادة بخمس رات وقد طلع نصفه وانقطع في الحادي عشر و
قد طلع اكثره اغتسلت وقضت صلوات خمسة ايام لانها مستحاضة وكان ابو اسحاق الحافظ يقول
هذا في اقل الحيض واقل الطهر وفيما سواهما اذا كانت اخبرته المرأة بانها طهرت في الحادي عشر اخذها
بعشرة وفي العاشر بتسعة وفي الطهر مثله وما كان يتعرض للساعات وعليه الفتوى **قوله** وما تراه
المرأة من الحمرة والكدرة ذكر في النهاية واما الوانه فستة السواد والحمرة والصفرة والكدرة والخضرة
والتربية اما السواد فغير مشكل انه حيض لقوله عم دم الحيض اسود عبيط محتدم العبيط الطري المحتدم
شديد الحمرة الى السواد كانه نار يحتدم اي يلتهب والحمرة كذلك هو اللون الاصلي للدم الا انه عند غلبة
السوداء يضرب الى السواد وعند غلبة الصفراء يرق فيضرب الى الصفرة ويتبين ذلك لمن افتصد
والصفرة كذلك حيض فانها من الوان الدم اذا رق وقيل هي كصفرة السن او كصفرة التبن واما الكدرة
فلونها كلون الماء الكدر وهي حيض في قول ابي حنيفة ومحمد رح واما الخضرة فقد انكر بعض مشايخنا وجودها حتى قال
ابو نصر بن سلام رح حين سئل عن الخضرة كانها اكلت قصيلا على طريق الاستبعاد وذكر ابو علي الدقاق رح (جو كاسبنه)
الخضرة نوع من الكدرة والجواب فيها على الاختلاف الذي بينا واما التربية فهي ما يكون لونه كلون التراب
وهي نوع من الكدرة وقد روي عن ام عطية رضي الله عنها وكانت غزت مع رسول الله عم ثنتي عشرة غزوة
قالت كنا نعد التربية حيضا التربية على النسبة الى الترب بمعنى التراب وروي التريبة بوزن الترعية
وهي نوع خفي يسير اقل من صفرة وكدرة وقيل من الرية لانها على لونها وكل ذلك من الحيض لقوله عم
ويسألونك عن المحيض قل هو اذى وجميع هذه الالوان في حكم الاذى سواء وروي ان النساء كن
يبعثن الكراسف الى عائشة رضي الله عنها لتنظر اليها فاذا رأت الكدرة قالت لا حتى ترين القصة البيضاء الكرسف

الخرقة التي توضع في الفرج القصة اسم لشيء يشبه الجص وقيل اسم لشيء يشبه الخيط الابيض يخرج من قبل
النساء عند انتهاء الحيض كذا ذكر فخر الاسلام رح **قوله** والحيض يسقط عن الحائض الصلوة احكام
اثنا عشر اربعة مختصة بالحيض وهي انقضاء العدة والاستبراء والحكم ببلوغها والفصل بين طلاق السنة
وثمانية يشترك فيها الحيض والنفاس وهي ترك الصلوة لا الى قضاء وترك الصوم الى قضاء وحرمة الدخول
في المسجد وحرمة الطواف بالبيت وحرمة قراءة القرآن وحرمة مس المصحف وحرمة جماعها والثامن وجوب
الغسل عند انقطاع الحيض والاحكام السبعة تثبت ببروز الدم وذلك بمجاوزته موضع البكارة كذا في فوائد
الظهيرية وعند محمد انها اذا احست بالبروز يثبت حكم الحيض والنفاس اما حكم الاستحاضة فلا يثبت
ايضا الا بالبروز في ظاهر الرواية لا يثبت عند محمد رح حكم الحيض والنفاس ايضا الا بالبروز وثمرة الاختلاف
يظهر فيما اذا توضأت المرأة ووضعت الكرسف ثم احست ان الدم نزل من الرحم الى الكرسف
قبل غروب الشمس ثم رفعت الكرسف بعد غروب الشمس الصوم تام عندهما وعند محمد رح تقضي الصوم
ثم **قوله** يسقط عن الحائض الصلوة والاسقاط يقتضي سابقة الوجوب وقع على اختيار بعض
المشايخ منهم القاضي ابو زيد رح فانه ذكر في التقويم انه لا خلاف ان الآدمي يخلق وهو اهل لايجاب الحقوق
عليه كلها فانه يخلق وعليه عشر ارضه وخراجها بالاجماع وعليه الزكوة على قول اهل الحجاز وانما اختلفوا فيما سقط
عنه بعذر الصبي كما سقط عن الحائض الصلوة بعذر الحيض لا لانعدام الاهلية لاصل الايجاب عليها فان الصوم
لزمها بل لدفع الحرج **قوله** وتقضي الصوم لا يقال وجوب القضاء يقتضي سابقة وجوب الاداء فلما لم
يجب اداء لم يجب قضاء فكان ينبغي ان لا يجب قضاء الصوم ههنا حيث لم يجب اداء ولانا نقول هذا
نهايات في الاحكام فينتهي الى ما انتهى اليه الشرع على انا لا نسلم انه لم يجب اداء لما ذكرنا من رواية
التقويم وما ذكر فخر الاسلام رح في باب الامور المعترضة من قوله واما الحيض والنفاس فانهما لا يعدمان
اهلية بوجه لكن الطهارة عنهما شرط الصلوة وقد شرعت بصفة اليسر في فوت الشرط فوت الاداء وفي موضع
الحيض والنفاس ما يوجب الحرج في القضاء فلذلك وضع عنهما وقد جعلت الطهارة عنهما شرطا لصحة الصوم
ايضا بخلاف القياس فلم يتعد الى القضاء ولم يكن في قضائه حرج فلم يسقط اصله **قوله** وهو حجة على
الشافعي رح اذ هو يتمسك بقوله تعالى ولا جنبا الا عابري سبيل قلنا المراد المسافرون فيكون معناه الا
مسافرين فانه يباح لكم الصلوة قبل الاغتسال بالتيمم **قوله** ولا تطوف بالبيت فان قيل
لم خصه بالذكر وقد استفيد من قوله ولا يدخل المسجد قلنا لزيادة البيان بالتصريح او ليعلم انها اذا
حاضت بعد الدخول لا يطوف ايضا ولا يستفاد ذلك من قوله ولا يدخل المسجد وقال مولانا نجم الدين الزاهدي رح
وما علل به بعض الشارحين انها انما منع للحاجة الى الدخول في المسجد فضعيف فانها وان طافت خارج المسجد لا يجوز
مع جوازه للطاهر لان الطواف بالبيت كالصلوة قال عم الطواف بالبيت صلوة **قوله** ولا يأتيها زوجها

راعي الادب حيث ذكر بلفظ الكناية كما قال الله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن وفي المحيط لو قالت حضت وكذبها
الزوج وهو وطيها وان وطيها لا شئ عليه سوى التوبة وقيل ان كان في اول الحيض يستحب ان يتصدق بدينار
وفي آخره بنصفه وقال بعض الناس يجب وان استباحها فذلك يكفر بالاجماع **قوله** وهو حجة على الكرخي
في الحايض فانه يجوز للحايض قراءة القرآن دون الجنب قال لان الجنب قادر على تحصيل صفة الطهارة بالاغتسال
فيلزمه تقديمه على القراءة والحايض عاجزة عن ذلك فكان لها ان تقرأ وذكر الطحاوي رح انها انما يمنع عن قراءة
آية تامة ولا يمنع عن قراءة ما دونها لان المتعلق بالقرآن حكمان جواز الصلوة ومنع الحايض عن قراءته ثم في حق
احد الحكمين يفصل بين الآية وما دونها فكذا في حق الحكم الآخر ولكنا نقول الكل قرآن فيكون ممنوعا لكنا اخذنا بالاحتياط
في الصلوة والاحتياط في المنع منها وفي صلوة الجلابي قال ابو الليث لا بأس ان يقول الجنب الحمد لله رب العالمين شكرا
او بسم الله الرحمن الرحيم عند ابتداء امر تبركا وفي العيون الجنب اذا قرأ الفاتحة على سبيل الدعاء او شيئا من
الآيات التي فيها معنى الدعاء لا بأس به وهذا اشارة الى انه يعتبر بقصد حكمها كذا ذكره التمرتاشي رح وذكر ايضا وامه
قراءة الآية ان كانت طويلة فظاهرة وان كانت قصيرة يجري مثلها على اللسان من غير قصد كقوله ثم نظر وقوله
لم يلد ولم يولد واذا حاضت المعلمة فينبغي لها ان يتعلم القرآن كلمة كلمة وتقطع بين الكلمتين على قول الكرخي وعلى
قول الطحاوي يتعلم نصف آية وتقطع ثم يتعلم نصف آية ولا يكره لها التهجي بالقرآن وكذا لا يكره قراءة دعاء
القنوت اللهم انا نستعينك كذا في المحيط **قوله** وليس لهم مس المصحف الا بغلافه وكذلك ليس لهم مس اللوح المكتوب
عليه آية تامة لقوله تعالى لا يمسه الا المطهرون وهذا ان قيل تأويله لا ينزله الا السفرة الكرام البررة فظاهره يقتضي منع
غير الطاهر من مسه كذا في المبسوط **قوله** وغلافه ما يكون متجافيا عنه دون ما هو متصل به كالجلد المشرز هو الصحيح
وفي المحيط والغلاف هو الجلد الذي عليه في اصح القولين وقيل هو المنفصل كالخريطة اختلفوا فيما اذا كان المصحف
مجلدا فمنهم من قال لا بأس بأخذه لان المس يلاقي جلده وقال شمس الائمة الحلواني رح الاصح انه يمنع منه اذا كان الجلد متصلا
لان الجلد متصل به فكان تبعا كذا ذكره الامام المحبوبي رح وقيل المكروه مس المكتوب لا مواضع البياض
ذكره الامام التمرتاشي رح ولا بأس بكتابة القرآن اذا كان الصحيفة او اللوح على الارض او الوسادة عندهما
ولو تمضمض الجنب وغسل يديه روي عن ابي حنيفة رح انه لا بأس ان يقرأ القرآن او يمسه قال العلامة نجم
الدين الزاهدي رح ورأيت جواب استاذي نجم الائمة البخاري رح في الفتوى انه لا بأس به واختلفوا في مس المصحف
بما عدا اعضاء الوضوء الطهارة وبما غسل من الاعضاء قبل اكمال الوضوء والمنع اصح **قوله** ويكره مسه
بالكم هو الصحيح وفي المحيط قال بعض مشايخنا يكره للحايض مس المصحف بالكم وعامتهم على انه لا يكره وفي الجامع الصغير
للامام التمرتاشي رح وقيل لو مسه بالكم جاز وعن محمد رح فيه روايتان واما قال في الكتاب هو الصحيح لان الكم تبع
للحامل الا ترى انه لو بسط كمه على النجاسة وسجد عليه لا يجوز وكذا لو قام متخففا او متنعلا على النجاسة وكذا لو حلف
لا يجلس على الارض وجلس على ثيابه على الارض يحنث وفي الايضاح يمنع الكافر عن مسه عند ابي يوسف رح

وفي الفوائد الظهيرية النظر الى المصحف لا يكره للجنب والحايض لان الجنابة لا تحل العين الا ترى انه لا يفترض
ايصال الماء اليها وقالوا لا بأس بان يحمل خرجا فيه مصحف وقال بعضهم يكره وزاد بعضهم فيه ايضاحا قال يكره
اخذ خاتم الابل التي عليها المصحف ولكن ما قالوه بعيد حتى لو اجنب الحاج في المفازة لا يلزمه ان يلقي هميان
الدنانير التي كتب عليها اسم الله كذا ذكره الامام المحبوبي رح **قوله** ولا بأس بدفع المصحف الى الصبيان
كذا ذكره الامام المحبوبي رح فقال واما مس الصبيان المصاحف والالواح في الكتب وغيره فلا بأس به
لانهم لا يخاطبون بالطهارة وان امروا به تخلقا واعتيادا ثم قال ولا يقال البالغ مخاطب بان لا يدفع
المصحف مع العلم بحاله كما يخاطب بان لا يسقيه الخمر ولا يلبس الحرير وهذا لان حكم مس المصحف مع
الحدث اخف من حكم شرب الخمر ولبس الحرير مع التعلق بالامر الديني وهو حفظ القرآن وذكر فخر الاسلام رح
في الجامع الصغير ومن مشايخنا من كره تعليم الصبي بان يدفع اليه مصحف ولوح عليه كلام الله تعالى وعن هذا
القول احترز في الكتاب بقوله هو الصحيح **قوله** واذا انقطع دم الحيض لاقل من عشرة ايام لم يحل
وطيها حتى تغتسل اراد به الانقطاع على راس العادة بدليل ما ذكر بعده ولو كان انقطع الدم دون عادتها فوق
الثلث الخ وفي المحيط وان كانت معتادة وانقطع الدم فيما دون العادة ولكن بعد ما مضى ثلثة ايام واغتسلت
او مضى عليها الوقت كره للزوج قربانها وكره لها التزوج بزوج آخر حتى يأتي عادتها وتغتسل ولو كانت ايام
حيضها دون العشرة فانقطع الدم على راس عادتها اخرت الاغتسال الى آخر الوقت قال الفقيه ابو جعفر رح
تأخير الاغتسال في هذه الصورة على سبيل الاستحباب دون الايجاب وفيما اذا انقطع الدم فيما دون عادتها
فتأخير الاغتسال بطريق الايجاب **قوله** وان انقطع الدم لعشرة ايام حل وطيها قبل الغسل وحل
الوطي هنا ليس بمتوقف على انقطاع الدم لكن ذكره بمقابلة قوله اولا واذا انقطع دم الحيض لاقل من عشرة ايام
او خرج مخرج العادة وفي هذه الصورة يستحب ان لا يقربها قبل الاغتسال لما ذكر في الكتاب ولان الحايض
بعد عشرة ايام كالتي صارت جنبا والحكم فيها هكذا ذكر في المستصفى ولا يشترط ههنا تمكن الاغتسال والتحريمة
في الوقت لوجوب الصلوة ويشترط في الصورة الاولى نص على ذلك في المبسوط ثم حل القربان قبل الاغتسال
عند الانقطاع لتمام العشرة مذهبنا خلافا لزفر والشافعي رح فانهما يشترطان الاغتسال في الصورتين قال
مشايخنا رح زمان الغسل من الطهر في حق صاحبة العشرة ومن الحيض فيما دونها ولكن ما قالوا في حق القربان
وانقطاع الرجعة وجواز التزوج بزوج آخر لا في حق جميع الاحكام الا ترى انها اذا طهرت عند غيبوبة الشفق
ثم اغتسلت عند الفجر الكاذب ثم رأت الدم في الليلة السادسة عشر بعد زوال الشفق وهو طهر تام
بالاجماع وان لم يتم خمسة عشر من وقت الاغتسال وحكي ان خلف بن ايوب ارسل ابنه من بلخ الى بغداد
للتعلم وانفق عليه خمسين الف درهم فلما رجع فقال له ما تعلمت قال تعلمت هذه المسئلة ان زمان الغسل
من الطهر في حق صاحبة العشرة ومن الحيض فيما دونها فقال والله ما ضيعت سفرك **قوله** والطهر اذا تخلل

روى محمد رحمه الله عن ابي حنيفة رحمه الله ان الشرط ان يكون الدم محيطا بطرفي العشرة واذا كان كذلك لم يكن المتخلل فاصلا بين الدمين والا كان فاصلا وعلى هذه الرواية لا يجوز بداية الحيض ولا ختمه بالطهر قال لان الطهر المتخلل ضد الحيض ولا يبدأ الشيء بما يضاده ولا يختتم به ولكن المتخلل بين الطرفين يجعل تبعا لهما كما قلنا في باب الزكوة وبيان هذا من المسائل مبتداة رأت يوما دما وثمانية طهرا ويوما دما فالعشرة كلها دم لاحاطة الدم بطرفي العشرة ولو رأت يوما دما وتسعة طهرا ويوما دما لم يكن شيء منه حيضا كذا في المبسوط قوله وعن ابي يوسف رحمه الله الخ الاصل عند ابي يوسف رحمه الله وهو قول ابي حنيفة رحمه الله آخرا ان الطهر المتخلل بين الدمين اذا كان اقل من خمسة عشر يوما لا يصير فاصلا بل يجعل كالدم المتوالي ومن اصله انه يجوز بداية الحيض بالطهر ويجوز ختمه به بشرط ان يكون قبله دم وبعده دم وان كان بعده دم ولم يكن قبله دم يجوز ختم الحيض بالطهر ولا يجوز بدايته به وان كان قبله دم ولم يكن بعده دم يجوز بداية الحيض بالطهر ولا يجوز ختمه به ومن اصله انه يجعل ما هو طهر كله حيضا باحاطة الدمين به ووجهه في ذلك ان الطهر الذي هو دون خمسة عشر لا يصلح للفصل بين الحيضتين فكذلك للفصل بين الدمين لان اقل مدة الطهر الصحيح خمسة عشر يوما فما دونه فاسد وبين صفة الصحة والفساد منافاة والفاسد لا يتعلق به احكام الصحيح شرعا فكان كالدم المتوالي وبيانه من المسائل مبتداة رأت يوما دما واربعة عشر طهرا ويوما دما فالعشرة من اول ما رأت عنده حيض يحكم ببلوغها به وكذلك اذا رأت يوما دما وتسعة طهرا ويوما دما وعند محمد رحمه الله لا يكون شيء منه حيضا واحتج محمد رحمه الله بان الدم المرئي في اليوم الحادي عشر لما كان استحاضة كان بمنزلة الرعاف فلو جاز ان يجعل ايام الطهر حيضا بالدم الذي هو ليس بحيض لجاز بالرعاف ولان ذلك الدم ليس بحيض بنفسه فكيف يجعل باعتباره زمان الطهر حيضا وقال ابو يوسف رحمه الله انه خارج من محل مخصوص فلا يكون كالرعاف ثم قال قد يجوز ان يجعل الزمان الذي هو حيض كله صورة طهرا حكما فكذلك يجوز ان يجعل الزمان الذي هو طهر كله صورة حيضا باحاطة الدمين به واذا كان هذا في جميع المدة يثبت في اولها وآخرها بالطريق الاولى لكن اذا وجد شرطه وهو ان يكون قبله وبعده دم ليكون الدم محيطا بالطهر وبيان هذا الاصل من المسائل في امرأة عادتها في اول كل شهر خمسة فرأت قبل ايامها بيوم يوما دما ثم طهرت خمستها ثم رأت يوما دما فعنده خمستها حيض اذا جاوز المرئي عشرة لاحاطة الدمين بزمان عادتها وان لم تر فيه شيئا واما اذا لم يجاوز العشرة فيكون جميع ذلك حيضا وكذلك لو رأت قبل خمستها يوما دما ثم طهرت اول يوم من خمستها ثم رأت ثلاثة دما ثم طهرت آخر يوم من خمستها ثم استمر بها الدم فحيضها خمستها عنده وان كان ابتداء الخمسة وختمها بالطهر لوجود الدم قبله وبعده والاصل عند محمد رحمه الله وهو الاصح وعليه الفتوى ان الطهر المتخلل بين الدمين اذا كان دون ثلاثة لا يصير فاصلا

وهذا بالاتفاق فاذا بلغ الطهر ثلاثة ايام او اكثر نظر فان استوى الدم بالطهر في ايام الحيض او كان الدم غالبا لا يصير فاصلا ايضا وان كان الطهر غالبا يصير فاصلا ثم ينظر ان لم يمكن ان يجعل واحد منهما بانفراده حيضا لا يكون شيء منه حيضا وان امكن ان يجعل احدهما بانفراده حيضا اما المتقدم او المتأخر يجعل ذلك حيضا وان امكن ان يجعل كل واحد منهما حيضا بانفراده يجعل اسرعهما امكانا حيضا ولا يكون كلاهما حيضا اذا لم يتخللهما طهر تام وهو لا يجوز بداية الحيض ولا ختمه به سواء كان قبله او بعده دم او لم يكن ولا يجعل زمان الطهر زمان الحيض باحاطة الدمين به لان الطهر معتبر بالحيض فكما ان ما دون الثلاث من الحيض لا حكم له ويجعل بمنزلة الطهر فكذلك ما دون الثلاث من الطهر لا حكم له فيجعل كالدم المتوالي واذا بلغ ثلاثا فصاعدا فان كان الدم غالبا فالمغلوب لا يظهر في مقابلة الغالب وان كانا سواء فكذلك لان اعتبار الدم يوجب حرمة الصوم والصلوة واعتبار الطهر يوجب حل ذلك واذا استوى الحلال والحرام يغلب الحرام كما في التحري في الاواني اذا كانت الغلبة للنجاسة او كانا سواء لا يجوز التحري فهذا مثله وبيان هذا مبتداة رأت يوما دما ويومين طهرا ويوما دما فالاربعة حيض لان الطهر المتخلل دون الثلاث ولو رأت يوما دما وثلثة طهرا ويوما دما لم يكن شيء منها حيضا لان الطهر وهو ثلاثة ايام غالب على الدمين و رأت يوما دما وثلثة طهرا ويومين دما فالستة كلها حيض لان الدم استوى بالطهر فيغلب الدم وان رأت ثلثة دما وخمسة طهرا ويوما دما فحيضها الثلاثة الاولى لان الطهر غالب فصار فاصلا والمتقدم بانفراده يمكن ان يجعل حيضا فجعلناه حيضا ولو رأت يوما دما وخمسة طهرا وثلاثة دما فحيضها الثلاثة الاخيرة لما بينا ولو رأت ثلاثة دما وستة طهرا وثلاثة دما فحيضها الثلاثة الاولى لانه اسرعهما امكانا فان قيل قد استوى الدم بالطهر ههنا فلما ذا لا يجعل كالدم المتوالي قلت استواء الدم بالطهر انما يعتبر في مدة الحيض واكثر الحيض عشرة والمرئي في العشرة ثلاثة دم وستة طهر ويوم دم فكان الطهر غالبا فلهذا صار فاصلا قوله واقل الطهر خمسة عشر يوما وفي هذا لا خلاف بيننا وبين الشافعي رحمه الله وقال عطاء رحمه الله اقله تسعة عشر يوما قال لانه يشتمل الشهر على الحيض والطهر عادة وقد يكون الشهر تسعة وعشرين يوما واذا كان اكثر الحيض عشرة بقي الطهر تسعة عشر يوما قلت هذا لا يعرف عقلا لانه من المقادير وما روي عن ابراهيم النخعي رحمه الله فالظاهر انه سمع من صحابي وهو سمع من النبي عليه السلام وعند مالك الطهر ما وجد قل او كثر لاطلاق قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن قوله ولا غاية لاكثره معناه ما دامت ترى الطهر تصوم وتصلي وان استغرق عمرها قوله فلا يتقدر بتقدير الا اذا استمر بها الدم صورته امرأة بلغت فرأت ثلاثة دما وسنة او سنتين طهرا ثم استمر بها الدم قال ابو عصمة سعد بن معاذ المروزي رحمه الله طهرها ما رأت وحيضها ثلثة ايام وقال محمد بن ابراهيم الميداني رحمه الله طهرها ستة اشهر الا ساعة لان اقل المدة التي يرتفع الحيض ستة اشهر وهي اقل مدة الحمل فينقص منه شيئا يسيرا وهو الساعة وبيان هذا ما ذكر في المحيط مبتداة رأت عشرة دما وستة طهرا ثم استمر بها الدم

فالت ابو عصمة حيضها وطهرها مارأت حتى ان عدتها تنقضي اذا طلقها زوجها بثلاث سنين وثلثين
يوما وقال الامام الميداني ان عدتها تنقضي بتسعة عشر شهرا الا ثلاث ساعات لجواز ان يكون
وقوع الطلاق عليها في حالة الحيض فتحتاج الى ثلاثة اطهار كل طهر ستة اشهر الا ساعة وكل حيض عشرة ايام
وقبل طهرها اربعة اشهر الا ساعة لانه اقل مدة الحمل استبانة الخلق ونقصنا ساعة والحاكم الشهيد قدره
شهرين قال الامام برهان الدين عمر بن علي بن ابي بكر رحمه الله والفتوى على قول الحاكم الشهيد لانه ايسر على المفتي
والنساء قوله ثبت حكم الصوم بنتيجة الاجماع يريد به ان حكم الصلوة عرف بقوله عليه السلام توضئي وصلي
وان قطر الدم على الحصير عبارة فاذا عرف حكم الصلوة عبارة ثبت حكم الصوم والوطي دلالة اذ الاجماع منعقد
على ان دم الرحم يمنع الصلوة والصوم والوطي ودم العرق لا يمنع واحدا منها فلما لم يمنع هذا الدم الصلوة علم انها
دم عرق لا دم رحم فثبت الحكمان الآخران دلالة بنتيجة الاجماع اي بحكم الاجماع لان الحكم نتيجة السبب قوله
تعود عليه المستحاضة ترك الصلوة ايام اقرائها اي ايامها المعهودة قوله ولان الزائد يجانس ما زاد على العشرة
اذ كل منهما زائد على القدر عادة وشرعا والاصل وفاق العادة وعند مالك رحمه الله ثلاثة من الزيادة على العادة واحدة
يلحق بايامها ثم ما بعدها طهر قوله وان ابتدات مع البلوغ مستحاضة وفي المستصفى ابتدات تبع الآداء
وضمها ومستحاضة حال يريد به حالا مقدرة كقوله تعالى فادخلوها خالدين اي مقدرين الخلود وكقوله تعالى لتدخلن
المسجد الحرام ان شاء الله آمنين محلقين رؤسكم ومقصرين اي مقدرين التحليق والتقصير ويمكن ان يقال
ان مستحاضة بمعنى المصدر منصوب على انه مفعول به لقوله ابتدات على البناء للفاعل وفي الصحاح استحيضت
المرأة اي استمر بها الدم بعد ايامها على البناء للمفعول لحن واعمى قوله لانا عرفناه حيضا اي لما استمر الدم
ثلاثة ايام عرفنا انه حيض ولما جاوز العشرة وقع الشك في الزيادة على الثلاثة ان المرئي فيها حيض
ام استحاضة فلا تخرج عنه بالشك

## فصل المستحاضة

ما شاؤا من النوافل
والنوافل لا يراد به الحصر بل يصلون النذور والواجبات ايضا ما دام الوقت باقيا عندنا وعند الشافعي رحمه الله
يتوضأ لكل مكتوبة وعند مالك لكل نفل ايضا وقال مالك رحمه الله المستحاضة لا تتوضأ الا ان ما ينقض الوضوء بعادته
فلا فائدة في الاشتغال به وقال بعض الناس انها تغتسل لكل صلوة وكان ابراهيم النخعي رحمه الله يقول تغتسل في
آخر وقت الظهر فتصلي الظهر في آخر الوقت والعصر في اول الوقت بغسل واحد ثم تغتسل في آخر المغرب
فتصلي المغرب في آخر الوقت والعشاء في اول الوقت بغسل واحد وكذلك العشاء مع الفجر وهذا
الاختلاف بيننا وبين الشافعي رحمه الله في المستحاضة ومن به سلس البول واستطلاق البطن وانفلات الريح
من الدبر واما في حق صاحب الجرح السائل والرعاف الدائم فالخلاف بيننا وبينه بوجه آخر لما انه يرى
الخارج من غير السبيلين حدثا قوله فلا يبقى بعد الفراغ منها اي لا يبقى للمكتوبة واما للنوافل فيبقى
عنده ايضا لان حاجتها لم ترتفع في حق النوافل لانها خير موضوع في كل وقت ولانها اتباع للفرايض

بدليل انها شرعت مكملات لها على ما ورد به الخبر فيكون لها حكم المتبوع لا حكم انفسها كما لو كانت في ضمن
الرهن فانها تصير لازمة ببقائه وكالجندي يصير مقيما تبعا للامير وان كان في المفازة قوله لان اللام
يستعار للوقت قال شيخ الاسلام رحمه الله المراد بالصلوة المذكورة في الحديث الوقت فان الصلوة تذكر
ويراد بها الوقت وذلك بالكتاب والسنة ومتعارف الناس اما الكتاب فقوله تعالى فخلف من بعدهم خلف
اضاعوا الصلوة اي اوقات الصلوة والسنة ما روي عن النبي عليه السلام انه قال جعلت لي الارض مسجدا
وطهورا اينما ادركتني الصلوة تيممت وصليت واراد بذلك وقت الصلوة لا نفس الصلوة لان الصلوة
فعله وانه لا يسبقه ولا يتأخر عنه وكذلك يقال في مبتذل الكلام آتيك صلوة الظهر اي وقت صلوة الظهر
فحملنا الصلوة المذكورة في الحديث على الوقت تحرزا عن التعارض وتوفيقا بين الحديثين وانما لم يعكس
الحمل لما ان في هذا الحمل ترجيح المفسر على النص المحتمل وهو صحيح قوله تيسيرا لان التعليق بحقيقة الاداء
متعسر فان الناس متفاوتون في الاداء بين مطول ومقصر ومنهم من يؤدي الاداء في اول الوقت اولها
وكذا على العكس وربما يعترضه مانع من الاداء في اول الوقت فيحتاج الى التأخير وربما يؤديها في اول الوقت
خوفا من اعتراض العوارض فاقام الشرع الوقت مقام الاداء ليستوي الكل في بقاء الطهارة وتيسيرا للامر
على المكلفين قوله واستانفوا الوضوء لصلوة اخرى انما ذكر هذا مع انه يلزم من قوله يبطل وضوئهم
لجواز ان يبطل الوضوء لحق صلوة ولا يبطل لصلوة اخرى ولا يجب الاستيناف لحق تلك الصلوة كما
قال الشافعي رحمه الله ببطلان طهارة المستحاضة للمكتوبة بعد ادائها وبقاء طهارتها للنوافل وكذلك
قوله في التيمم ايضا وكما قال اصحابنا رحمهم الله في حق المتيمم للجنازة في المصر بقاء تيممه في حق جنازة اخرى اذا
حضرت والاشتغال بالوضوء تفوت الصلوة عليها وبطلانه في حق غيرها فافاد بقوله واستانفوا الوضوء
لصلوة اخرى ان الوضوء بطل في حق كل صلوة لا في حق بعضها كما في هذه المسايل قوله ولا حاجة قبل الوقت
فلا يعتبر اي لا يعتبر الطهارة قبل الوقت لغرض الوقت لعدم الحاجة قبل الوقت لا انها غير معتبرة اصلا بل معتبرة
في حق النوافل وقضاء الفوايت فكانت طهارتها في نفسها فلذلك وصفت بالانتقاض عند دخول الوقت
قوله فعندهما ليس له ان يصلي العصر اي عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله وانما خصهما بالذكر مع ان الحكم عندهم جميعا كذلك
لان عندهما كل طهارة وقعت قبل الوقت لصلوة يعتبر في ضمنها كما لو توضأ قبل الزوال وهذا الوضوء وقع
للعصر وان وجد في وقت الظهر اذ الكلام فيما اذا ادى الظهر فلا يكون له فينبغي ان لا يبطل عندهما بالدخول
واما عند ابي يوسف وزفر رحمهما الله كل طهارة وقعت قبل الوقت لا يبقى بعد الدخول كما لو توضأ قبل الزوال فانه ينتقض
عندهما بوجود الدخول وان لم يوجد الخروج فاولى ان ينتقض بهما بوجودهما قوله المستحاضة هي التي لا يمضي عليها
وقت صلوة الا والحدث الذي ابتليت به يوجد فيه هذا حد الاستحاضة في البقاء واما في حق الابتداء فان
لا تجد في وقت صلوة زمانا تتوضأ وتصلي فيه خاليا عن الحدث وذكر الامام التمرتاشي رحمه الله في الجامع الصغير المستحاضة

من لا تجوز وقت صلوة بلا عذر ثم قال هذا في حالة البقاء وفي الثبوت يشترط دوام السيلان من اول الوقت الى اخره اعتبارا بالسقوط فانه لا يتم حتى تنقطع في الوقت كله

## فصل النفاس

النفاس هو الدم الخارج في المغرب النفاس مصدر من نفست المراة بضم النون وفتحها اذا ولدت فهي نفساء ونسوة نفاس وقول ابي بكر رة ان اسماء نفست اي حاضت والضم خطاء وكل هذا من النفس وهي الدم وانما سمي الدم بذلك لان النفس التي هي اسم لجملة الحيوان قوامها بالدم وقولهم النفاس هو الدم الخارج عقيب الولادة تسمية بالمصدر كالحيض سواء واما اشتقاقه من تنفس الرحم او خروج النفس بمعنى الولد ليس بذاك **قوله** والدم الذي تراه المراة ابتداء اي حالة الحبل **قوله** وان كان ممتدا اي وان كان نفسا بالحيض **قوله** اعتبارا بالنفاس بان ولدت ولدين في بطن واحد فالنفاس من الاول عند ابي حنيفة رة وعند ابي يوسف رة في رواية مع انها حامل بالثاني والجامع كونها من الرحم **قوله** ولهذا كان نفاسا بعد خروج بعض الولد عند ابي حنيفة ومحمد رة ذكر شيخ الاسلام رة في مبسوطه ان هذا القول قول ابي حنيفة رة وابي يوسف رة وكذا في المحيط وفيه روى هشام عن محمد رة انها لا تصير نفساء حتى تخرج الراس ونصف البدن او الرجلان واكثر من نصف البدن وعن محمد رة انها لا تصير نفساء حتى يخرج جميع الولد وهذا على اصله مستقيم فان عنده النفاس يتعلق بوضع الحمل كله **قوله** والسقط الذي استبان بعض خلقه وجملته ان المراة اذا اسقطت سقطا فان كان استبان شيء من خلقه كالاصبع مثلا هي نفساء فيما رات الدم وله حكم الولد التام وان لم يستبن شيء من خلقه فلا نفاس لها ولكن ان امكن جعل المرئي من الدم حيضا بان يتقدمه طهر تام يجعل حيضا وان لم يمكن جعله حيضا فهو استحاضة **قوله** واقل النفاس لا حد له وفي المحيط ليس لاقله غاية على ظاهر رواية اصحابنا وعن ابي يوسف رة انه قال اقل النفاس مقدر باحد عشر يوما وعن ابي حنيفة رة انه قدر بخمسة وعشرين يوما وذكر شيخ الاسلام رة في مبسوطه اتفق اصحابنا على ان اقل النفاس ما يوجد فانها كما ولدت رات الدم ساعة ثم انقطع عنها الدم فانها تصوم وتصلي وكان ما رات نفاسا لا خلاف في هذا بين اصحابنا انما الخلاف فيما اذا وجب اعتبار اقل النفاس في انقضاء العدة بان قال لها اذا ولدت فانت طالق فقالت بعد الولادة انقضت عدتي اي مقدار يعتبر لاقل النفاس مع ثلاث حيض عند ابي حنيفة رة يعتبر اقله خمسة وعشرين يوما وعند ابي يوسف رة باحد عشر يوما وعند محمد رة بساعة واما في حق الصوم والصلوة فاقله ما يوجد وفي المحيط ولو ولدت ولدا ولم تر دما فهي نفساء في رواية الحسن عن ابي يوسف رة وهو قول ابي حنيفة رة ثم رجع ابو يوسف رة وقال هي طاهرة وثمرة الاختلاف يظهر في حق وجوب الغسل فاما الوضوء فواجب بالاجماع واكثر المشايخ اخذوا بقول ابي حنيفة رة وبه كان يفتي الصدر الشهيد رة وبعضهم اخذوا بقول ابي يوسف رة **قوله** واكثره اربعون يوما وقال الشافعي رة ستون وقال الشيخ الاسلام رة منهم من قال هذه المسئلة بناء على اكثر مدة الحيض لانا اجمعنا على ان اكثر النفاس مقدر باربعة امثال اكثر مدة الحيض فاكثر الحيض عندنا عشرة وعند الشافعي خمسة عشر وعند مالك ثمانية عشر ومنهم من تكلم على ...

**قوله** وان كان بين الولدين اربعون يوما وانما قيد به احترازا عن ما قيل على قول ابي حنيفة رة تجب النفاس للولد الثاني ايضا في هذه الصورة اذ سبب النفاس ولادة الولد وقد تحقق ولادتان فاستقام ايجاب نفاسين بخلاف الحيض لان شرطه ضرورة الدم الثاني حيضا ان يتخلل طهر تام بينهما ولم يوجد فلا يمكن ايجاب الحيض وقيل لا يجب عليها النفاس اصلا عند ابي حنيفة رة وعند ابي يوسف رة من الولد الثاني بل كما وضعت الثاني تغتسل وتصلي هو الصحيح لان اكثر مدة النفاس اربعون يوما وقد مضت هذه المدة وحكي ان ابا يوسف رة قال لابي حنيفة رة ارايت لو كان بين التوأمين اربعون يوما قال هذا لا يكون قال ابو يوسف رة وان كان قال لا نفاس من الولد الثاني وان رغم انف ابي يوسف رة ولكنها تغتسل وتصلي كما وضعت ولد الثاني كذا في المحيط **قوله** بوضع حمل مضاف اليها يعني انها تنقضي بوضع الحمل قال الله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن والحمل اسم للكل الا ترى ان من قال لامراته وهي حامل ان كان حملك غلاما فانت طالق واحدة وان كان جارية فانت طالق ثنتين فولدت غلاما وجارية في ذلك البطن لا يقع عليها الطلاق لما ذكرنا والله اعلم بالصواب

## باب الانجاس وتطهيرها

الخبث يطلق على الحقيقي والحدث على الحكمي والنجس عليهما تطهير النجاسة ان فسر بالازالة فحسن وان فسر باثبات الطهارة فالمراد تطهير مكان النجاسة على حذف المضاف ثم وجوب التطهير في الثوب ثبت بعبارة النص وهو قوله تعالى وثيابك فطهر وفي البدن والمكان بطريق الدلالة وهذا لان تطهير الثوب انما وجب لان الصلوة مناجاة مع الله تعالى فيجب ان يكون المصلي على احسن الاحوال وذلك في طهارته وطهارة ما يتصل به وقد وجب عليه تطهير الثوب مع قصور اتصاله لقيام الثوب به وتصور الصلوة بدونه في الجملة فلان يجب عليه تطهير المكان مع كمال اتصاله لقيامه به وعدم تصور الصلوة بدونه اولى الذي لا يتصور الا به اولى والكلام في البدن اظهر لان التطهير لما وجب لما يتصل به لان يجب تطهير بدنه اولى **قوله** حتيه واقرصيه الحت القشر باليد والعود والقرص القشر باطراف الاصابع كلاهما من باب طلب ثم المعتبر في طهارة المكان تحت قدم المصلي حتى لو افتتح الصلوة وتحت قدمه اكثر من قدر الدرهم من النجاسة فصلوته فاسدة لانه لا بد من القيام وذلك يكون بالقدم فاما اذا كان في موضع السجود ففي رواية عن ابي حنيفة رة انه لا يجوز لان السجود ركن كالقيام وفي رواية عن ابي يوسف عن ابي حنيفة رة انه يجوز كذا في الايضاح لان السجود يتادى بالانف عنده وانه اقل من الدرهم **قوله** ويجوز تطهيرها بالماء وبكل مايع ذكر الامام التمرتاشي رة فقال وفي شرح ابي ذر رة يجوز ازالة النجاسة بالماء المستعمل وفي المستصفى والماء المستعمل هذا اللفظ وقع في بعض نسخ المختصر ولا وجه له الا على رواية محمد رة عن ابي حنيفة رة بانه طاهر غير طهور وبه اخذ محمد رة ثم قال الامام التمرتاشي رة وكذا نقول في دم يغسل بالبول لان نجاسة الدم قد زالت وحلت نجاسة البول حتى لو كان ذلك بول ما يوكل لحمه رخصنا فيه ما لم يفحش ولو حلف ما فيه دم لم يحنث ثم قال ذكر الامام السرخسي رة واختلفوا في زوال النجاسة ببول ما يوكل لحمه والاصح ان التطهير بالنجس لا يكون لتضاد بين الوصفين **قوله** فما اذا عصر

احترز به عن مثل الدبس واللبن لان ما فيه من الدسومة لا ينعصر عن الثوب فيبقى بنفسه في الثوب ولا يقدر على
ازالته غيره وعن ابي يوسف رحمه الله غسل الدم من الثوب بدهن او سمن او زيت حتى ذهب اثره جاز **قوله**
فلم يجز في البدن بغير الماء لان ما كان على البدن يظهر للحدث اذ في تطهيره معنى العبادة بخلاف الثوب **قوله**
فجف فدلكه بالارض جاز وفي المحيط ذكر في الجامع الصغير في النجاسة التي لها جرم اذا اصاب الخف او النعل و
جفت او حته بعد ما يبس انه يطهر في قول ابي حنيفة وابي يوسف رحمه الله وذكر في الاصل اذا مسحها بالتراب
يطهر قال مشايخنا رحمه الله لولا المذكور في الجامع الصغير لكنا نقول لا يطهران ما لم يمسحها بالتراب لان المسح بالتراب
له اثر في باب الطهارة فان محمدا رحمه الله قال في المسافر اذا اصاب يده نجاسة يمسح بالتراب واما الحك فلا اثر له
في باب الطهارة فالمذكور في الجامع الصغير تبين ان للحك اثرا ايضا وقال القدوري رحمه الله في شرحه ومعنى قول
ابي حنيفة رحمه الله في هذه المسئلة ان الخف والنعل يطهران في حق جواز الصلوة معه اما لو اصابه الماء بعد ذلك يعود نجسا
على احدى الروايتين واصل المسئلة الارض اذا ذهب اثر النجاسة عنها ثم اصابها الماء فانه يعود حكم النجاسة
على احدى الروايتين **قوله** فان كان بهما اذى فليمسحهما بالارض روى ابو سعيد الخدري رضي الله عنه ان النبي عليه السلام كان
يصلي فخلع نعليه فخلع القوم نعالهم فقال لهم بعد الصلوة ما لكم خلعتم نعالكم فقالوا رايناك خلعت فخلعنا فقال اخبرني
جبرئيل عليه السلام ان فيهما قذرا اذا اتى احدكم باب المسجد فليقلب نعليه فان راى فيهما قذرا فليمسحهما بالارض فان قيل
الحديث ساقط فان النبي عليه السلام لم يستقبل الصلوة قلنا ان الخلط مع النجاسة نزل رحمه الله او يحتمل انه كان اقل
من الدرهم **قوله** واطلاق ما يروى وهو قوله عليه السلام فان كان بهما قذر من غير فصل بين الرطب واليابس
لا يقال ما يروى لا يفصل بين التي لا جرم لها وبين التي لها جرم ايضا لانا نقول التي لا جرم لها خرجت بالتعليل
وهو قوله عليه السلام فان الارض لهما طهور اي مزيل نجاستهما ونحن نعلم يقينا ان الخف اذا تشرب البول والخمر
لا يزيله المسح ولا يخرج عن اجزاء الجلد فكان اطلاق الحديث مصروفا الى القذر الذي يقبل الازالة بالمسح حتى
ان البول والخمر لو استجسد بالرمل او بالتراب فجف فانه يطهر ايضا بالمسح على الارض قال شمس الائمة رحمه الله
وهو صحيح فلا فرق بين ان يكون جرم النجاسة منها او من غيرها هكذا ذكر الفقيه ابو جعفر رحمه الله والشيخ الامام ابو بكر
محمد بن الفضل رحمه الله عن ابي حنيفة رحمه الله وعن ابي يوسف رحمه الله مثل ذلك الا انه لم يشترط الجفاف **قوله** اجزاه فيه الفرك
هذا جواب الاستحسان والقياس ان لا يطهر لانه دم الا انه نضج تحيل وهو كسائر انواع الدم لا يطهر الا بالغسل
لكن استحسن علماؤنا فقالوا يطهر بالفرك للحديث المذكور في الكتاب وروي عن محمد رحمه الله انه قال ان كان المني غليظا
فجف يطهر بالفرك وان كان رقيقا لا يطهر بالفرك الا بالغسل قال شمس الائمة رحمه الله مسئلة المني مشكلة لان الفحل يمذي
ثم يمني والمذي لا يطهر بالفرك الا ان يقال انه مغلوب فيجعل تبعا وقال ابو اسحاق الحافظ انما يطهر المني بالفرك
اذا كان احليله طاهرا بان استنجى بالماء وهكذا روى الحسن عن اصحابنا رحمهم الله وعن الفضلي رحمه الله ان مني المرأة لا يطهر
بالفرك لانه رقيق واختلفوا فيما اذا كان للثوب طاق آخر فنفذت البلة الى الطاق والصحيح انه يطهر بالفرك

لانه من اجزاء المني كذا ذكره الامام التمرتاشي رحمه الله **قوله** والنجاسة اذا اصابت المرآة او السيف وفي
المحيط السيف او السكين اذا اصابه بول او دم ذكر في الاصل انه لا يطهر الا بالغسل والكرخي رحمه الله ذكر في
مختصره ان السيف يطهر بالمسح من غير فصل بين الرطب واليابس والعذرة والبول **قوله** تجف بالشمس
الجفاف بالشمس ليس بشرط حتى لو جف بالظل يكون الحكم هكذا الا انه اخرج الكلام مخرج العادة
**قوله** وذهب اثرها اي ريحها ولونها وفي الخلاصة في النجاسة التي اصابت الارض وهي رطبة بعد
فاراد تطهيرها ان يصب الماء عليها ويدلك بعد ذلك ثم ينشف بصوف او بخرقة اذا فعل ثلاثا طهرت وان
لم يفعل ذلك لكن صب عليها ماء كثيرا حتى زالت النجاسة ولا يوجد في ذلك لون ولا ريح كان طهرا **قوله**
ولهذا لا يجوز التيمم به قيل في الفرق بين الصلوة وبين التيمم ان التيمم يفتقر الى طهارة الصعيد وطهوريته
والصلوة يفتقر الى الطهارة فحسب وبالحديث يثبت طهارة لا طهورية فلهذا جازت الصلوة ولم يجز التيمم
واشار شيخ رحمه الله في مبسوطه الى ان الارض اذا اصابتها نجاسة رطبة تجذب بعضها الى باطنها وما على ظاهرها
تجففها الشمس وتنشفها الريح فيقل النجاسة وقليل النجاسة لا يمنع جواز الصلوة ويمنع التطهير به الا ترى انه
لو وقع قطرة من الدم في البئر تنجس الكل ولا يجوز التوضي به ولو اصاب الثوب او المكان لا يمنع جواز
الصلوة الا انهم جعلوا الحد الفاصل بين القليل والكثير بقاء الاثر وذهاب الاثر **قوله** ولنا قوله عليه السلام
ذكوة الارض يبسها جعل في الاسرار هذا الحديث موقوفا على عايشة رضي الله عنها واما المروي عن النبي عليه السلام في هذا قوله عليه السلام
ايما ارض جفت فقد ذكت وهكذا ايضا في مبسوط شيخ الاسلام رحمه الله **قوله** واما لا يجوز التيمم به لان
طهارة الصعيد ثبت شرطا بنص الكتاب فلا يتادى بما ثبت بالحديث يعني ان اشتراط طهارة التراب في
التيمم ثبت بعبارة قوله فتيمموا صعيدا طيبا فان قيل الحكم الثابت بدلالة النص كالحكم الثابت بعبارة النص
في ان كل واحد منهما ثابت قطعا حتى صح اثبات الحدود والكفارات بدلالات النصوص فلما لم يجز معارضة خبر
الواحد لعبارة الكتاب لا يجوز ايضا معارضته لدلالة الكتاب قلت الدلالة انما يكون مثل العبارة اذا
لم يلحقها خصوص وقد خص من الدلالة هذا القليل الذي لا يمكن الاحتراز عنه بالاجماع وما دون الدرهم عندنا
فلم يبق قطعيا فجاز تخصيصه بعد ذلك بخبر الواحد قال العلامة حافظ الدين النسفي رحمه الله في الكافي وفيه اشكال
لان النص لا عموم له في الاحوال لانها غير داخلة تحت النص وانما يثبت ضرورة والتخصيص يستدعي سبق التعميم ولان
الطيب يحتمل الطاهر والمنبت وعلى الثاني حمله ابو يوسف رحمه الله والشافعي رحمه الله ولا يجوز ان يكونا مرادين لان المشترك
لا عموم له فيكون مأولا وهو من الحجج المجوزة كالعام المخصوص ولم يذكر فيه وجه التفصي عن اشكاله ويمكن ان يجاب عنه اما
الجواب عن الاول فان المراد بالعموم الاطلاق وبه يثبت الحكم في جميع الافراد ايضا وكذا المراد بالتخصيص التقييد
بغير ما لا يمكن الاحتراز عنه عند الشافعي رحمه الله وباكثر من قدر الدرهم عندنا فيكون مأولا فيعارضه خبر الواحد والجواب
عن الثاني ان الطهارة شرط بالاجماع وقوله وعلى الثاني حمله ابو يوسف والشافعي رحمه الله قلنا نعم لكن مع اشتراطها الطهارة فيه

فيكون قطعيا ولا يعارضه خبر الواحد وفي فتاوى قاضي خان رح الخشب اذا اصابته النجاسة ثم اصابه المطر بعد ذلك
كان ذلك بمنزلة الغسل كالارض اذا اصابتها النجاسة ثم اصابها المطر وان لم يصب المطر كالارض يطهر بالجفاف اذا
لم يبق اثر النجاسة واختلفوا في الشجر والكلأ ما دام قائما على الارض يطهر بالجفاف وبعدما قطع لا يطهر الا بالغسل
وكذا الحصى حكمه حكم الارض اما الآجرة ان كانت مفروشة فحكمها حكم الارض يطهر بالجفاف وان كانت
موضوعة تنقل وتحول ان كانت النجاسة على الجانب الذي يلي الارض جازت الصلوة عليها وان كانت النجاسة
على الجانب الذي قام عليه المصلي لا يجوز صلوته **قوله** وقدر الدرهم وما دونه الخ انما قدر بالدرهم لان محل الاستنجاء
مقدر به قال النخعي رح استقبحوا ذكر المقاعد في مجالسهم فكنوا عنه بالدرهم وكان النخعي رح يقول اذا بلغ مقدار الدرهم
يمنع جواز الصلوة وكان الشافعي رح يقول لا يمنع حتى يكون اكثر من قدر الدرهم فاخذنا بها لانه اوسع **قوله**
وقدرناه بقدر الدرهم اخذا عن موضع النجاسة الاستنجاء وجه الاخذ ذكر القاضي الامام ابو زيد الدبوسي رح في الاسرار فقال
روي عن النبي عم انه قال من اكتحل فليوتر ومن لا فلا حرج ومن استجمر فليوتر ومن لا فلا حرج عليه والاستجمار هو الاستنجاء فثبت
ان الاستنجاء غير واجب بالحجارة فعلم انه سقط حكمه لقلة النجاسة وان كان ذلك القدر عفوا ولان الشافعي رح وافقنا ان الاستنجاء
بالماء سنة غير واجب والحجارة لا تستاصل النجاسة عنه ولهذا لو جلس على ماء قليل نجسه كما لو اصاب موضعا آخر من بدنه
فمسح بالحجارة فدل ضرورة انه عفو لقلة المكان فان قيل عفي عن الغسل لدفع الحرج قلنا ثبت ان الحرج مسقط حكم النجاسة
والحرج قايم هنا لان الاحتراز عن النجاسة القليلة متعذر علينا **قوله** وقيل في التوفيق بينهما انما احتاج الى ذكر التوفيق
لان محمدا رح ذكر الدرهم الكبير في النوادر واعتبره من حيث العرض فقال الدرهم الكبير ما يكون مثل عرض الكف وذكر في
كتاب الصلوة واعتبره من حيث الوزن فقال ابو جعفر رح نوفق بين الفاظ محمد رح فنقول ان في الرقيقة يعتبر الدرهم من
حيث العرض وفي الغليظ من حيث الوزن كذا في المحيط **قوله** لانها ثبتت بدليل مقطوع به اي لو المقطوع به
المنصوص عليه وهو صحيح بلا تاويل لانه ان ورد في نجاستها نص قطعي فكذا وكذا ان لم يرد لان الاجماع منعقد على نجاستها
وهو حجة قطعية فكان اقوى من خبر الواحد ومتى ثبت نجاسة عين بخبر الواحد كان ان لم يعارضه نص آخر فههنا اولى
ان يثبت الغليظ **قوله** والربع ملحق بالكل في حق بعض الاحكام كحلق ربع الراس في الاحرام وكشف ربع العورة
**قوله** كالذيل المراد بالذيل القدر الذي يفهم من قولهم فلان مشمر الذيل كذا في الفوايد الظهيرية **قوله** وعن ابي يوسف رح
شبر في شبر اي شبر طولا وشبر عرضا فكانه قدر ذلك بباطن الخف والمراد بباطن ما يلي الارض منه لان حكم النجاسة الى الاقدام
ساقط الاعتبار في الخفاف بدليل انه يطهر بالمسح على قول ابي حنيفة وابي يوسف رح وفي رواية عن محمد رح وبالمسح ان زال العين
لا يزول الاثر والاثر مانع كما في الثوب ولما سقط حكم النجاسة في حق الخف وباطن الخفين يبلغ شبرا في شبر قدر الكثير الفاحش به
كما قدر الدرهم بموضع الاستنجاء ومحمد رح اعتبر ربع الثوب نظرا الى هذا المعنى ايضا الا انه اخذ ذلك من باطن الخفين
وظاهرهما فان النجاسة تلطخ بهما عند استقاء الطرق بالارواث **قوله** واما كان مخففا عند ابي حنيفة وابي يوسف رح
وانما ذكرا ابا يوسف ولم يذكر محمدا رح مع انه لا خلاف بينهما في هذا الاصل لان الكلام في بول ما يوكل لحمه وهو طاهر عند محمد رح

فلا يتاتى قوله هنا والدليل على ان اصلهما في هذه المسألة واحد قولهما لا يجزيه حتى يفحش لان للاجتهاد فيه مساغا
فاذا اصاب الثوب من الروث او اخثاء البقر قيد بالثوب لان ثمرة الاختلاف يظهر في الثياب
لا في الماء وكذلك لا يظهر ثمرة الاختلاف في غير الروث والخثي **قوله** وقال هذا ركس او رجس
فان النبي عم طلب من ابن مسعود رض احجارا للاستنجاء ليلة الجن فاتاه بحجرين وروثة فاخذ الحجرين ورمى
بالروثة وقال انها ركس اي نجس **قوله** لم يعارضه غيره لان البلوى لا يعتبر في موضع النص انما
يعني ان البلوى في بول الحمار اكثر لانه يترشش فيصيب الثياب ومع ذلك لا يعفى عنه اكثر من قدر الدرهم
وكذلك البلوى للآدمي في بوله اكثر واختلاف العلماء لا يخرجها عن كونها غليظا لانه لما لم يرد نص بخلافه
كان اختلاف العلماء بناء على الراي والراي لا يعارض النص واما قال ابو حنيفة رح بخفة نجاسة بول ما يوكل
لحمه لان قوله عم استنزهوا البول عارضه حديث العرنيين **قوله** لان للاجتهاد فيه مساغا لان مالكا رح
يقول بان البعر والروث وخثي البقر طاهر وقال ابن ابي ليلى رح السرقين ليس بشيء قليله وكثيره لا يمنع واحتج
في ذلك بانه وقود اهل الحرمين فانهم يجمعونها ويطبخون بها القدور والخبز ولو كانت نجسا لما استعملوا كما انهم
لم يستعملوا العذرات **قوله** وقد اثرت في التخفيف مرة حتى تطهر بالمسح فيكتفى مؤنتها فان قيل
هذا التعليل مخالف للتعليل في قدر القراءة في السفر وهو قوله ولان السفر اثر في اسقاط شطر الصلوة فلان
يوثر في تخفيف القراءة اولى حيث استدل بوجه التخفيف مرة على تخفيفه ثانيا قلنا في فصل القراءة
استدل باسقاط الاصل على التخفيف في الوصف وهو عمل بالدليل بالطريق الاولى لان الوصف تابع
للاصل فيثبت فيه ما ثبت في الاصل لا محالة واما التخفيف ههنا فعمل بخلاف الدليل للضرورة وقد اندفع الضرورة
بالتخفيف مرة فلو خفف ثانيا كان تعديا عن موضع الضرورة ورضا بالابتلاء وهو خلاف موضوع التكاليف لان
في التكليف مشقة لا محالة **قوله** وزفر رح فرق بينهما فان زفر رح قاس الخارج من احد السبيلين
بالخارج من السبيل الآخر وهو البول يختلف حكمه باختلاف كونه ماكول اللحم وغير ماكول اللحم فكذا الخارج من هذا
السبيل كذا في الفوائد الظهيرية **قوله** وقاسوا عليه طين بخارى قال بعض المشايخ رح على قياس هذه
الرواية الكثير الفاحش من طين بخارى لا يمنع جواز الصلوة وان كان مختلطا بالعذرات ولم ياخذ من احتاط
بذلك لانه لم ياخذ بالمقيس عليه وهو قول محمد رح في ارواث الري فكيف بما استنبط منه **قوله** واما عند
ابي حنيفة رح التخفيف لتعارض الآثار وهو حديث العرنيين مع قوله عم استنزهوا البول فان قيل تعارض النصين
كيف يتحقق وحديث العرنيين منسوخ عنده قلنا انما قال ذلك رايا ولم يقطع به فيكون صورة التعارض
ثابتة فان قيل تعارض الآثار انما كان في بول ماكول لحمه حتى لم يثبت التخفيف في بول الحمار لانعدام
التعارض فيه لانه بول غير ماكول اللحم وعند ابي حنيفة رح لا يوكل لحم الفرس لما ان المراد من الكراهة كراهة التحريم
فكيف يتحقق تعارض الآثار فيه قلنا نعم كذلك الا ان حرمة لحم الفرس عنده ما كانت لنجاسته بل [illegible]

تحاميا عن تقليل مادة الجهاد وكان الفرس طاهر اللحم عنده حتى ان سؤره طاهر بالاتفاق فيتحقق تعارض الاثر
في بوله كذا في الفوائد الظهيرية قوله وقد قيل في المقدار وهو الاصح وكذا ذكر في الجامع الصغير لقاضي خان
وقال شمس الائمة السرخسي رح الاصح انه طاهر عندهما قوله قيل يفسده لانه يمكن صون الاواني عنه وبه اخذ
ابو بكر الاعمش رح وعدم الفساد اختيار الكرخي رح قوله فليس بدم على التحقيق بل السائل منه رطوبة متغيرة
الالوان الى بياضه وسواد الدم عند التشميس وهذا كما قلنا ان الوضوء بماء بيض المملحة لا يجوز لانه على عكس طبع الماء
حيث يجمد في الصيف ويذوب في الشتاء فيكون الماء متخلفة عنه قوله فلانه مشكوك فيه فلا ينجس
الطاهر لانه ان كان الشك في طهوريته كان الماء طاهرا بلا شك وان كان في طهارته فلا ينجس الطاهر قوله
مثل رؤس الابر فذلك ليس بشيء اي ليس شيء معتبر في النجاسة يجب غسله وقد سئل ابن عباس عن ذلك فقال
انا لنرجوا من عفو الله تعالى اوسع من هذا ولان الذباب يقعن على النجاسة ثم يقعن على ثياب المصلي ولا بد ان يكون
على ارجلهن واجنحتهن شيء من النجاسة واحد لا يستطيع الامتناع عنه ولا يستحسن الاعداد ثوب لدخول الخلاء
وروي ان محمد بن علي بن زين العابدين رح تكلف لذلك اي اعد لبيت الخلاء ثوبا ثم ترك وقال لم يتكلف
بهذا من هو خير مني رسول الله عم والخلفاء الراشدين رض وعن الشعبي رح ان رجلا سأله عن دم البق
فقال ممن انت قال من الشام فقال لاصحابه انظروا الى قلة حياء هذا الجاهل فانه من قوم اراقوا دم ابن
رسول الله عم ثم جاء يسألني عن دم البق فعد الحسن رح هذا من سؤال التعمق وكره له التكلف لما فيه من
حرج الناس والاصل فيه قوله عم بعثت بالحنيفية السمحة السهلة ولم ابعث بالرهبانية الصعبة وعن الفقيه
ابي جعفر الهندواني رح انه قال قول محمد رح في الكتاب مثل رؤس الابر دليل على ان الجانب الاخر من الابر معتبر
وغيره من المشايخ رح قالوا لا يعتبر الجانبان جميعا لدفع الحرج وفي نوادر المعلى عن ابي يوسف رح اذا انتضح من
البول شيء يرى اثره لا بد من غسله وان لم يغسل حتى صلى وهو بحال لو جمع كان اكثر من قدر الدرهم اعاد الصلوة
كذا ذكره التمرتاشي رح فلو ان هذا الثوب وقع في الماء القليل قال بعض مشايخنا رح ان قيل لا ينجس الماء فله وجه لان
اعتبار هذه النجاسة لما سقط عن الثوب في الماء اجبنا وان قيل ينجس فله وجه وهو الاصح لان سقوط اعتبار النجاسة
انما كان لدفع الحرج ولا حرج في الماء فينجس قوله وطهارتها زوال عينها الى قوله الا ان يبقى من اثره ما يشق ازالته
يريد به وطهارته زوال عينه واثره والاثر هو اللون وانما اقتصر على ذكر العين لان زوال العين يعرف بزوال الاثر
فيدل ذكر زوال العين على زوال الاثر والمعنى فطهارته زوال عينه واثره في جميع الاوقات الا وقت بقاء
ما يشق ازالته من الاثر فح طهارته زوال العين فحسب ثم قيل في تفسير المشقة هو ما يحتاج في قلعه الى شيء اخر
نحو الصابون والاشنان وذكر شيخ الاسلام رح في مبسوطه الا ان يكون نجاسة لا يزول اثرها بالماء فان ذلك
لا يضر لما روي عن خولة بنت يسار انها قالت يا رسول الله ان لي ثوبا واحدا واني احيض فيه فقال رسول الله عم
رشيه فاقرصيه ثم اغسليه بالماء فقالت يا رسول الله يبقى له اثر فقال رسول الله عم يكفيك الماء فلا يضرك اثره

ولان الاثر اذا لم يزل بالماء كان في ذلك ضرورة وحكم النجاسة يسقط بالضرورة او يقال للنجاسة في الثوب
لان الاثر عبارة عن اللون والنجاسة ما كانت بسبب اللون وانما كانت بسبب النتن والعين وكلاهما
قد زالا وذكر في المحيط وحكي عن الفقيه ابي اسحاق الحافظ رح ان المرأة اذا اختضبت يدها بالحناء النجس او الثوب
انصبغ بصبغ نجس ثم غسلت يدها وغسل الثوب الى ان يصفو ويسيل منه ماء ابيض ثم يغسل بعد ذلك
ثلاثا يحكم بطهارة يدها وبطهارة الثوب بالاجماع قوله وفيه كلام اي وفيه اختلاف المشايخ رح و
كان الفقيه ابو جعفر رح يقول بعد زوال عين النجاسة يغسل مرتين لانه التحق بنجاسة غير مرئية غسلت مرة فيغسل
مرتين وقال بعضهم يطهر وان كان بمرة واحدة لان النجاسة كانت بسبب العين وقد تيقنا بزوال العين فيحكم
بطهارته كما لو غسل ثلاثا كذا في المبسوط قوله وما ليس بمرئي كالبول والخمر قوله وتأيد ذلك بحديث
المستيقظ من منامه وهو قوله عم اذا استيقظ احدكم من منامه فلا يغمسن يده في الاناء حتى يغسلها ثلاثا فانه
لا يدري اين باتت يده فلما امر بالغسل ثلاثا في النجاسة الموهومة ففي النجاسة المتحققة اولى قوله لا بد من العصر
في كل مرة في ظاهر الرواية وعن محمد رح في غير رواية الاصول اذا غسل ثلاث مرات وعصر في المرة الثالثة يطهر
وفي غير رواية الاصول ايضا انه يكتفى بالعصر مرة وذكر شمس الائمة الحلواني رح ان النجاسة اذا كانت بولا او
ماء نجس وصب الماء عليه كفاه ذلك ويحكم بطهارة الثوب على قياس قول ابي يوسف رح فانه روي عنه ان الجنب
اذا اتزر في الحمام وصب الماء على جسده حتى فرغ عن الجنابة ثم صب الماء على الازار يحكم بطهارة الازار و
ان لم يعصره وقال في رواية اخرى اذا صب الماء على الازار وامر الماء فوق الازار يكفيه فهو احسن وان
لم يفعل يجزيه كذا في المحيط والجامع الصغير للامام التمرتاشي رح

## فصل في الاستنجاء

الاستنجاء سنة في المغرب يقال نجا وانجى اذا احدث واصله من النجو وهي المكان المرتفع لانه يستتر بها وقت
قضاء الحاجة ثم قالوا استنجى اذا مسح موضع النجو وهو ما يخرج من البطن او غسله وقيل من نجا الجلد اذا
قشره وجاز ان يكون السين للطلب كاستمسح اي طلب النجو ليزيله ثم الاستنجاء بالاحجار سنة مؤكدة عندنا لو
تركه وصلى بغير استنجاء اجزأته صلوته وقال الشافعي رح بانه فريضة لو تركه بالاحجار او بما يقوم مقامه لم تجز صلوته
والمسئلة في الحاصل فرع لمسئلة اخرى وهي ان النجاسة اذا كانت قدر الدرهم او اقل منه يفترض ازالتها لجواز
الصلوة او لا فعندنا لا يفترض وعنده يفترض كما لو كانت هذه النجاسة على موضع اخر الا ان في هذا الموضع يطهر
بالحجر والمدر وفي سائر المواضع لا يطهر الا بالماء قوله من استجمر الاستجمار استعمال الجمار وهي الصغار
من الاحجار كذا في المغرب ووجه التمسك بالحديث ان الشارع نفى الحرج عن تارك الاستنجاء فدل انه ليس
بواجب ودل ان وصفه وهو الايتار ليس بواجب ايضا كاصله قوله نزلت الاية في اقوام وهم اهل
قباء لما نزلت الاية قال رسول الله عم يا معشر الانصار ان الله عز وجل اثنى عليكم فما الذي تصنعون عند
الغائط فقالوا يا رسول الله نتبع الغائط الاحجار الثلاثة ثم نتبع الاحجار الماء فتلا النبي عم الاية وهذا التخصيص

يشير الى انه افضل **قوله** ثم هو ادب اي الاستنجاء بالماء ادب لان رسول الله عليه السلام كان يستنجي بالماء مرة ويتركه اخرى وهذا هو حد الادب **قوله** وقيل هو سنة في زماننا روي عن الحسن البصري رحمه الله انه سئل عن الاستنجاء بالماء فقال انه سنة فقيل له كيف يكون سنة ورسول الله عليه السلام والخيار من الصحابة رضي الله عنهم تركوه وابن مسعود رضي الله عنه تركه فقال انهم كانوا يبعرون بعرا وانتم تثلطون ثلطا فصار سنة في زماننا كالاستنجاء بالحجر والمدر **قوله** ولا يقدر بالمرات بل يفوض الى رأي المستنجي فيغسل الى ان يقع في قلبه انه قد طهر وبعضهم قدروا بالثلاث وبعضهم بالسبع وبعضهم بالتسع وبعضهم بالعشرة ومنهم من قدر في الاحليل بالثلث وفي المقعد بالخمس **قوله** الا اذا كان موسوسا بالكسر ولا يقال بالفتح ولكن موسوس له او يلقى اليه الوسوسة **قوله** فيقدر بالثلاث في حقه كما في نجاسة غير مرئية ومنهم من قدر بسبع مرات اعتبارا بالحديث الذي ورد في ولوغ الكلب **قوله** وفي بعض النسخ الا المائع وهذا يحقق اختلاف الروايتين في تطهير العضو بغير الماء لان قوله الا الماء يقتضي ان لا يجوز بالمائعات قول محمد رحمه الله وهذا يتنافى به قوله في اول الباب فعنه انه فرق بينهما فلم يجوز في البدن بغير الماء **قوله** اعتبارا بسائر المواضع اي في سائر المواضع لا يعفى القليل منه بل يعتبر الكل اكثر من قدر الدرهم وان كان القليل بالزيادة عفوا ههنا كذلك والفرق لهما ان هذا موضع محكوم بطهارته شرعا حتى لو صلى بدون الغسل مع استعمال الاحجار يجوز بلا كراهة بالاجماع فصار كالطاهر حقيقة بخلاف قليل النجاسة فانه غير محكوم بطهارته حتى كرهت الصلوة عندنا ولم يجز عند الشافعي رحمه الله فافترقا **قوله** ولا يستنجي بعظم ولا بروث فان ارتكب النهي واستنجى به اجزاه وقال الشافعي رحمه الله لا يجزيه لنا ان المعتبر الانقاء وذلك يحصل به كما يحصل بغيره وما ورد النهي عن ذلك فقد بين عليه السلام وجهه وهو تعلق حق الغير به فقال العظم زاد اخوانكم من الجن والروث علف دوابهم وهذا لا يمنع حصول الاستنجاء كما لو استنجى بثوب الغير فان قيل الروث نجس فلا تزول به النجاسة كما لو غسل النجاسة بماء نجس قيل النجاسة يزول اذا غسلها بماء نجس ويخلفها نجاسة اخرى وفي مسئلتنا هو يابس فيخفف النجاسة ولا يخلفها غيرها فالاستنجاء نوعان الاول بالحجر وما يقوم مقامه كالمدر والتراب والخشب والخرقة والرماد ونحوها وفي النظم يستنجي بثلاثة امدار فان لم يجد فبالاحجار فان لم يجد فبثلاثة اكف من التراب ولا يستنجي بما سواها من الخرقة والقطن ونحوهما لانه روي في الحديث انه يورث الفقر وكيفيته ان يأخذ الذكر بشماله ويمره على جدار او حجر او مدر يأتي من الارض ولا يأخذ الحجر بيمينه لانه نهى عن الاستنجاء باليمين ولا يأخذ الذكر بيمينه والحجر بشماله لانه عليه السلام نهى عن مس الذكر باليمين وان اضطر يمسك مدرا بين عقبيه ويمر الذكر بشماله فان تعذر ذلك امسك الحجر بيمينه ولا يحركه لانه اهون من العكس وفي النظم يدبر الرجل في زمان الصيف بالحجر الاول ويقبل بالثاني ويدبر بالثالث وفي الشتاء يقبل بالاول ويدبر بالثاني ويقبل بالثالث والمرأة تفعل في الاحوال كلها مثل ما يفعل الرجل في الشتاء والثاني بالماء وكيفيته انه يرخي جالسا كل الارخاء ليطهر ما في داخله من النجاسة الا الصائم مخافة فساد صومه لوصول الماء الى باطنه حتى قالوا لا يتنفس حالة الاستنجاء ولا يقوم حتى ينشفه بخرقة وفي النظم يستنجي

بيساره فيصعد اصبعه الوسطى على غيرها قليلا ويغسل موضعه ثم بنصره ثم خنصره ثم سبابته ويغسل حتى تطمئن قلبه انه قد طهر وقيل حتى يخشن ولا يبتدئ باصابعه كلها والمرأة تصعد بنصرها ووسطاها ولا معا دون الواحد كيلا تقع في قبلها فيتنزل فيجب الغسل والله اعلم

# كتاب الصلوة

الفرض نوعان فرض عين وفرض كفاية ففرض العين ما يلزم كل واحد اقامته ولا يسقط عن البعض باقامة البعض كالايمان ونحوه وفرض الكفاية ما يلزم جميع المسلمين اقامته ويسقط باقامة البعض عن الباقين كالجهاد وصلوة الجنازة والصلوة فرض عين يثبت فرضيتها بالكتاب وهو قوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى ومحافظتها اداؤها في اوقاتها وهذا النص يقتضي الفرضية للامر ثم هي خمس لان النص يقتضي عددا له وسطى وواو الجمع للعطف المقتضي للمغايرة واقله خمس ضرورة والسنة وهي غير واحدة واجماع الامة واذا ثبت فرضيتها يحتاج الى سبب وجوبها وتفسيرها وركنها وشرطها وحكمها اذ الشيء لا يجب الا بسببه ولا يعرف الا ببيان حقيقته ولا يوجد الا بركنه وعند شرطه ولا يفعل الا لحكمه فسبب وجوبها الوقت لانها تضاف اليه وهي تدل على السببية وتتكرر بتكرره والسبب الجزء المتصل بالاداء لا كله وهو سبب نفس الوجوب اذ سبب وجوب الاداء الخطاب وتفسيرها لغة الدعاء قال الله تعالى وصل عليهم اي ادع لهم وقيل من الصلى وهو العظم الذي عليه الاليتان لان المصلي يحرك صلويه في الركوع والسجود وفي الشريعة اسم لهذه الافعال المعلومة من القيام والركوع والسجود سميت بذلك لما فيها من الدعاء والثناء فعلى هذا يكون من الاسماء المغيرة وقيل هو من الاسماء المنقولة لوجود الصلوة بدون الدعاء والثناء كما في الامي والفرق بين التغيير والنقل ان في النقل لم يبق المعنى الموضوع له مرعيا وفي التغيير يكون باقيا لكنه زيد عليه شيء آخر واما شرائطها فيجيء في بابه واما اركانها الاصلية فاربعة القيام والقراءة والركوع والسجود واما القعدة الاخيرة فهي وان كان فرضا عند مالك رحمه الله الا انها ليست بركن اصلي في الصلوة على ما يجيء ان شاء الله تعالى واما حكمها فسقوط الواجب عن ذمته في الدنيا والثواب في الآخرة لان حكم الشيء ما يفعل لاجله وانما يؤدي الصلوة ليسقط الواجب ويحصل الثواب اول وقت الفجر اي اول وقت صلوة الفجر وانما قدم وقت الفجر وان كان الواجب تقديم الظهر كما ورد في الحديث ولانه اول صلوة فرضت لعدم الاختلاف في اوله وآخره بخلاف غيره **قوله** وآخره وقتها ما لم تطلع الشمس اي قبيل طلوع الشمس وهو من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء **قوله** ثم قال في آخر الحديث ما بين هذين الوقتين وقت لك ولامتك فان قيل هذا يقتضي ان لا يكون الاول والآخر وقتا لها قلنا لما صلى في اول الوقت وآخره وجد البيان منه فعلا لهما فاحتيج الى بيان ما بين الاول والآخر فبين بالقول ويقال هذا بيان للوقت المستحب اذ الاداء في اول الوقت مما يتعسر على الناس ويؤدي الى تقليل الجماعة وفي التأخير الى آخر الوقت خشية الفوات فكان المستحب ما بينهما مع قوله عليه السلام خير الامور اوساطها **قوله** واما الفجر المستطير في الافق اي المنتشر فيه اختلف المشايخ في ان العبرة لاول طلوعه او لاستطارته وانتشاره **قوله** وآخره وقتها عند ابي حنيفة رحمه الله

اذا صار ظل كل شي مثليه اي آخر وقتها الذي يتحقق عنده خروج وقتها ودخول وقت العصر وهذا نظير قوله
وآخر وقت المغرب حين يغيب الشفق ولا شك ان بغيبوبة الشفق يتحقق الخروج فاطلق اسم الآخر على القريب
منه ويدل عليه رواية المنظومة والعصر حين المرء يلقى ظله قد صار مثليه دفالا مثله وذكر شيخ الاسلام رح و
اختلفوا في آخر وقت الظهر قال ابو حنيفة رح في ظاهر الرواية اذا صار ظل كل شي مثليه سوى فيء الزوال خرج
وقت الظهر ودخل وقت العصر وقالا اذا صار ظل كل شي مثله خرج وقت الظهر ودخل وقت العصر وهو
رواية عن ابي حنيفة رح **قوله** وفيء الزوال هو الفيء الذي يكون للاشياء وقت الزوال وذلك يختلف
باختلاف الامكنة والاوقات وقد قيل لا بد ان يبقى لكل شي فيء عند الزوال في كل موضع الا بمكة والمدينة
في اطول ايام السنة فلا يبقى بمكة ظل على الارض وبالمدينة تاخذ الشمس الحيطان الاربعة وذلك الفيء الاصلي
غير معتبر في التقدير بالظل وفي المبسوط طريق معرفة الزوال ان ينصب عود مستو في الارض المستوية
فما دام ظل العود في النقصان علم ان الشمس في الارتفاع لم يزل بعد وان استوى الظل علم انه حالة الزوال
فاذا اخذ الظل في الزيادة علم انها زالت فيخط على راس الزيادة فيكون راس الخط الى العود فيء الزوال
فاذا صار ظل العود مثليه من راس الخط لا من العود خرج وقت الظهر وعندهما اذا صار مثله من ذلك
الخط **قوله** لما امه جبرئيل عم في اليوم الاول في هذا الوقت اي حين صار ظل كل شي مثله فانه عم
قال صلى بي العصر في اليوم الاول حين صار ظل كل شي مثله وفي بعض النسخ في اليوم الثاني والمراد به الظهر
هذا ايضا حجة لهما عليه والمراد به بيان آخر الوقت الا ان هذا الحجة لا تقوى لان امامة جبرئيل عم في اليوم الثاني
لا يدل على ان لا يكون ما وراء وقت الامامة وقتا لها الا يرى انه عم ام الفجر في اليوم الثاني حين اسفر والوقت
باق بعده الى طلوع الشمس وصلى العشاء في اليوم الثاني حين ذهب ثلث الليل والوقت باق بعده **قوله**
وله قوله عم ابردوا بالظهر اي اخروا صلوة الظهر في البرد اي صلوها اذا سكنت شدة الحر وفيح جهنم شدة حرها
واشد الحر في ديارهم اذا صار ظل كل شي مثله ولا يفتر الحر الا بعد المثلين واذا تعارضت الآثار بقي ما كان
على ما كان ووقت الظهر ثابت بيقين فلا يزول بالشك ووقت العصر ما كان ثابتا فلا يدخل بالشك **قوله**
واول وقت العصر اذا خرج وقت الظهر على القولين اي على اختلاف القولين فعنده اذا صار ظل كل شي
مثليه خرج وقت الظهر ويدخل وقت العصر وعندهما اذا صار ظل كل شي مثله يدخل فعلى هذا لا يكون الاختلاف
في اول وقت العصر وآخر وقت الظهر وهو ظاهر الرواية واما ما رواه الحسن رح عن ابي حنيفة رح اذا صار ظل
كل شي مثله خرج وقت الظهر ولا يدخل وقت العصر حتى يصير ظل كل شي مثليه فكان بينهما وقت مهمل كما
بين الفجر والظهر فعلى هذا يكون الاختلاف في دخول وقت العصر وفي خروج وقت الظهر اتفاق **قوله** وآخر وقتها
ما لم تغرب الشمس اي زمان قبيل غروب الشمس وقال الحسن بن زياد رح آخر وقت العصر حين تصفر الشمس وهو
قول الشافعي رح **قوله** واول وقت المغرب الى قوله وآخر وقتها ما لم يغب الشفق وقال الشافعي رح

مقدار ما يصلي فيه ثلاث ركعات وعنه انه مقدر بقدر وضوء واذان وخمس ركعات والحديث المروي حجة عليه
اقوار **قوله** وفيه اختلاف الصحابة رض يعني التمسك بحديث الرفع في المسالة المختلفة بين الصحابة لم يكن حجة لان عدم النقل
او عدم القبول منه دليل انقطاعه على ما عرف في اصول الفقه فمذهبهما مروي عن عمر وعلي وابن مسعود رض وهو المختار عند
الاصمعي والخليل رح ومذهبه عن ابي بكر وعايشة رض وابن عباس رض وهو المختار عند المبرد واحمد بن يحيى رح واذا تعارضت
الاخبار والآثار بقي ما كان على ما كان ووقت المغرب كان ثابتا بيقين فلا يخرج بالشك ووقت العشاء لم يكن ثابتا
بيقين فلا يدخل بالشك فقول ابي حنيفة رح اوثق لان الاصل في باب الصلوة ان لا يثبت منها ركن ولا شرط
الا بما فيه يقين وقولهما اوسع للناس كذا في الاسرار ولان المغرب كالفجر حيث يقام في اثر نور الشمس كالفجر ثم البياض في
الفجر كالحمرة فليكن كذلك ههنا ليكون صلاتان في وضح النهار وصلاتان في اثره وصلاتان في غسق الظلام العشاء
والوتر **قوله** وهذا عندهما وعند ابي حنيفة رح وقته وقت العشاء وموضع الاختلاف في صفته فعنده الوتر واجب
والوقت متى جمع بين صلوتين واجبتين فهو وقتهما وان امر بتقديم احدهما كصلوة الوقت والفائتة وعندهما سنة
شرعت بعد العشاء فتدخل وقته بعد العشاء كركعتي الظهر ولا خلاف في القضاء فان الوتر اذا فات تقضى عندهما
ايضا وفائدة الاختلاف يظهر فيما اذا صلى العشاء بغير وضوء ناسيا وصلى الوتر بوضوء ثم تذكر يعيد العشاء ولا يعيد الوتر
عنده خلافا لهما وفيما اذا تذكر الوتر في صلوة الفجر عند سعة الوقت تفسد فجره عنده خلافا لهما **قوله** ولا يقدم عليه
عند التذكر للترتيب هذا جواب سوال يرد على قول ابي حنيفة رح وهو انه لو كان وقتهما واحدا لجاز اداء الوتر قبل العشاء
فاجاب عنه بقوله للترتيب والله اعلم

## فصل

ويستحب الاسفار بالفجر يقال
اسفر الصبح اي اضاء ومنه اسفر بالصلوة اذا صلاها في الاسفار والباء للتعدية ولا يمكن حمل الامر على الوجوب اجماعا
فتعين الاستحباب وقال الشافعي رح يستحب التعجيل في كل صلوة المراد من التعجيل هو ان يكون الاداء في النصف الاول
كذا في الامام ارشان في هذا اظهار المسارعة في اداء العبادة وهو مندوب اليه لقوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم
قلت المسارعة الى مغفرة الله انما يكون في المسارعة الى الشي الذي هو افضل عند الله من غيره والتاخير افضل لان فيه
تكثير الجماعة على ان الآية عامة فحملها على بعض الصلوات بدليل رويناه ثم حد الاسفار ما قال شمس الائمة الحلواني والقاضي
الامام ابو علي النسفي رح وهو ان يبدا بالصلوة بعد انتشار البياض في وقت لو صلى الفجر بقراءة مسنونة ما بين
اربعين آية الى ستين آية او اكثر ويرتل القراءة فاذا فرغ من الصلوة لو ظهر له سهو في طهارته يمكنه ان يتوضا ويعيد
الصلوة قبل طلوع الشمس كما فعل ابو بكر وعمر رض كذا في فتاوي قاضي خان رح **قوله** والحجة عليه ما رويناه اشارة
الى قوله اسفروا بالفجر وقوله ونرويه اشارة الى قوله واذا كان بالصيف ابردوا بها فانه يدعي التعجيل في كل صلوة فكان الابراد
بالظهر حجة عليه **قوله** لا تحار فيه الاعين هو الصحيح هذا احتراز عن قول سفيان وابراهيم النخعي رح فانهما يعتبران
تغير الضوء الذي يقع على الجدار قال شمس الائمة السرخسي رح اخذنا بقول الشافعي رح وهو تغير القرص لان تغير الضوء
يحصل بعد الزوال **قوله** والتاخير اليه مكروه وفي الايضاح قال اصحابنا التاخير الى هذا الوقت مكروه فاما الفعل فغير مكروه

وفي الكافي وقيل لا ولا يكره ايضا **قوله** وتأخير العشاء اي الى قبل ثلث الليل اي مستحب لقوله عليه السلام لولا ان اشق على امتي لاخرت العشاء الى ثلث الليل فان قيل ينبغي ان يكون سنة كالسواك حيث قال عليه السلام لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل وضوء قلنا يثبت سنية السواك لمواظبته عليه السلام ولولا ما نقلنا باستحبابه ايضا ولا مواظبة هنا ولانه قال ثمه لامرتهم وهو للوجوب وقد امتنع الوجوب لعارض المشقة فيكون سنة اما هنا قال لاخرت وفعله مطلقا يدل على الاستحباب لا على الوجوب **قوله** وقيل في الصيف يعجل لان التاخير تقطع السمر وفي الصيف ينامون قبل مغيب الشفق ولا يشتغلون بالسمر فكان التعجيل افضل لما فيه من تكثير الجماعة والسمر معدوم **قوله** والتاخير الى نصف الليل مباح لان التاخير من حيث انه مقلل للجماعة مكروه لكن به ينقطع السمر المنهي عنه بعد العشاء بالكلية فيكون مندوبا فتعارض دليل الندب والكراهة فتساقطا فيثبت الاباحة والى النصف الاخير مكروه لان دليل الكراهة وهو تقليل الجماعة لم يعارضه دليل الندب لان السمر قد انقطع قبله **قوله** واذا كان يوم غيم قال شيخ الاسلام رحمه الله واذا كان اليوم يوم غيم فكل صلوة في اسمها عين فانه يعجل كالعصر والعشاء

## فصل في الاوقات التي تكره فيها الصلوة

**قوله** لا يجوز الصلوة عند طلوع الشمس هذا باطلاقه لا يكاد يستقيم ويحتمل انه اراد بقوله لا يجوز الكراهة فيتناول الفرايض والنوافل لان الكراهة اذا كانت لمعنى في الوقت يوجب نقصانا في الصلوة واما لا يجوز الفرايض فيها لانها وجبت كاملة فلا يتادى بالنقصان حتى يجوز عصر يومه لانه وجب ناقصا لنقصان سببه فاذا لا منافاة بين الكراهة وعدم جواز الفرايض ويحتمل انه اراد به قضاء الفرايض والواجبات كالوتر وسجدة التلاوة وجبت بتلاوة في وقت غير مكروه فاما لو تلا آية السجدة فيها فسجدها او حضرت جنازة فيها فصلى عليها يجوز مع الكراهة لانها وجبت ناقصة فاداها كما وجبت وفي شرح الطحاوي رحمه الله ولو اوجب على نفسه صلوة في هذه الاوقات فالافضل له ان يصلي في وقت مباح ولو صلى في هذا الوقت يسقط عنه وكذلك اداء التطوعات في هذا الوقت يجوز مع الكراهة ويحتمل انه اراد به انه لا يجوز فعله شرعا واما لو شرع يلزمه كما يقال لا يجوز مباشرة البيع الفاسد فاما لو باشر وقبض المبيع يثبت الملك يؤيده ما ذكر شمس الائمة السرخسي رحمه الله في اصول الفقه فلا ينعدم اصل العبادة مشروعا فيه ولكن يحرم الاداء ويلزم بالشروع كما يلزم بالنذر لان الصلوة عبادة معلومة باركانها والوقت ظرف لها لا معيار فلا يصير موجودا بمجرد الشروع والمحرم هو الاداء ويتصور بهذا الشروع الاداء بدون صفة الحرمة بان يصبر حتى تبيض الشمس فلم يكن الشروع فاسدا كما لم يكن النذر فاسدا فيلزم القضاء بهذا ولكن لا يتادى به واجب آخر لان النهي باعتبار صفة الوقت الذي هو ظرف للاداء فمكن نقصانا في الاداء والواجب في ذمته بصفة الكمال فلا يتادى بالناقص **قوله** ثلثة اوقات نهانا رسول الله عليه السلام ان نصلي فيها يعني به اي صلوة كانت فرضا او نفلا بخلاف ساير الاوقات المكروهة حيث يكره فيها فلا يلزم بها ابطال العدد **قوله** عند طلوع الشمس حتى ترتفع اختلفوا في قدر الوقت الذي يباح فيه الصلوة بعد الطلوع قال في الاصل اذا طلعت حتى ارتفع قدر رمح او رمحين يباح الصلوة وكان ابو بكر محمد بن الفضل رحمه الله يقول ما دام الانسان يقدر على النظر الى قرص الشمس فالشمس في الطلوع لا يباح فيه الصلوة فاذا عجز عن النظر يباح فيه الصلوة وقال الفقيه ابو حفص السفكردري يؤتى بطشت ويوضع في ارض مستوية فما دامت الشمس تقع في حيطانه فهي في الطلوع فلا يحل الصلوة واذا وقعت في وسطه فقد طلعت وحلت الصلوة كذا في المحيط **قوله** والحديث باطلاقه حجة على الشافعي رحمه الله في تخصيص الفرايض وبمكة لا يكره قضاء الفوايت عند طلوع الشمس وزوالها وغروبها عند الشافعي رحمه الله لقوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها ولا يكره النفل في هذه الساعات الثلاث بمكة عنده لقوله عليه السلام يا بني عبد مناف لا تمنعوا احدا طاف بهذا البيت وصلى في اية ساعة شاء من ليل او نهار وروى ابو ذر رضي الله عنه النهي مقرونا بقوله الا بمكة قلنا هذه الزيادة شاذة لا يجوز الزيادة بها على حديث المشهور والجواب عن حديث بني عبد مناف فلان الشرع نهى عن الصلوة في هذه الاوقات لا بنو عبد مناف **قوله** ولا سجدة تلاوة لانها في معنى الصلوة لان النهي عن الصلوة باعتبار التشبه لمن يعبد الشمس والتشبه يحصل بالسجود وانما لم يجعل سجود التلاوة في حكم الصلوة في انتقاض الوضوء بالقهقهة لانه بخلاف القياس ورد في صلوة مستجمعة للتحريم وجميع الاركان واللام في قوله عليه السلام فليعد الصلوة والوضوء للعهد فلم يتناول سجدة التلاوة ولا صلوة الجنازة ولا يمكن القول بالقياس لكونه مخالفا للقياس **قوله** لان السبب هو الجزء القايم من الوقت اي الذي يلي الشروع **قوله** لانه لو تعلق بالكل يوجب الاداء بعده لان السببية لما كانت متعلقة بكل الوقت فلم يوجد كله لا يحصل السبب لان المجموع ينتفي بانتفاء جزئه وان صلى بعد الوقت يكون قضاء **قوله** ولو تعلق بالجزء الماضي لكان المؤدي في آخر الوقت قاضيا لان الاداء اذا لم يتصل بجزء تعين للسببية كان تفويتا كما اذا لم يتصل الاداء بالجزء الاخير فانه يكون تفويتا ولا وجه لجعله مفوتا ما بقي الوقت كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله وفيه اشكال وهو انه انما صار قضاء لانه لفوات الوقت ولم يفت الوقت هنا فلا يصير قضاء **قوله** واذا كان كذلك فقد اداها كما وجبت اي اذا كان الجزء القايم وهو الذي يلي الاداء سببا فالجزء الاخير تعين للسببية وهو ناقص فيصير الواجب ناقصا اذ الحكم يتبع السبب وقد اداها كما وجبت فان قيل لو شرع في الصلوة العصر في وقت مستحب ومدها الى الوقت المكروه يجوز ولو جعل الوجوب مضافا الى الجزء الذي يلي الشروع لما جاز لان السبب كامل وقد ادى ناقصا قلنا الشرع جعل له حق شغل كل الوقت بالاداء وهو العزيمة في الباب فجعل ما يتصل به من الفساد عفوا اذ الاحتراز عنه مع الاقبال على الصلوة متعذر **قوله** والمراد بالنفي المذكور في صلوة الجنازة وسجدة التلاوة الكراهة حتى لو صلاها فيه او تلا سجدة فيه وسجدها جاز اي مع الكراهة لانها اديت ناقصة كما وجبت اذ الوجوب بحضور الجنازة والتلاوة وذكر في تحفة الفقهاء ان الافضل في صلوة الجنازة ان يؤديها ولا يؤخرها لقوله عليه السلام ثلاث لا يؤخرن منها الجنازة اذا حضرت فيؤديها ايضا وكذا سجدة التلاوة فانها لا تكره في هذه الاوقات

اي اذا كانت التلاوة في غير هذه الاوقات واما لو تلا في وقت مكروه وسجدها فيه جاز من غير كراهة ولا بأس بان يصلي في هذين الوقتين الفوائت اي بعد صلوة الفجر الى ان يأخذ الشمس في الطلوع وبعد العصر الى ان يتغير الشمس **قوله** لتصير الوقت كالمشغول به اذ الغرض التقديري اقوى من النفل ثوابا **قوله** فلم يظهر في حق الفرائض لان الفرض الحسي اقوى من التقديري وفيما وجب لعينه اي لم يظهر فيما وجب لعينه رداله الى جنسه وهو الفرض لان الواجب فرض عملا فظهر في المنذور لان ما التزمه بالنذر نفل لان النذر سبب موضوع لالتزام النفل بخلاف سجدة التلاوة لانها ليست بنفل لان النفل سجدة غير مشروع فيكون واجبا بايجاب الله تعالى **قوله** لانه تعلق وجوبه بسبب من جهته وهو ايجاب العبد اذ صيغة النذر للايجاب وانه يثبت من العبد فيما يرجع الى حق صاحب الشرع كانه لا ايجاب في سجدة التلاوة وجبت بايجاب الشرع وان كانت التلاوة فعله كجمع المال فعله ووجوب الزكوة بايجاب الشرع **قوله** لان الوجوب لغيره وهو ختم الطواف وصيانة المؤدي لما كان الوجوب فيهما لغيره بقيا نفلا بذاتهما وقد ظهر اثره في النفل فكذا فيهما كما في المنذور وكما اذا نذر صوم يوم بعينه لانه لما كان واجبا بعينه استحال ان يكون نفلا بذاته و سجدة التلاوة لم يشرع نفلا فصارت واجبة ابتداء **قوله** ويكره ان يتنفل بعد طلوع الفجر باكثر من ركعتي الفجر الاوقات التي يكره فيها الصلوة اثنا عشر ثلثة منها يكره الصلوة فيها لمعنى في الوقت وهي وقت الطلوع والغروب والاستواء فلذلك يكره فيها جنس الصلوات فرضا ونفلا والبواقي لمعنى في غير الوقت فلذلك اثر في النوافل وما في معنى النوافل لا في الفرائض وتلك البواقي تسعة هي بعد طلوع الفجر وبعد الفريضة قبل طلوع الشمس وبعد صلوة العصر قبل التغير وبعد غروب الشمس قبل صلوة المغرب وعند الخطبة يوم الجمعة وعند خطبة العيدين وعند خطبة الكسوف وعند خطبة الاستسقاء والله اعلم

## باب الاذان

الاذان هو الاعلام لغة قال الله تعالى واذان من الله ورسوله **قوله** الاذان سنة اي سنة الهدى وقال بعضهم انه واجب لما روي عن محمد رح ان اهل بلدة من بلاد الاسلام اذا تركوا الاذان والاقامة فانه يجب القتال معهم وانما يقاتل على ترك الواجب دون السنة وعامة مشايخ بخارا رح قالوا انهما سنتان كذا في التحفة والمحيط وذكر في المحيط قال ابو يوسف رح اذا امتنعوا عن اقامة الفرائض نحو صلوة الجمعة وسائر الفرائض واداء الزكوة يقاتلون ولو امتنع واحد ضربته واما السنن نحو صلوة العيد وصلوة الجماعة والاذان فاني آمرهم واضربهم ولا اقاتلهم ليقع التفرقة بين الفرائض والسنن ومحمد رح يقول الاذان وصلوة العيد ونحو ذلك وان كانت من السنن الا انها اعلام الدين والاصرار على تركها استخفاف بالدين فيقاتلون على ذلك وقد نقل عن مكحول رح انه قال السنة سنتان سنة اخذها هدى وتركها لا بأس به وسنة اخذها هدى وتركها ضلالة كالاذان والاقامة وصلوة العيد فيقاتلون على الضلالة الا ان الواحد اذا ترك ذلك يضرب ويحبس لتركه سنة مؤكدة ولا يقاتل لان فعله لا يؤدي الى الاستخفاف بالدين

فوقع اختيار القدوري وصاحب الهداية على ما عليه العامة فقالا الاذان سنة للصلوات الخمس والجمعة ثم جاز ان يكون تخصيص الجمعة لازالة وهم من يتوهم بان لا اذان لها كصلوة العيدين بجامع انهما يتعلقان بالامام والمصر الجامع والا فهي داخلة تحت الخمس وثبوت الاذان بالكتاب وهو قوله تعالى واذا ناديتم الى الصلوة اتخذوها هزوا ولعبا والنداء الى الصلوة ليس الا الاذان والسنة وهو ما روي ان رسول الله صلعم شاور اصحابه في امر الاذان فاشير الى الضرب بالناقوس فقيل هو للنصارى واشير الى النفخ في القرن فقيل هو لليهود واشير الى ايقاد النار فقيل هو للمجوس فلم يتفقوا على شيء وكان عبد الله بن زيد رض الانصاري رض بينهم فلم يتناول الطعام تلك الليلة قال وكنت بين النائم واليقظان اذ رأيت نازلا من السماء عليه بردان اخضران فقام على جذم حائط فاستقبل القبلة فقال الله اكبر الى آخره ثم سكت هنيهة ثم قام فقال مثل مقالته الاولى وزاد في آخره قد قامت الصلوة مرتين فاتيت رسول الله صلعم فاخبرته بذلك فقال رؤيا صدق القها على بلال فانه امد صوتا منك فالقيتها بلالا فقام بلال على ارفع سطح فاذن فجاء عمر رض يجر رداءه وقال لقد طاف بي الليلة ما طاف بعبد الله الا انه سبقني فقال عم هذا اثبت وروي ان سبعة من الصحابة رض رأوا تلك الرؤيا في ليلة واحدة وكان ابو جعفر محمد بن علي رض ينكر هذا ويقول تعمدون الى ما هو من معالم الدين فتقولون ثبت بالرؤيا كلا وانما ثبت ذلك بتعليم جبريل عم ليلة المعراج حين صلى بالملائكة وارواح الانبياء عم عند بيت المقدس ولا منافاة فيجوز ان يكون آخر مؤيدا للاول واجماع الامة فانهم لم يختلفوا في ثبوته وانما اختلفوا في صفته فقيل انه واجب والصحيح انه سنة مؤكدة فلو امتنع اهل بلد قاتلهم الامام عند محمد رح خلافا لابي يوسف رح وفي الترجيع فعند الشافعي رح فيه ترجيع وفي التكبير عندنا اربع مرات وعند مالك رح مرتان **قوله** دون ما سواها كالتراويح والوتر والعيدين والكسوف لان السنن والتطوعات مكملات للفرائض واتباع لها فلا اذان للاصل اذان التبع والوتر وان كان واجبا عنده لكنه يؤدى في وقت العشاء فاكتفي باذانه والتراويح وصلوة العيدين سنة **قوله** ولا ترجيع فيه صورة الترجيع ان يأتي بالشهادتين مرتين يخافت فيه ثم يرجع بعد قوله في المرة الثانية اشهد ان محمدا رسول الله خفيا الى قوله اشهد ان لا اله الا الله رافعا صوته فيكرر الشهادتين فيقول لكل واحد من الشهادتين اربع مرات مرتين على سبيل الاخفاء الى قوله ومرتين على سبيل الجهر **قوله** وكان ما رواه تعليما فظنه ترجيعا اي ما روى الشافعي رح ان النبي عم امر ابا محذورة بالترجيع كان تعليما فان رسول الله عم امره بالتكرار لان التعليم بحسن تعلمه وكان ذلك عادته فيما يعلم اصحابه فظن انه امره بالترجيع وقيل انه كان مؤذن مكة فلما انتهى الى ذكر رسول الله عم خفض صوته حياء من اهل مكة لانه كان حديث العهد بالاسلام فعرك رسول الله عم اذنه وامره ان يعود فيرفع صوته ليعلم ان لا حياء من الحق **قوله** ويترسل في الاذان الترسل ان يفصل بين كلمات الاذان من غير تغن ولا تطريب من قولهم على رسلك

ای اتئد وترسّل فی القراءة تمهّل فیها والحدر الوصل والسرعة **قوله** ویحوّل وجهه للصلوة والفلاح یمنة ویسرة
ای الصلوة فی الیمین والفلاح فی الشمال وقیل ان الصلوة عن یمینه وشماله والفلاح کذلک والاصح هو الاول
**قوله** فان لم یفصل حسن ای الاذان حسن لا ترک الفصل لان ذلک الفعل وان لم یکن من السنن الاصلیة
لکنه فعل امر به النبی علیه السلام فلا یلیق ان یوصف ترکه بالحسن لکن الاذان معه احسن ای اذا ترکه بقی الاذان حسنا **قوله**
لانها لیست بسنة اصلیة ای لم یکن فی اذان الملک النازل من السماء ولهذا لم یذکر فی حدیث عبد الله بن زید رضی الله عنه وهو
الاصل وانما کان ذلک لاقامة سنة الصوت الا یری الی قوله علیه السلام فانه اندی لصوتک علل بذلک **قوله**
والتثویب فی الفجر ای قوله وهذا التثویب احدثه علماء الکوفة التثویب العود الی الاعلام بعد الاعلام ومنه
المثابة لان مصیبها عاید الیها والثواب لان منفعة عمله یعود الیه والمثابة لان الناس یعودون الیه والتثویب
قدیم وهو الصلوة خیر من النوم وکان بعد الاذان وهو الاصح الا ان علماء کوفة الحقوه بالاذان ومحدث احدثه علماء کوفة
بین الاذان والاقامة حی علی الصلوة حی علی الفلاح مرتین وتثویب کل بلد علی ما تعارفوه اما بالتنحنح او بالصلوة الصلوة
او قامت قامت لانه للمبالغة فی الاعلام وانما یحصل ذلک بما تعارفوه واما استحسنه المتأخرون وهو التثویب فی سائر الصلوات
لزیادة غفلة الناس وقلما یقومون عند سماع الاذان فیستحب التثویب للمبالغة فی الاعلام واما احدثه ابو یوسف رح للامیر بان
یقول السلام علیک ایها الامیر حی علی الصلوة حی علی الفلاح الصلوة یرحمک الله لانهم خلفاء رسول الله صلعم فاستحب تخصیصهم
بما کان یختص به رسول الله صلعم فاما اذا اشتغلوا بغیر ذلک فلا وکذا کل من اشتغل بمصالح المسلمین کالمفتی والقاضی یخص بنوع اعلام
لانه لو لم یخص بنوع اعلام لا یعرف هو وقت الحضور فیحضر کما سمع الاذان ولم یحضر القوم بعد فیحتاج الی انتظارهم فیتعطل مصالح
المسلمین وکرهه محمد رح وقال اُفٍّ لابی یوسف رح حیث خص الامراء بالتثویب لما روی ان عمر رض اتاه مؤذن مکة یؤذنه
بالصلوة فانتهره وقال الیس فی اذانک ما یکفینا **قوله** ویجلس بین الاذان والاقامة الا فی المغرب اتفق العلماء
ان الوصل بین الاذان والاقامة مکروه قال علیه السلام لبلال رض اجعل بین اذانک واقامتک قدر ما یفرغ الآکل من اکله غیر ان
الفصل فی سائر الصلوة بالسنة او بما یشبهها لعدم کراهة التطوع قبلها وههنا یکره التطوع قبله فلا یفصل به ثم قالا
الجلسة یحقق الفصل لانها شرعت للفصل کما بین الخطبتین یوم الجمعة وقال ابو حنیفة رح المستحب ان یفصل بینهما بسکتة
یسکت قائما ساعة ثم یقیم ومقدار السکتة عنده قدر ما یتمکن فیه من قراءة ثلث آیات قصار او آیة طویلة وروی عنه
مقدار ما یخطو ثلث خطوات **قوله** ولا کذلک الخطبة لان المکان واحد والهیئة متحدة فلا یقع الفصل الا بالجلسة
**قوله** وهذا یفید ما قلنا ای فصل ابی حنیفة رح یفید ان المؤذن لا یجلس بین الاذان والاقامة فی المغرب ویفید ان المستحب
کون المؤذن عالما بالسنة ای بالاحکام الشرعیة لان للاذان سننا وآدابا فلا بد من العلم بها ولانه من باب الجماعة
والدعاء الیها فلا یفوض الی غیر العلماء ولهذا قال علی رض لو استطعت الاذان مع الخلیفی لاذنت فثبت ان الاحسن
ان یکون عالما اماما فی الصلوة بخلاف ما یقوله بعض المتأخرین ان الاحسن للامام ان یفوض الاذان والاقامة الی غیره
فان النبی علیه السلام باشر الاذان والاقامة بنفسه وقد کان اماما لهم فی الصلوة قال شمس الائمة رح هذا فی حقه علیه السلام وفی حقنا

اذان الامام بنفسه اولی لان المؤذن یدعو الی الله تعالی فمن کان اعلی درجة منا فهو اولی الناس به وقد اذن رسول الله صلعم
واقام فی بعض الاوقات روی عقبة بن عامر قال کنت مع رسول الله صلعم فی سفر فلما زالت الشمس اذن و
اقام وصلی الظهر **قوله** قضی الفجر غداة لیلة التعریس روی ابو قتادة کنا مع رسول الله صلعم فی غزاة فعرسنا
فما استیقظنا حتی ایقظنا حر الشمس وارتحلنا حتی ارتفعت ثم نزلنا فامر بلالا فاذن فصلینا رکعتین ثم اقام
فصلینا الغداة والتعریس نزول المسافر آخر اللیل **قوله** وکان مخیرا فی الباقی هذا اذا قضاها فی مجلس واحد اما
لو قضاها فی مجالس یشترط کلاهما کذا قاله الشیخ الامام بدر الدین رح **قوله** لانه یصیر داعیا الی ما لا یجیب
بنفسه لانه یدعو الناس الی التأهب للصلوة فاذا لم یتأهب لها یکون داعیا الی ما لا یجیب بنفسه فیدخل
تحت قوله تعالی اتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسکم **قوله** وهو ان للاذان شبها بالصلوة من حیث
انه یراعی فیه الاستقبال والوقت الا انه لیس بصلوة حقیقة فلو کان صلوة من کل وجه لما جاز مع الحدث
والجنابة ولو لم یکن صلوة بوجه لجاز معهما فقلنا یکره بالجنابة اعتبارا لجانب الشبه ولا یکره مع الحدث اعتبارا للحقیقة
واعتبرنا جانب الشبه فی الجنابة دون الحدث لانا لو اعتبرناه فی الحدث لزمنا اعتباره فی الجنابة لانها اغلظ
ثم یتعطل جانب الحقیقة **قوله** والجنب احب الی ان یعید ذکر فی شرح الطحاوی یستحب اعادة اذان
الجنب والمرأة والسکران والمجنون **قوله** لان تکرار الاذان مشروع ای فی الجملة کما فی الجمعة فان وان لم
یعد اجزأه یعنی الصلوة انما فسر بهذا لانه ذکر فی الایضاح ویحتمل ان یکون المراد من الجواز اصل الاذان لان
رفع الصوت زائد فی الباب وفی المبسوط ولیس علی النساء اذان ولا اقامة لانهما سنتا الصلوة بالجماعة و
جماعتهن منسوخة وکذلک ان صلین بالجماعة صلین بغیر اذان ولا اقامة **قوله** وکذلک المرأة تؤذن معناه
یستحب ان یعاد لانها ان رفعت صوتها فقد باشرت منکرا لان صوتها عورة وان لم ترفع فقد اخلت بالاعلام
الذی هو المقصود فیعاد اذانها ندبا **قوله** لتوارث اهل الحرمین ای اهل مکة ومدینة فان قیل
جاء فی الحدیث لا یغرنکم اذان بلال فعلم بهذا انه کان یؤذن قبل الوقت قلنا اذان بلال لم یکن للصلوة
حیث قال علیه السلام لا یغرنکم اذان بلال فانه یؤذن لیرجع قائمکم ویتسحر صائمکم ویقوم نائمکم فکلوا واشربوا حتی یؤذن ابن
ام مکتوم وانما کان صلوة الفجر باذان ابن ام مکتوم وکان هو رض اعمی لا یؤذن حتی یسمع الناس یقولون اصبحت
اصبحت فان قیل قال فی المبسوط البصیر احب الی ان یؤذن من الاعمی فکیف جعل النبی علیه السلام مؤذنا وغیره
احب منه قلنا انما کان غیره احب اولی لانه اعلم بمواقیت الصلوة وکان مع ابن ام مکتوم من یحفظ
علیه اوقات الصلوة ثم یکون تأذینه وتأذین البصیر سواء **قوله** لا بنی ابی ملیکة ذکر هذا الحدیث فی المبسوط
بخلاف غیرهما قال روی عن النبی علیه السلام انه قال لمالک بن الحویرث وابن عم له اذا سافرتما فاذنا واقیما وفی الجامع
الصغیر لفخر الاسلام رح والامام المحبوبی رح ما یوافق المبسوط **قوله** فان ترکهما جمیعا یکره لانه صار تارکا للصلوة
بجماعة حقیقة وتشبیها وترک الصلوة بجماعة مکروه فکذا ترک التشبیه یکون مکروها کما فی الصوم متی عجز عن الصوم یقدر علی التشبیه

من له ترك ذلك هكذا اسنادا وقال عليه السلام من اذن في ارض قفر واقام الاصلى بصلوته ما بين الخافقين من الملائكة ومن صلى بغير اذان واقامة لم يصل معه الا ملكاه. قوله لقول ابن مسعود رضه روي عن ابن مسعود رضه انه صلى بعلقمة والاسود بغير اذان ولا اقامة وقال يكفينا اذان الحي واقامتهم وفي التعاريق ولو ان يصلي في بيته بلا اذان ولا اقامة ان شاؤوا ان كانوا جماعة وعن ابي يوسف رحمه الله اساؤا في ترك ذلك وفي الجامع الكرخي لا ترخص في ترك اهم وامابيان ما يجب على السامعين عند الاذان فنقول لا يجب عليهم الاجابة على ما روي عن النبي عليه السلام اربع من الجفا وذكر من جملتها ومن سمع الاذان والاقامة ولم يجب في الاجابة ان يقول مثل ما قاله المؤذن الى قوله حي على الصلوة حي على الفلاح فانه يقول مقام ذلك لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم لان اعادة ذلك يشبه الاستهزاء وكذلك اذا قال المؤذن الصلوة خير من النوم يقول صدقت وبررت كذا في التحفة وفي التعاريق اذا كان في المسجد اكثر من مؤذن اذنوا واحدا بعد واحد فالاولى وسئل ظهير الدين رحمه الله عمن سمع الاذان في وقت واحد من الجهات ماذا يجب عليه قال اجابة اذان مسجده بالفعل وعن الحلوائي رحمه الله لو اجاب باللسان ولم يمش الى المسجد لا يكون مجيبا ولو كان في المسجد فلم يجب لا يكون آثما وفي العيون قارئ سمع الاذان فالافضل له ان يمسك ويسمع الاذان به ورد الاثر وفي فوائد الرستغفني رحمه الله لو سمع وهو في المسجد يمضي في قراءته فان كان في بيته فكذلك ان لم يكن اذان مسجده

## باب شروط الصلوة التي تتقدمها

انما قيد الشروط بالتي تتقدمها لانه بيّن في هذا الباب الشروط التي تتقدمها لا الشروط التي لا تتقدمها كالقعدة الاخيرة قيل انها فرض وليس بركن اصلي بل هي شرط الخروج من الصلوة كالتحريمة فانها شرط الدخول في الصلوة وليست بركن اصلي وكترتيب افعال الصلوة فيما لم يشرع مكررا كترتيب الركوع على القراءة والسجود على الركوع وكذلك مراعاة المقام على المقتدي وعدم تذكر فائتة قبلها وهو صاحب ترتيب وعدم محاذاة المرأة في صلوة مشتركة فان هذه الاشياء شروط جواز الصلوة التي لا تتقدمها ثم الشروط متنوعة الى ثلاثة انواع شرط الانعقاد كالنية والتحريمة والوقت والخطبة في الجمعة وشرط الدوام كالطهارة وستر العورة واستقبال القبلة والثالث ما شرط وجوده في حالة البقاء فلا يشترط فيه التقدم ولا المقارنة بابتداء الصلوة وهو القراءة فانه ركن في نفسه شرط لسائر الاركان لان القراءة موجودة في جميع الصلوة تقديرا قوله خذوا زينتكم عند كل مسجد اي ما يواري عورتكم عند كل صلوة لان اخذ الزينة لا يمكن فيكون المراد محلها وهذا من قبيل اطلاق اسم الحال على المحل واريد بالمسجد الصلوة وهذا بطريق اطلاق اسم المحل على الحال فان قيل الآية قد وردت في شان الطواف كذا روي عن ابن عباس رضه قلت العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب وهنا عموم في اللفظ لانه قال عند كل مسجد فقد امر باخذ الزينة عند كل مسجد وهذا مما يمنع القصر على المسجد الحرام قوله وكلمة الى تحملها على معنى مع لانها يحتمله قال الله تعالى ولا تاكلوا اموالهم الى اموالكم قيل اي مع اموالكم وقوله عليه السلام حتى يجاوز ركبتيه محكم في ان الركبة عورة تحمل المحتمل على المحكم دفعا للتعارض ولانها لو كانت محمولة على حقيقتها وهي الغاية فهي غاية اسقاط فيدخل ولئن كانت غاية مد فتعارضت الروايتان فتساقطتا فيثبت عورة الركبة بقوله عليه السلام الركبة من العورة قوله المرأة كلها عورة مستورة اي يجب سترها

وهو اسم للجميع فيتناول كلها وهذا لان الحيف وان كانت اخبارا صيغة لكنها غير مرادة لانا نشاهدها غير مستورة فلو حمل على حقيقته للزم الخلف في كلام المشايخ الشارع فحملنا على وجوب الستر اذ الوجود ملازم للاخبار والوجوب مفض اليه قوله وهذا تنصيص على ان القدم عورة لما انه اثبت اولا كون جميع بدن المرأة عورة ثم استثنى منه الوجه والكف لا غير فبقي ما وراءهما تحت المستثنى منه والقدم ما وراءهما فكان من جملة المستثنى منه وانه مبقي على اصل العورة فكان القدم ايضا مبقى على اصل العورة لا محالة قوله ويروى انها ليست بعورة وهو الاصح لان المرأة محتاجة الى كشف قدميها عند مشيها كما تحتاج الى اظهار وجهها ويدها عند المعاملة فاذا خرج الوجه والكف عن ان يكون عورة للحاجة مع ان الكف والوجه في كونه مشتهى فوق القدم فلان يخرج القدم اولى قوله فان صلت وربع ساقها او ثلثها مكشوف فان قيل لماذا جمع محمد رحمه الله بين الثلث والربع وذكر الربع يغني عن ذكر الثلث قلت الجواب عنه من وجهين احدهما ان محمدا رحمه الله لم يثبت القول في الربع بالكثرة لانه لم يرو عن النبي عليه السلام ان الربع كثير وقد روي في الثلث كما قال في حديث سعد في الوصية والثلث كثير ولكن دل الدليل على كون الربع كثيرا كما في حلق الرأس فتردد بين الثلث والربع كيلا يكون قاطعا فيما له تردد والثاني ان ابا حنيفة رحمه الله سئل عن هذه المسئلة على هذا الوجه فوردها محمد رحمه الله في الكتاب كذلك كذا في الفوائد الظهيرية لا يقال بانه لا يقع الاحتراز عما وقع ذكر بهذا التردد لان المفهوم من مثل هذا الكلام ارتباط الحكم بكل واحد من المذكورين لانا نقول كما يفهم ما ذكرتم يفهم ارتباطه بالاخر كما يقال فلان ابن هذا او هذا قوله لان الشيء انما يوصف بالكثرة اذا كان ما يقابله اقل منه فان قيل يشكل على هذا قوله تعالى يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا فلما سمى كل واحد من الفريقين كثيرا بالنظر الى انفسهم لا بالنظر الى ما يقابلهم فانا لو خلينا ومجرد النظر الى نفس المهديين مع قطع النظر من اهل الضلال لا نشك ان المهديين يكونون شيئا كثيرا وكذلك اهل الضلال وقال صاحب الكشاف ان اهل الضلال كثير حقيقة واهل الهدى كثير مرتبة وعظمة فكانت نسبة الكثرة الى كل واحد من الطائفتين بمعنى على حدة فلا يتنافيان احدهما قوله فاعتبر الخروج عن حد القلة يعني لما كان القليل والكثير من اسماء المقابلة فالنصف لا يكون قليلا ولا كثيرا لان ما يقابله ليس اقل منه ولا اكثر منه ففي احدى الروايتين يعتبر الخروج عن حد القلة ويكون مانعا وفي الرواية الاخرى يعتبر عدم الدخول في حد الكثرة ولا يكون مانعا قوله وهما ان الربع يحكي حكاية الكمال كما في مسح الرأس فيه اشكال لانه لم يكن الواجب فيه مسح الكل حتى يقوم الربع فيه مقام الكل بل الواجب فيه مسح بعض الرأس قوله والمراد به النازل من الرأس هو الصحيح احترز بقوله هو الصحيح عن اختيار الصدر الشهيد رحمه الله فانه ذكر في الجامع الصغير ان المراد بالشعر ما على الرأس واما الشعر المسترسل هل هي عورة فيه روايتان وذكر الامام المحبوبي رحمه الله في الجامع الصغير واما الشعر المسترسل هل هي عورة في رواية المنتقى ليس بعورة حتى قال فيه ولو انكشف شيء من شعر المرأة اسفل من الاذنين جازت صلوتها وان الكثر من الثلث او الربع وهذا لانه لا يوازي الرأس فلا يكون حكمه حكم الرأس لكن مع هذا يحرم النظر اليه لا لانه عورة بل لان النظر

الى شعور من فتنة كالنظر الى وجه المرأة الشابة او الى شعور الاماء عن شهوة اليه اشار النبي عليه السلام في قوله من نظر الى وجه
امراة اجنبية بشهوة صب في عينيه الآنك يوم القيمة وبهذا المعنى قال مشايخنا رح تمنع المراة الشابة عن كشف
وجهها بين الرجال في زماننا هذا هو رواية المنتقى وفي رواية اوليا هو عورة وبه اخذ الفقيه ابو الليث رح للفتوى
لانه احوط **قوله** وانما وضع غسله جواب اشكال يرد على قوله هو الصحيح بان يقال لو كان الشعر النازل من
الراس عورة عليها لعلت انما كان باعتبار انه من بدنها وليس هو من بدنها بدليل سقوط غسلها فقال سقوط غسلها
لا باعتبار انه ليس من بدنها بل هو من بدنها لانه متصل به خلقة ولكن سقوط غسله باعتبار الحرج **قوله**
والعورة الغليظة وهي القبل والدبر على هذا الاختلاف عندهما انكشاف الربع منهما مانع جواز الصلوة وعند
ابي يوسف رح انكشاف الاكثر وفي النصف روايتان عنه وفي المحيط ذكر الكرخي في كتابه انه يعتبر في السوءتين
قدر الدرهم وفيما عدا ذلك الربع وانما قال ذلك لان العورة نوعان غليظة وخفيفة كالنجاسة في النجاسة الغليظة
يعتبر الدرهم وفي الخفيفة يعتبر الربع فكذا في العورة ولكن هذا وهم من الكرخي لانه قصد به التغليظ في العورة الغليظة
وهذا في الحقيقة تخفيف لانه اعتبر في الدبر قدر الدرهم والدبر لا يكون اكثر من قدر الدرهم وهذا يقتضي جواز
الصلوة وان كان جميع الدبر مكشوفا وهذا تناقض وهذا معنى ما ذكر فخر الاسلام رح واما العورة الغليظة
فقد قدر في ذلك بعض مشايخنا بما زاد على قدر الدرهم احتياطا وهذا احتياط يرجع الى الما قصه لان موضع الحدث
جملة اقل من الزائد على قدر الدرهم **قوله** وما كان عورة من الرجل فهو عورة من الامة الى قوله في ثياب مهنتها
المهنة بفتح الميم وكسرها الخدمة والابتذال من مهن القوم اذا خدمهم وانكر الاصمعي الكسر كذا في الصحاح وكانت
جواري عمر رض يخدمن الضيفان كاشفات الرؤس مضطربات الثدي بين **قوله** فكذلك عند محمد رح
اي لا تجزيه الصلوة الا فيه لان الصلوة في الثوب النجس اقرب الى الجواز من الصلوة عريانا فان القليل من
النجاسة لا يمنع الجواز وكذلك الكثير في قول بعض العلماء قال عطاء رح من صلى وفي ثوبه سبعون قطرة من دم
جازت صلوته ولم يقل احد بجواز الصلوة عريانا في حالة الاختيار وفي الاسرار ان خطاب التطهير ساقط
عند عدم الماء فصار هذا الثوب وثوب طاهر بمنزلة ولان ربع الثوب لو كان طاهرا لم يجز الا ان يصلي فيه
فكذلك هيهنا لان نجاسة ثلثة ارباعه في افساد صلوته فيه ونجاسة الكل سواء حالة الاختيار وهما سواء
ايضا حالة الاضطرار لا يفسد الصلوة الا انا نقول ان خطاب الستر بسبب النجاسة ساقط في حق الصلوة
لان الله تعالى ما خاطب بالستر للصلوة الا بالطاهر ولما سقط الخطاب بالستر عنه صار حاله لو كان الستر
باعتبار ان خطاب الستر عنه ساقط فصار عري العورة كهو الوجه في حق سقوط الخطاب بالستر فلما استوى
الحالتان من غير تفاوت بينهما كان مخيرا بينهما واما اذا كان ربع الثوب طاهرا فقد توجه عليه الخطاب بقدر الطاهر
ان سقط بقدر النجس فرجحنا جهة الوجوب لان الباب باب العبادات وانما قدروا بالربع لانه حد الكثير الذي حسن
في باب العورة والنجاسة الخفيفة وقول محمد رح احسن كذا في الاسرار **قوله** ترك الاحسن اي اذا صلى قاعدا موميا

وهو المستحب اما اذا صلى قائما بالركوع والسجود عندنا يجوز رح لا يجيزه تاركا الا فرضا واحدا وهو الستر
ويستويان في حق المقدار اي قليل الانكشاف عفو كقليل النجاسة والكثير منهما مانع ولا يبعد ان يقال قوله
ويستويان في حق المقدار وقع على اختيار الكرخي اذ مقدار الانكشاف من العورة معتبر بما زاد على الدرهم
كما في النجاسة الغليظة وكذلك العورة الخفيفة معتبر في الانكشاف بالنجاسة الخفيفة اذ المانع منهما مقدر بالربع
وانما فضله لعدم اختصاص الستر بالصلوة يعني لما لم يختص الستر بالصلوة لانه يكون الستر للصلوة وللناس
كان نفعه اعم فكان استر اولى بخلاف الطهارة لانها مختصة بالصلوة **قوله** ومن لم يجد ثوبا صلى عريانا
قاعدا قال عليه السلام لعمران بن الحصين رض صل قائما فان لم تستطع فقاعدا يقتضي ان لا يجوز اداء الفرض
للعاري قاعدا قلنا هذا غير مستطيع على القيام حكما لانه لا يمكنه ستر ما قدر على ستره الا بترك الركوع والسجود و
القيام فكان عاجزا عن القيام حكما وروي عن ابن عباس رض وابن عمر رض انهما قالا العاري يصلي قاعدا بالايماء
وروي عن انس بن مالك رض انه قال ان اصحاب رسول الله صلعم ركبوا في السفينة فانكسرت بهم السفينة
فخرجوا من البحر عراة فصلوا قعودا بايماء وهذا قول روي عنهم ولم يرو عن اقرانهم خلاف ذلك فحل محل الاجماع
فعرف بهذا ان حديث عمران بن الحصين محمول على ما اذا كان المصلي لابسا **قوله** فان صلى قائما اجزاه
في المبسوط اذا صلى قائما بالركوع والسجود عندنا يجوز وفي البحر المحيط يصلي العراة وحدانا متباعدين فان صلوا
بجماعة يتوسطهم الامام ويرسل كل واحد رجليه نحو القبلة ويضع يديه بين فخذيه يومي ايماء وان اومى القائم او ركع
او سجد القاعد جاز **قوله** ولا معتبر بالمتاخرة منها هذا نفي لقول الكرخي رح فعنده يجوز بنية متاخرة عن التحرمة
واختلفوا على قوله انه الى متى يجوز قال بعضهم يجوز الى الثناء وقال بعضهم الى التعوذ وقال بعضهم الى ان يركع وقال
بعضهم الى ان يرفع راسه عن الركوع فان نوى قبل الشروع روي عن محمد رح انه لو نوى عند الوضوء انه يصلي الظهر
او العصر مع الامام ولم يشتغل بعد النية بما ليس من جنس الصلوة الا انه لما انتهى الى مكان الصلوة لم تحضره
النية جازت صلوته بتلك النية **قوله** وفي الصوم جوزت للضرورة وهي ان وقت الشروع في الصوم وقت
سهو وغفلة لانه وقت نوم فلو شرطت النية وقت الشروع وهو انفجار الصبح لشاق الامر على الناس **قوله**
والشرط ان يعلم بقلبه اي صلوة يصلي قال محمد بن سلمة رح هذا القدر نية وكذا في الصوم والاصح انه لا يكون نية لان
النية عزم القلب بها الا يرى ان من علم الكفر لا يكفر ولو نواه يكفر والمسافر اذا علم الاقامة لا يصير مقيما ولو نواها يصير
مقيما **قوله** اما الذكر باللسان فلا معتبر فيه اي في كونه شرطا لصحة الشروع ويحسن الذكر باللسان لانه لجمع عزيمته
واللزومه عقد القلب عليها يفعل وفي شرح الطحاوي الافضل ان يشتغل قلبه بالنية ولسانه بالذكر ويده بالرفع **قوله**
وكذا ان كانت سنة في الصحيح ذكر المصنف رح في التجنيس وفي السنن يكفيه مطلق النية على ظاهر الرواية وهو اختيار عامة
المشايخ رح والاحتياط في السنن ان ينوي الصلوة متابعة لرسول الله صلعم **قوله** كالظهر مثلا هذا اذا كان في الوقت
وقال الظهر اليوم او ظهر الوقت او فرض الوقت اما اذا نوى الجمعة والظهر او غيرهما ولم ينو ظهر الوقت فمنهم من يقول لا يجزيه

لانه ربما كان عليه ظهر صلوة فائتة فلا يتعين فرض الوقت بهذا الاسم ومنهم من يقول يجزيه لان ظهر الوقت
مشروع الوقت والفائتة ليست بمشروع الوقت فمطلقه ينصرف الى ظهر الوقت هذا اذا كان يصلي
في الوقت وان كان يصلي بعد ما خرج وهو لا يعلم بخروج الوقت فنوى فرض الوقت لا يجوز لان بعد خروج
وقت الظهر فرض الوقت يكون هو العصر فاذا نوى فرض الوقت كان ناويا العصر وصلوة الظهر لا تجوز
بنيته والاولى ان ينوي ظهر اليوم فانه يجوز سواء كان الوقت خارجا او باقيا **قوله** وان كان مقتديا
ينوي الصلوة ومتابعته وفي شرح الطحاوي ولو نوى صلوة الامام اجزاه وقام مقام نيتين وذكر شيخ
الاسلام رحمه الله على خلاف هذا وقال اما اذا قال نويت صلوة الامام فهذا لا يكفي لصحة الاقتداء لانه هذا تعيين
لصلوة الامام وليس باقتداء فكانه يقول اصلي الصلوة التي يصليها الامام فكان تعيينا لما يصليها الامام
لا اقتداء بالامام ومنهم من يقول اذا انتظر تكبير الامام ثم كبر بعده كفاه عن نية الاقتداء الا ان الصحيح ما ذكرنا
ان الانتظار متردد قد يكون للاقتداء وقد يكون بحكم العادة فاذا لم يقصد الاقتداء بالامام لا يصير مقتديا به
فالاولى ان اراد تسهيل الامر على نفسه يقول شرعت في صلوة الامام فيكفيه ذلك ويكون نية للاقتداء ولما يصليه
الامام وفي فتاوى قاضي خان رحمه الله والاحسن ان يقول نويت ان اصلي مع الامام ما يصلي الامام **قوله**
ففرضه اصابة جهتها هو الصحيح ذكر في المحيط من كان غائبا عن الكعبة ففرضه جهة الكعبة لا عينها وهذا قول الشيخ
ابي الحسن الكرخي رحمه الله والشيخ ابي بكر الرازي رحمه الله وقال الجرجاني رحمه الله فرض الغائب عنها اصابة عينها لان المامور به ذلك
ولا فصل في النص وثمرة الخلاف تظهر في اشتراط نية عين الكعبة فعنده يشترط وعندهما لا يشترط وهذا لان عند
ابي عبد الله لما كان اصابة عينها فرضا ولا يمكنه اصابة عينها كانت نية عينها الا من حيث النية شرط نية عينها وعندهما
لما كان الشرط اصابة جهتها لمن كان غائبا وذلك يحصل من غير نية العين فلا حاجة الى اشتراط نية العين واما نية الكعبة
بعدما توجه الى الكعبة هل يشترط او لا وكان الشيخ ابو بكر محمد بن الفضل يقول بانه يشترط وكان الشيخ ابو بكر محمد بن حامد يقول
بانه لا يشترط لجواز الصلوة وذكر المحقق رحمه الله في التجنيس ونية الكعبة ليست بشرط في الصحيح من الجواب لان استقبال
البيت شرط من الشرائط فلا يشترط فيه النية كالوضوء وبعض المشايخ يقول ان كان يصلي الى المحراب فكما قال
الحامدي ولو كان في الصحراء فكما قال الفضلي وذكر الزندويسي رحمه الله في نظمه ان الكعبة قبلة من يصلي في المسجد الحرام
والمسجد الحرام قبلة اهل مكة من يصلي في بيته او في البطحاء ومكة قبلة اهل الحرم والحرم قبلة اهل العالم قال مولانا تاج الدين
البديع رحمه الله وهذا على التقريب فاما التحقيق فالكعبة قبلة العالم وقيل مكة وسط الدنيا فقبلة اهل المشرق الى
المغرب عندنا وقبلة اهل المغرب الى المشرق وقبلة اهل المدينة الى اليمن من توجه الى المغرب وقبلة اهل الحجاز الى يسار
من توجه الى المغرب وفي شرح القدوري لمولانا نجم الدين الزاهدي رحمه الله ولو حول القادر وجهه عن القبلة دون صدره
لا يفسد ولو حول صدره فسد قالوا وهذا الجواب الذي قلنا عندهما وعند ابي حنيفة رحمه الله ينبغي ان لا يفسد في الوجهين
بناء على ان الاستدبار اذا لم يكن لقصد الاصلاح يفسد عندهما وعند ابي حنيفة رحمه الله اذا لم يكن لقصد ترك الصلوة

ما دام في المسجد **قوله** ومن كان خائفا يصلي الى اي جهة قدر بان خشي من العدو او غيره ويخاف انه اذا تحرك و
استقبل القبلة ان يشعر به العدو جاز له ان يصلي قاعدا او قائما او مضطجعا حيث كان وجهه وكذا لو كان مريضا
لا يمكنه ان يحول وجهه وليس بحضرته احد يوجهه وكذا لو انكسرت السفينة وبقي على لوح وخاف ان استقبل القبلة
يسقط في الماء يباح له في هذه الصورة ان يصلي حيث كان وجهه كذا في المحيط **قوله** والاستخبار فوق التحري
لان الخبر قد يكون حجة على غيره والتحري لا يكون حجة على غيره وهذا اذا كان المخبر من اهل ذلك الموضع وفي التجنيس رجل كان
في المفازة فاشتبهت عليه القبلة فاخبره رجلان ان القبلة الى هذا الجانب ووقع اجتهاده الى جانب اخر فان
لم يكونا من اهل ذلك الموضع وهما مسافران مثله لم يلتفت الى قولهما لانهما يقولان بالاجتهاد فلا يترك اجتهاده
باجتهاد غيره **قوله** فان علم انه اخطأ بعدما صلى لا يعيدها وقال الشافعي رحمه الله يعيدها اذا استدبر فان قيل
اذا تحرى في الاواني والثياب ثم ظهر انه اخطأ يجب الاعادة وهنا وجب الاعادة ايضا قلنا الاصل
ان ما يحتمل الانتقال بعد الثبوت لا يجب الاعادة وامر القبلة بهذه الصفة الا ترى انها تحولت من بيت المقدس الى
الكعبة ثم منها الى جهتها وما لا يحتمل الانتقال بعد الثبوت يجب الاعادة فطهارة الاواني والثياب لا يحتمل
الانتقال فيجب الاعادة وهذا لان ما يحتمل التحول يجب القول بالتحول بالضرورة ولا كذلك ما لا يحتمل التحول
من غير نقض المؤدى قبله لان تبدل الراي بمنزلة النسخ وعمل النسخ يظهر في المستقبل لا في الماضي فكذلك هنا اجتهاده
معتبر في المستقبل لا في الماضي

## باب صفة الصلوة

الوصف والصفة مصدران
كالوعد والعدة والمتكلمون فرقوا بينهما فقالوا الوصف يقوم بالواصف والصفة بالموصوف فقول القائل
زيد عالم وصف لزيد لا صفة له وعلمه القائم به صفته لا وصفه **قوله** صفة الصلوة من قبيل اضافة الجزء الى الكل
لان كل صفة من هذه الصفات جزء الصلوة اذ هذه الاوصاف اوصاف ذاتية لما ان عند تمام هذه الاوصاف
يتم الصلوة وجاز ان يوصف العرض بالصفات الذاتية كالوسنة والرمنية واستحالة البقاء فعال عرض ولون و
يستحيل للبقاء وانما لا يوصف بصفات زائدة على الذات كالبقاء والحيوة والقدرة مع ان الافعال الشرعية
جواهر فلذلك توصف بالصحة والفساد والجواز والبطلان والفسخ والاقالة **قوله** فرائض الصلوة ستة
رواية ستة على تأويل الفروض ذكرها بلفظ الفروض دون غيرها لما انها اعم من الاركان والشروط اذ لفظ الفرائض
يتناولهما فان الاربعة منها وهي القيام والقراءة والركوع والسجود اركان اصلية والتحريمة شرط جواز الصلوة و
القعدة الاخيرة فهي وان كانت فرضا الا انها ليست بركن اصلي في الصلوة بدليل انه لم يشرع في الركعة
الاولى وانما شرعت هي شرطا للتحليل كذا في مبسوط شيخ الاسلام رحمه الله وذكر في المستصفى وكان شيخنا رحمه الله كثيرا
ما يقول لثبوت الشيء يشترط ستة اشياء العين وهو عبارة عن ماهية الشيء والركن وهو عبارة عن جزء
الماهية والحكم وهو الاثر الثابت بالشيء والمحل والشرط والسبب فالعين الصلوة هنا والاركان القيام
والقراءة والركوع والسجود والمحل الادمي المكلف والشرط ما تقدم من طهارة البدن والثوب وغير ذلك والحكم

الجواز فی الدنیا والثواب فی الاخرة والسبب الاوقات ثم من العبادات ما اهلها تحرم وتحلیل کالصلوة و
الحج ومنها لا تحریم لها کالزکوة والصوم **قوله** التحریمة والتحریم جعل الشیء محرما والهاء لتحقیق الاسمیة کذا قال الامام
بدر الدین رح وانما اختصت التکبیرة الاولی بهذا الاسم لان بها یحرم الاشیاء المباحة قبل الشروع **قوله**
علی التمام بالفعل قرا او لم یقرأ لان معناه اذا قلت هذا او انت قاعد او فعلت ای قعدت لاجماعنا انه
لا یقول هذا الا فی القعود ولقوله علیه السلام لعبد الله بن عمرو بن العاص اذا رفعت رأسک من السجدة الاخیرة وقعدت
قدر التشهد فقد تمت صلوتک علق تمام الصلوة به فعلم ان المفروض هو القعود وقول من قال علق التمام باحدهما
فیکون احدهما هو القعود او التعلق مع القراءة فرضا غیر وارد لان هذا قول من خالف الاجماع اذ لم یقل احد
بفرضیة قراءة التشهد انما الخلاف فی القعدة هل هی فرض ام لا عندنا فرض وعند مالک رح لیس بفرض
فان قیل کیف یثبت الفرضیة بخبر الواحد فی اتصاله شبهة کما فی قوله علیه السلام خلوا اصابعکم ولا صلوة الا بفاتحة
الکتاب قلنا هذا الخبر وقع بیانا بالمجمل قوله تعالی واقیموا الصلوة علی ما ذکر فی الاسرار فکان ثبوت الفرضیة بالنص
لانه کما فی قدر مسح الراس **قوله** فیما یتکرر مکررا من الافعال وهی السجدة الثانیة ای فی رکعة احترازا عما شرع غیر
مکرر فیها کالرکوع فان الرکوع بعد السجود لا یقع معتدا به بالاجماع **قوله** اطلق اسم السنة وفیها واجبات
هذا اذا اراد بقوله وما سوی ذلک الاشارة الی الفرائض المذکورة کما ذکر هنا ویحتمل ان یکون اشارة الی مقدار
التشهد فیکون معناه وما سوی مقدار التشهد من القعود الذی یصلی فیه علی النبی علیه السلام ویدعو ویسلم **قوله**
هذا هو الصحیح احترازا عن جواب القیاس فی تکبیرات العیدین والقنوت فان فیها القیاس والاستحسان ذکره
فی المبسوط فی باب السهو وان سها عن قراءة التشهد فی القعدة الاولی او تکبیرات العیدین او قنوت الوتر
ففی القیاس لا یسجد للسهو لان هذه الاذکار سنة فترکها لا یمکن کثیر نقصان فی الصلوة کما اذا ترک الثناء و
التعوذ وهذا لان مبنی الصلوة علی الافعال دون الاذکار وسجود السهو عرف بفعل رسول الله علیه السلام وما نقل ذلک عنه
الا فی الافعال وجه الاستحسان ان هذه السنة تضاف الی جمیع الصلوة یقال تکبیرات العید وقنوت الوتر
وتشهد الصلوة فترکها یمکن النقصان والعیب فی الصلوة فاما ثناء الافتتاح فغیر مضاف الی الصلوة فترکه
لا یمکن النقصان فی الصلوة **قوله** واذا شرع فی الصلوة ای اراد الشروع **قوله** حتی ان من تحرم
للفرض کان له ان یؤدی بها التطوع ذکر العلامة الزاهدی فی شرح القدوری بکر شمس یجوز اداء صلوات
کثیرة بتکبیرة واحدة خلافا للشافعی رح حتی لو بنی علی الظهر رکعتیه او العصر او قاتیه او علی النفل نفلا آخر او اداه
وذکر فخر الاسلام رح فی اول الجامع الصغیر فی مسئلة السهو ان بناء الفرض علی فرض آخر لا یجوز فعلا ولو کان علیها
رجل فوایت فصلی الظهر ثم قام منه الی العصر من غیر تکبیرة الافتتاح لم یصر شارعا فی العصر لان اوام الظهر
لا ینتظم العصر کما ینتظم النفل وذکر القاضی الامام ابو زید رح فی الاسرار والفرض وان انقضی فهو وام بعد ذلک حاله
شرط الصلوة وان لم یکن تحت النفل ابتداء کما تادی النفل بطهارة الفرض وکذا الفرض الا ان فرضا آخر لا یتادی



مهنا لانه مع کونه شرطا هو عقد علی الاداء کعقد الاجارة علی تحصیل والعقد علی الفرض یتضمن النفل لانه صلوة مثل النفل
وزیادة فمن حیث انه صلوة فالباب واحد فیجوز الزیادة ما شاء الا انه یکره ذلک ای بناء النفل علی تحریمة الفرض
لترک التحلل عن الفرض علی الوجه المشروع وهو التسلیم کما یکره له اذا تکلم ولم یسلم وفی شرح البزدوی لا یجوز اداء
فرضین بتکبیر وقال ابو الفضل الکرمانی رح لا یجوز بناء الفرض علی الفرض ولا الفرض علی النفل دون عکسه کما لا اقتداء
وفی قنیة المنیة بعلامة شم وفیه ای فی شرح القاضی الصدر یصح بناء العصر علی تحریمة الظهر وبناء الفرض علی تحریمة النفل
وعلی عکسه والتعقیب علی الاداء لان التکبیرة شرط عندنا وعند الشافعی رح رکن حتی یشترط لکل صلوة تکبیرة علی
حدة ثبت مثله **قوله** وهو بقول یشترط لها ای یشترط لسائر الارکان ای من الطهارة وستر العورة
واستقبال القبلة والوقت **قوله** ولنا انه عطف الصلوة علیه فی النص وهو قوله تعالی وذکر اسم ربه فصلی
**قوله** ومراعاة الشرایط لما یتصل به من القیام قال الامام بدر الدین رح الدلیل علیه ان من وقع فی البحر
ولم یصل الماء ای اعضاء وضوئه فکبر وغمس فی الماء ورفع وصلی بالایماء یجوز صلوته وان کان حالة التکبیر غیر متوضئ
**قوله** وهو المروی عن ابی یوسف رح ای انه قال الحکی عن الطحاوی ای انه کان یفعل هکذا **قوله** والنفی
مقدم علی الاثبات کما فی کلمة الشهادة الا ان ابا یوسف رح یقول ثبت التقدم هناک ضرورة الکلام ولا ضرورة
هنا **قوله** حذاء منکبیها هو الصحیح هذا احترازا عن روایة الحسن بن زیاد عن ابی حنیفة رح انه یرفع یدیها حذاء
اذنیها کالرجل لان کفیها لیست بعورة **قوله** وقال ابو یوسف رح ان کان یحسن التکبیر لم یجز الا کذا ولم یذکر
فی الکتاب الله کبیر وه ینعقد ایضا عنده ولم یفصل بین ما اذا کان یعلم ان الصلوة یفتتح بالتکبیر او لا یعلم
وذکر فی کتاب الصلوة وقال ابو یوسف رح اذا کان یحسن التکبیر ویعلم ان الصلوة تفتتح بالتکبیر لا یصیر شارعا
الا بما ذکرنا من الالفاظ واما اذا کان لا یعرف الافتتاح بالتکبیر یجزئه وان کان یحسن التکبیر وذکر فخر الاسلام رح
والصحیح ما ذکره ههنا ای فی الجامع الصغیر لان الجهل لا یجعل عذرا فی دار الاسلام وفی شرح الزاهدی فی هذه
المسئلة خمسة اقوال عند مالک رح لا یدخل فی الصلوة الا بقوله الله اکبر لانه المنقول وقال الشافعی رح بلفظین الله
اکبر الله الاکبر لانه ابلغ من الاول وقال ابو یوسف رح بثلاثة الفاظ الله اکبر الله الاکبر الله الکبیر وقال محمد رح
بکل ذکر تام هو تعظیم لله تعالی کقوله الرحمن اکبر والحمد لله وسبحان الله ولا اله الا الله وقال ابو حنیفة رح باسم من اسمائه
کلفظة الله او الرحمن وهو الصحیح لقوله تعالی وذکر اسم ربه فصلی علق الفلاح بذکر اسمه معقبا بالصلوة وقد حصل
ثم اختلف الروایات المشایخ رح ان الشروع عنده بالاسماء الخاصة او بها وبالمشترکة کالرحیم والکریم و
الاظهر والاصح انه بکل اسم من اسمائه کذا ذکره الکرخی رح وافتی به المرغینانی رح وعن الحسن عن ابی حنیفة رح انه اذا
قال الله ولم یزد علیه صار شارعا وهکذا کل اسم من اسماء الله تعالی التسعة والتسعین وفی قنیة المنیة ولو کان الاسم
مشترکا کالرحیم فان اراد به ذات الله تعالی یصیر شارعا لان الارادة والنیة یقطع وجوه الاحتمالات **قوله**
ویجوز بای لسان کان سوی العربیة هو الصحیح هذا احترازا عن قول ابی سعید البردعی رح فانه قال انما جوز ابو حنیفة رح

القراءة بالفارسية دون غيرها من الالسنة لقرب الفارسية من العربية وقال الكرخي رح والصحيح النقل الى اي لغة كانت
وقال الامام المحبوبي رح والخلاف فيمن لا يتهم بشيء منه وقد قرأ في الصلوة كلها بالفارسية او اكثرها واما الاعتياد
قراءة القرآن او كتابة المصحف بالفارسية فيمنع منه اشد المنع حتى ان واحدا من اهل الامراء في زمان الشيخ الجليل ابي بكر محمد
الفضل رح كتب فتوى وبعثها اليه ان الصبيان في زماننا يشق عليهم التعلم باللغة العربية هل يجوز لنا ان نعلمهم بالفارسية
فقال للمستفتي ارجع حتى نتأمل فيه تأمل ثم استخبث من حاله فاذا كان هو مجوسيا وقد بعث مذهبه فاعطى لواحد من خدام
سكينا فقال اقتله بهذا ومن اخذك فقل انا امرني به فضل فلما اشرط اليه وقال ان الامير يدعوك فذهب الشيخ اليه
فقص القصة وقال ان هذا كان يريد ان يبطل كتاب الله تعالى فخلع له الامير وجازاه بالجزاء ومشايخ بلخ رح اخذوا في هذه
المسئلة بقولهما وهو مختار الفقيه ابي الليث وكذا ذكر الامام فخر الدين قاضيخان رح في الجامع الصغير وكان الشيخ ابو بكر محمد بن الفضل رح
يقول الخلاف فيما اذا جرى على لسانه من غير قصد اما من تعمد ذلك يكون زنديقا او مجنونا فالمجنون يداوى والزنديق يقتل
**قوله** والخلاف في الاعتداد ولا خلاف في انه لا فساد كذا ذكر في المحيط ايضا وذكر الشيخ الامام نجم الدين النسفي
والقاضي فخر الدين رح ايضا انه يفسد عندهما وذكر ابو بكر الرازي رح انه رجع الى قولهما وهو الصحيح **قوله** وفي الاذان
يعتبر التعارف ذكر في المبسوط وروى الحسن عن ابي حنيفة رح انه لو اذن بالفارسية والناس يعلمون انه اذان جاز وان كانوا
لا يعلمون ذلك لم يجز لان المقصود وهو الاعلام لم يحصل **قوله** ولو افتتح الصلوة باللهم اغفر لي لم يجز وكذا بقوله
استغفر الله او اعوذ بالله او انا لله او لا حول ولا قوة الا بالله او ما شاء الله لا يصير شارعا بلا خلاف **قوله** ويعتمد
بيده اليمنى على اليسرى تحت السرة قال شيخ الاسلام رح يجب ان نعلم بان في الاعتماد اربع مسائل اح انه هل يضع
يده اليمنى على اليسرى في الصلوة ام لا و٢ كيف يضع و٣ اين يضع و٤ متى يضع اما الاولى فعلى قول علمائنا السنة
ان يعتمد بيده اليمنى على اليسرى وقال مالك رح يرسل ارسالا وان شاء اعتمد فالارسال عنده عزيمة والاعتماد رخصة
وفي المبسوط والاصل الاعتماد سنة الا على قول الاوزاعي رح فانه يقول كان يخير المصلي من الاعتماد والارسال وكان يقول
انما امروا بالاعتماد اشفاقا عليهم لانهم كانوا يطولون القيام فكان ينزل الدم الى رؤس اناملهم اذا ارسلوا والمذهب
عند علمائنا انه سنة واظب عليها رسول الله صلعم وقال انا معشر الانبياء امرنا بان ناخذ شمائلنا بايماننا في الصلوة وقال علي رضه
من السنة ان يضع المصلي يمينه على شماله تحت السرة في الصلوة واما صفة الوضع وهي المسئلة الثانية ففي الحديث المرفوع
لفظ الاخذ وفي الحديث علي رضه لفظ الوضع واستحسن كثير من مشايخنا الجمع بينهما بان يضع باطن كفه اليمنى على ظاهر كفه اليسرى
ويحلق بالخنصر والابهام على الرسغ ليكون عاملا بالحديثين واما موضع الوضع وهي المسئلة الثالثة فالافضل عندنا تحت السرة
وعند الشافعي رح الافضل ان يضع يديه على الصدر لقوله تعالى فصل لربك وانحر قيل المراد وضع اليمين على الشمال على النحر
وهو الصدر ولانه موضع نور الايمان فحفظه بيديه في الصلوة اولى ولنا حديث علي رضه كما رويناه والسنة اذا
اطلقت ينصرف في الاغلب الى سنة رسول الله صلعم ثم الوضع تحت السرة ابعد عن التشبه باهل الكتاب واقرب الى ستر
العورة فكان اولى والمراد بقوله تعالى وانحر الاضحية بعد صلوة العيد ولئن كان المراد بالنحر الصدر فمعناه ضع بالقرب من النحر

وذلك تحت السرة ثم في ظاهر المذهب الاعتماد سنة القيام وروي عن محمد رح انه سنة القراءة وتبتنى عليه في المصلي وهي
المسئلة الرابعة فعند محمد رح يرسل يديه في حالة الثناء فاذا اخذ في القراءة اعتمد وفي ظاهر الرواية كما يكبر يديه بعد التكبير يعتمد
**قوله** ولان الوضع تحت السرة اقرب الى التعظيم بشهادة العرف **قوله** وهذا هو الصحيح احتراز عن
عن قول الامام الزاهد ابي حفص الفضلي وعن قول اصحاب الفضلي فقال ابو حفص رح السنة في صلوة الجنازة وفي تكبيرات
العيد والقومة التي بين الركوع والسجود الارسال وقال اصحاب الفضلي منهم القاضي الامام ابو علي النسفي والحاكم عبد
الرحمن الكاتب والامام الزاهد عبد الحميد اوتى رح السنة في هذه المواضع الاعتماد وقالوا من مذهب الروافض الارسال
من اول الصلوة فنحن نعتمد مخالفة لهم وكان شمس الائمة الحلواني رح يقول كل قيام فيه ذكر مسنون فالاشبه فيه الاعتماد كما في حالة
الثناء والقنوت وصلوة الجنازة وكل قيام ليس فيه ذكر مسنون كما في تكبيرات العيد فالسنة فيه الارسال وبه
كان يفتي شمس الائمة السرخسي والصدر الكبير برهان الائمة والصدر الشهيد حسام الائمة رح كذا في المحيط وذكر في فتاوى
قاضي خان رح وكما فرغ من التكبير يضع يده اليمنى على اليسرى تحت السرة وكذلك في تكبيرات العيد وتكبيرات الجنازة
والقنوت ويرسل في القومة التي بين الركوع والسجود وفي الكافي للعلامة النسفي رح ويرسل في القومة التي بين الركوع
والسجود وبين تكبيرات العيد اتفاقا **قوله** ثم يقول سبحانك اللهم سبحان في الاصل مصدر ثم صار علما للتسبيح
وهو منصوب بفعل لازم اضماره وبحمدك في موضع الحال اي نسبح حامدين لك لانه لولا انعامك بالتوفيق لم نتمكن من
عبادتك كذا في الكشاف **قوله** وجهت وجهي الخ اي الى اخر هذا الذكر وهو وجهت وجهي للذي فطر السموات
والارض حنيفا وما انا من المشركين ان صلوتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين لا شريك له وبذلك امرت وانا
من المسلمين كذا في المبسوطين وقال في مبسوط شيخ الاسلام رح ولا يغير شيئا من ذلك الى اخر الاية الا انه اذا انتهى
الى قوله وانا اول المسلمين يجب ان يغير ويقول من المسلمين ولو قال وانا اول المسلمين اختلف المشايخ فيه فمنهم من يقول
يفسد صلوته لانه كذب ومنهم من يقول لا يفسد لانه يحمل على انه اراد به قراءة ما في القرآن لا الانباء عن نفسه فابو يوسف
يقول الاخبار وردت بهما فاجمع بينهما عملا بالاخبار كلها وجعل البداية بالتسبيح اولى في بعض الروايات لان القرآن
ورد به وهو قوله وسبح بحمد ربك حين تقوم وفي رواية يتخير ان شاء اتى قبل الثناء وان شاء بعده **قوله**
ليتصل النية به هو الصحيح احتراز عن قول بعض المتأخرين فانه يقولها قبل التكبير ومنهم الفقيه ابو الليث لانه ابلغ
في العزيمة ولهذا الف العوام من الناس هذا الذكر ليقوم مقام النية وليكون عملا بما روي في الاخبار ومنهم
من يقول لا يستحب ذلك لانه يؤدي الى ان يطول مكثه في المحراب قائما مستقبل القبلة ولا يصلي وهذا مذموم
شرعا فانه روي عن النبي صلعم انه قال ما لي اراكم سامدين كذا في مبسوط شيخ الاسلام رح **قوله** والاولى ان
يقول استعيذ بالله في شرح العلامة الزاهدي والكلام فيه في ثلثة مواضع في اصله عندنا يتعوذ وعند مالك رح
لا يتعوذ ولا يسمي والثاني في موضعه وهو ان يتعوذ قبل القراءة لما ذكرنا وعند اصحاب الظواهر وحمزة من القراء بعده
والثالث في لفظه بك فاختار ابو عمرو وعاصم وابن كثير اعوذ بالله من الشيطان الرجيم وزاد حفص من طريق هبيرة

اعوذ بالله العظيم السميع العليم من الشيطان الرجيم واختار حمزة استعيذ بالله من الشيطان الرجيم والفتوى و
الاختيار وبه ورد اكثر الاخبار والاثار اعوذ بالله من الشيطان الرجيم والكلام في التسمية في مواضع منها انها من
القرآن عندنا وعند مالك ليس من القرآن والثاني انها ليست من الفاتحة ومن راس كل سورة لكنها انزلت للفصل
بين السور وقال الشافعي رح انها من الفاتحة وفي ساير السور قولان والثالث انه لا يجهر بها في الصلوة
عندنا خلافا للشافعي رح وفي خارج الصلوة اختلاف الروايات والمشايخ في التعوذ والتسمية وقيل يخفي التعوذ
دون التسمية والصحيح انه يتخير فيهما ولكن يتبع امامه من القراء وهم يجهرون بهما الا حمزة فانه يخفيهما والرابع ان
المصلي يسمي في اول كل ركعة وعن ابي حنيفة رح ان التسمية حسن بين السورتين وفي رواية الحسن عنه يسمي في الركعة
الاولى ثم لا يعيد قال المحشي والاحسن ان يسمي في اول كل ركعة عند اصحابنا جميعا لا خلاف فيه ومن زعم انه يسمي
مرة في الاولى لا غير فقد غلط على اصحابنا غلطا فاحشا ومن تامل كتب اصحابنا والروايات عنهم لكن الخلاف
في الوجوب فعندهما ورواية المعلى عن ابي حنيفة رح انه يجب التسمية في الثانية كوجوبها في الاولى وفي رواية
رواية الحسن عن ابي حنيفة رح لا يجب الا عند الافتتاح وان قراها في غيره فحسن ثم قال المحشي والصحيح انه يجب التسمية
في كل ركعة ولا يقراها بين السورتين عندهم الا في صلوة المخافتة عند محمد رح واما وجوبها خارج الصلوة فالصحيح من الاقوال
انها تجب واجمع القراء انه يقراها في اول الفاتحة وكذا في ساير السور الا حمزة وابا عمرو في احدى الروايتين و
الخامس انها آية كاملة على الاصح في جميع الاقوال الا في قول من لا يجعلها من القرآن الا في سورة النمل والصحيح
انها آية في حق جواز الصلوة وحرمتها على الجنب والحايض وذكر بكر ان الاصح انها آية في حق الحرمة لا في حق جواز
الصلوة بها فان فرض القراءة ثابت بيقين فلا يسقط باخبار الآحاد وذكر الفقيه ابو جعفر في النوادر وان
كبر وتعوذ ونسي الثناء لا يعيد وكذا ان كبر وبدا بالقراءة ونسي الثناء والتعوذ والتسمية لفوات محلها ولا سهو عليه
وقيل يجب وان كبر وتعوذ ثم تجر يسمي وان كبر وتجر ثم سمى لا يتعوذ وكذا ان كبر وسمى ثم تجر **قوله** ويسر بهما
في المذهب اثر الحديث اخفاه واما يسر بهما بزيادة الباء فسهو **قوله** قلنا هو محمول على التعليم اي على تعليم
انها بين التعوذ والقراءة كما شرع الجهر بالتكبير للاعلام وقد روي ان عمر رض جهر بالثناء ووفد العراق جهر بالثناء و
الا جهر للتعليم **قوله** ثم يقرا فاتحة الكتاب وسورة في شرح الزاهدي واختلف في القراءة على خمسة اقوال
قال الاصم وابن علية ليست بفرض اصلا حتى لو لم يقرا في الصلوة مع القدرة يجزئه وقال الشافعي رح فرض في
الركعات كلها وقال الحسن البصري رح فرض في ركعة واحدة وقال مالك فرض في ثلث ركعات وقال اصحابنا
فرض في ركعتين من غير تعيين **قوله** خلافا للشافعي رح في الفاتحة قال الشافعي رح يتعين الفاتحة ركنا حتى لو ترك
حرفا منها في ركعة لا يجوز صلوته **قوله** والزيادة عليه بخبر الواحد فان قيل لم قلتم انه خبر الواحد بل هو خبر
مشهور لان العلماء تلقته بالقبول فيجوز الزيادة بمثله قلنا انما يجوز الزيادة على الكتاب بالخبر المشهور اذا كان
محكما واما اذا كان محتملا فلا وهذا الحديث محتمل لان هذا الكلام يذكر لنفي الجواز كما قال لا صلوة الا بالطهور ويذكر

لنفي الفضيلة كما قال لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد ولما كان كذلك صار محتملا والمحتمل لا يجوز الزيادة على الكتاب
كذا في طريقة الامام البرغري ومبسوط شيخ الاسلام رح **قوله** قال آمين وفي مبسوط شيخ الاسلام رح
وروي عن ابي حنيفة رح انه لا يقول الامام آمين انما يقول الماموم وذلك لان الامام داع والماموم مستمع
وانما يؤمن المستمع لا الداعي كما في ساير الادعية خارج الصلوة واما قوله عم اذا امن الامام فامنوا سمي الامام
مؤمنا باعتبار التسبيب والمسبب يجوز ان يسمى باسم المباشر كما يقال بنى الامير دارا **قوله**
ويخفونها وقال الشافعي رح يجهر بها الامام في الصلوة التي يجهر فيها بالقراءة والماموم يخافت هكذا ذكر
المزني في مختصره وذكر في الخلاصة الغزالية ومن سنن الصلوة ان يجهر بالتامين في الجهرية ومذهبنا مذهب
عمر وعلي وعبد الله بن مسعود رض قال عبد الله ترك الناس الجهر بالتامين وما تركوا الا لعلمهم بالنسخ **قوله**
ولانه دعاء فان معناه اللهم استجب دليله قوله تعم قد اجيبت دعوتكما سماهما داعيين وموسى عم كان داعيا
وهارون عم مؤمنا واذا سمع المقتدي من الامام ولا الضالين في صلوة لا يجهر هل يؤمن فعن بعض المشايخ
انه لا يؤمن وعن الفقيه ابي جعفر يؤمن كذا في المحيط **قوله** والتشديد خطا فاحش اي في هذا الموضع
لا في نفسه فانه في نفسه لغة صحيحة بمعنى قاصدين قال تعم ولا آمين البيت الحرام وتفسد به الصلوة
عندهما خلافا لابي يوسف رح وفي الكافي والمدقق بلا تشديد اختيار الفقهاء والقصر اختيار اهل اللغة
**قوله** وفي الجامع الصغير ويكبر مع الانحطاط والارتفاع داب هذا الكتاب انه اذا وقع نوع
مخالفة بين رواية الجامع الصغير وبين رواية القدوري يصرح بذكر الجامع الصغير ثم المخالفة هنا ان
الاول يشير الى ان التكبير في محض القيام كذا قال بعض مشايخنا وهكذا ذكر في المحيط مستدلا بقول محمد رح
اذا اراد ان يركع يكبر والثاني يقتضي مقارنة التكبير مع الانحطاط لان مع للمقارنة وبه قال بعض مشايخنا ايضا
وقيل يكبر عند الخرور بحيث يكون ابتداؤه عند ابتداء الخرور وانتهاؤه عند انتهائه وقال الطحاوي يخر راكعا
مكبرا وفي رواية الاكمل لا يكره وصل القراءة بتكبير الركوع وفي غريب الرواية كان ابراهيم يصل خاتمة السورة
بتكبير الركوع وعن ابي يوسف رح ربما وصلت وربما تركت وقال ابو جعفر رح يصلها وصلا وانما ترك
ابو يوسف رح الافضل تعليما لا رخصة **قوله** خطا من حيث الدين لكونه استفهاما ويفسد به الصلوة
ويكفر لو تعمد لان هذا يقتضي ان لا يثبت عنده كبرياء الله تعم وعظمته وهو كفر وفي آخره لحن من حيث اللغة
اي عدول عن سنن الصواب حتى قال مشايخنا لو ادخل المد بين الباء والراء في لفظة اكبر عند افتتاح الصلوة
لا يصير شارعا وفيما وراء ذلك يترك على العادة اي عند الافتتاح وعند القعود وفيه رد على من قال يجزم عند
الافتتاح **قوله** ولا يرفع راسه ولا ينكسه معناه يسوي راسه بعجزه لانه مامور بالاعتدال في الركوع و
الاعتدال فيه ان يكون ظهره مستويا من الجانبين لا يرفع عجزه اعلى من راسه ولا راسه اعلى من عجزه كذا في المبسوط
وذلك دناه هذا من تتمة الحديث ثم بين المص رح ان مراد رسول الله عم من قوله ادناه اي ادنى

كان الجمع او ادنى كمال السنة لان يكون المراد ادنى ما يجوز به الصلوة او يقام به الواجب لانه لا يمكن اثبات وجوبه
التسبيح بهذا النظم لانه لا يجوز الكتاب بخبر الواحد ولا اثبات الوجوب ايضا لانه عليه السلام لم يعلمه ذلك الاعرابي
حين علمه الفرايض والواجبات ولو كان القول به ثلث مرات من الواجبات لعلمه وفي مبسوط شيخ الاسلام رح
فان سبح مرة واحدة روي عن محمد انه قال يكره ذلك وقال ابو مطيع البلخي تلميذ ابي حنيفة رح ولو نقص من ثلث
في تسبيحات الركوع والسجود لم يجزه صلوته وذهب في ذلك الى انه ركن مشروع فكان نظير القيام فوجب ان يحله
ذكر مفروض قياسا على القيام **قوله** ولا يقولها الامام عند ابي حنيفة رح فان قيل ما جواب ابي حنيفة رح
عما روي عن ابن مسعود رض خمس يخفيهن الامام وفي رواية اربع يخفيهن الامام وذكر منها التحميد قلنا
قال في الاسرار انه غريب وحديث التسميع مرفوع الى النبي عليه السلام برواية ابي موسى الاشعري رض فترجح عليه
**قوله** والمنفرد يجمع بينهما في الاصح احتراز عن القولين الاخرين المذكورين بعد اي الاكتفاء بالتسميع
وهو الاكتفاء بالتحميد وقال شيخ الاسلام رح والاصح عند ابي حنيفة رح ان المنفرد ياتي بالتحميد لا غير وفي المحيط
وفي التحميد اربع روايات ربنا لك الحمد ربنا ولك الحمد اللهم ربنا لك الحمد اللهم ربنا ولك الحمد قال العلامة
شمس الائمة الحلواني رح ثم في الرواية التي يجمع بينهما ياتي بالتسميع حالة الارتفاع واذا استوى قائما قال ربنا لك الحمد
وهكذا رواه زين المشايخ في اذكار الصلوة عن ابي هريرة رض انه كان يفعل كذلك وفي شرح الزاهدي فان قلت
روي عن النبي عليه السلام انه كان يكبر عند كل خفض ورفع فلم ترك التكبير عند رفع الراس من الركوع قلت عد في المحيط
قبيل مسايل الاذان التكبير عند رفع الراس من الركوع من جملة السنن وفي روضة الناطفي ويكبر في حال
الانتقال في كل خفض ورفع وفي شرح الاثار للطحاوي ان النبي عليه السلام وابا بكر وعمر وعليا وابا هريرة رض كانوا
يكبرون عند كل خفض ورفع ثم قال الطحاوي فكانت هذه الاقوال المروية في التكبير في كل خفض ورفع قد تواتر
العمل بها من بعد رسول الله عليه السلام الى يومنا هذا لا ينكره منكر ولا يدفعه دافع قال استاذنا رح ترك العمل بها منصوص
ايضا فقد ذكر في خزانة الفقه والنظم ان تكبيرات فرايض يوم وليلة اربع وتسعون ولن يكون كذلك الا اذا
لم يكن عند الرفع تكبير والجواب الثاني انه يجوز ان يكون المراد بالتكبير الذكر الذي فيه تعظيم الله تعالى سواء كان فيه
لفظ التكبير او لم يكن جمعا بين الروايات والاثار والاخبار **قوله** الا التكبير والسجود فلما بينا يريد به ما
ذكر من قوله انه عليه السلام كان يكبر عند كل خفض ورفع وقوله تعالى واركعوا واسجدوا **قوله** فتعلق الركنية بالادنى اي بادنى ما
ينطلق عليه اسم الركوع والسجود **قوله** وكذا في الانتقال اي يتعلق الجواز بادنى ما يقع عليه اسم الانتقال اذ هو غير
مقصود بل هو وسيلة الى تحصيل الركن الذي بعده ولما لم يكن مقصودا شرط ادنى ما يحصل به الانتقال فشرط رفع
الراس من الركوع والسجود ليتحقق الانتقال الا ان رفع الراس فرض بنفسه حتى لو حصل الانتقال بلا رفع الراس بان سجد
على وسادة فنزعت الوسادة من تحت راسه وسجد على الارض يجوز **قوله** ثم القومة والجلسة اي
القومة بعد ما رفع راسه من الركوع والجلسة بين السجدتين سنة عندهما وكذا الطمانينة في الركوع والسجود عند عبد الله الجرجاني

اعتبارا لهذه الطمانينة بالطمانينة التي في القومة والجلسة فهي سنة اجماعا فكذا هذه والكرخي فرق بينهما وقال
الركوع والسجود ركنان مقصودان والطمانينة شرعت لتكميلهما فيحصل المكمل واجبا كالقراءة في الفاتحة والانتقال
ركن لغيره فشرع الاكمال بالسنة كالتثليث في الطهارة ليظهر التفاوت بين المكملين كما ظهر التفاوت بين الركنين
فعند الكرخي لما كانت واجبة يجب بترك الطمانينة ساهيا سجود السهو وعند الجرجاني لما كانت سنة لا يجب
**قوله** لان وايل بن حجر الحجر بضم الحاء وسكون الجيم كذا في المغرب وصف اي بالفعل فيجيء اي وايل و
يضع اولا ما كان اقرب الى الارض الركبة ثم اليد ثم الوجه وعند الرفع يرفع اولا ما كان ابعد من الارض
فيرفع وجهه ثم يديه ثم ركبتيه **قوله** لقوله عليه السلام امرت ان اسجد على سبعة اعظم القدمين واليدين و
والركبتين والجبهة **قوله** والمذكور فيما روي الوجه في المشهور السجود ما هو به والحديث ورد بيانا ان محل
الاعضاء محل السجود والمذكور فيه الوجه والمراد به البعض والخد والذقن خارج بالاجماع ثم اذا اقتصر على الجبهة
جاز فكذا اذا اقتصر على الانف وصار ترك الجبهة كترك اليدين والركبتين ولانا اجمعنا على انه يجوز الاقتصار
على الانف لعذر فلو لم يكن الانف مسجدا لما جاز الاقتصار عليه كالذقن والخد ولان الجبهة عظم مثلث
والانف طرفها الثالث فاذا اقتصر على بعض الجبهة جاز وان قل كذا ذكره الفقيه ابو جعفر فكذا على الانف
وفي المحيط ذكر الانف وهو اسم لما صلب دليل على انه لا يكفي ان يسجد عليها لان منه وهو الارنبة وان
عليه ان يمكن ما صلب منه ثم السنة في السجود عندنا ان يسجد على الجبهة واليدين والركبتين والقدمين
وقال زفر والشافعي رح هو واجب لحديث ابن عباس رض قلت ان مطلق السجود لا يستدعي وضع اليد والركبة
لانه بهذا يصح صلوة المكتوف بالاجماع والامر محمول على الندب وفي مختصر الكرخي رح سجد ورفع اصابع رجليه
عن الارض لا يجوز وفي صلوة الجلابي فاما اعضاء السجود فسبعة وفرضية السجود يتعلق بعضو واحد منها في قول
ابي حنيفة رح وهو الوجه وقال زفر والشافعي رح يتعلق بجميعها وعند وضع القدمين على الارض حال السجود من
السنن الفعلية وفي القدوري فرض السجود يتادى بوضع القدمين والجبهة او الانف عند ابي حنيفة رح و
عندهما لا يتادى بالانف قال العلامة الزاهدي وما ذكرنا في مختصر الكرخي والمحيط والقدوري يقتضي انه
اذا رفع احد القدمين دون الاخرى ان لا يجوز وقد رايت في بعض النسخ ان فيه روايتين كور العمامة
كور العمامة دورها من كار العمامة وكورها اذا ادارها على راسه وهذه العمامة عشرة اكوار وعشرون كورا
الجبهة ولد الشاة وهي بعد السخلة فان السخلة اول ما يضعه امه ثم بهيمة **قوله** واذا سجد احدكم معطوف على
قوله اذا ركع احدكم لانهما في حديث واحد **قوله** ثم يرفع راسه ويكبر الرفع فرض ليتحقق الانتقال الى السجدة
الثانية **قوله** لما روينا اشارة الى قوله لان النبي عليه السلام كان يكبر عند كل خفض ورفع **قوله** وتكلموا في مقدار
الرفع وبعض مشايخنا قالوا اذا ازال جبهته عن الارض ثم اعادها جاز ذلك عن السجدتين وعن الحسن بن زياد
ما هو قريب من هذا فانه قال اذا رفع راسه بقدر ما يجري فيه الريح يجوز وقال محمد بن سلمة رح لا يكون عنهما

فالم يرفع جبهته مقدار ما يقع عند الناظر انه رفع راسه ليسجد اخرى فان فعل ذلك جاز عن السجدتين والا يكون
عن سجدة واحدة وفي القدوري انه يكتفي بادنى ما يطلق عليه اسم الرفع وجعل شيخ الاسلام رح القول الاخير
وهو المذكور في القدوري اصح قال لان الواجب هو الرفع فاذا وجد ادنى ما يتناوله اسم الرفع بان رفع جبهته كان
موديا لهذا الركن كما في السجود حيث يعتبر فيه ادنى ما يتناوله الاسم بخلاف الركوع لان الركوع هو الميلان والانحناء
الظهر اذا وجد بعض الانحناء ولم يوجد البعض يرجح الاكثر منهما ان كان الى الركوع اقرب فقد وجد الركوع وان كان
الى القيام اقرب فقد عدم الاكثر فصار كانه لم يركع بخلاف السجود فانه يحصل بوضع الجبهة على الارض والواجب
وضع الجبهة على الارض مرتين وقد وجد حين رفع راسه ادنى ما يكون من الرفع وعند الشافعي لا يجوز ما لم يستو قاعدا
وقد ذكرناه **قوله** وقال الشافعي رح يجلس جلسة خفيفة الخلاف بيننا وبين الشافعي رح في موضعين احدهما في اعتماد
اليدين عندنا يعتمد بهما على ركبتيه وعنده يعتمد بهما على الارض والثاني في الجلسة قال شمس الائمة الحلواني رح الخلاف
في الافضل حتى لو فعل كما هو مذهبنا لا باس به عند الشافعي ولو فعل كما هو مذهبه لا باس به عندنا كذا في المحيط **قوله**
ولا يرفع يديه الا في التكبيرة الاولى خلافا للشافعي رح في الركوع والرفع منه وفي المسئلة حكاية يصلح دليلا للفريقين
فان الاوزاعي لقي ابا حنيفة رح في المسجد الحرام فقال ما بال اهل العراق لا يرفعون ايديهم عند الركوع وعند رفع الراس
من الركوع وقد حدثني الزهري عن سالم عن ابن عمر رض ان النبي عم كان يرفع يديه عند الركوع وعند رفع الراس من
الركوع فقال ابو حنيفة رح حدثني حماد عن ابراهيم عن علقمة عن ابن مسعود رض ان النبي عم كان يرفع يديه
عند تكبيرة الافتتاح ثم لا يعود فقال الاوزاعي عجبا من ابي حنيفة رح احدثه عن الزهري عن سالم عن ابن عمر وهو
يحدثني عن حماد عن ابراهيم عن علقمة عن ابن مسعود رض فرجح حديثه بعلو اسناده فقال ابو حنيفة رح اما حماد فافقه من
الزهري واما ابراهيم افقه من سالم ولولا سبق ابن عمر لقلت علقمة افقه منه واما عبد الله فعبد الله فسكت الاوزاعي
فرجح حديثه بفقه رواته وهو المذهب ان الترجيح بفقه الرواة لا بعلو الاسناد ولانه لما تعارضت روايتا فعله
وجب المصير الى قوله وهو الحديث المشهور لا ترفع الايدي الا في سبع مواطن عند افتتاح الصلوة وقنوت الوتر
وتكبيرات العيدين وعند استلام الحجر وعند الصفا والمروة وعند الموقفين وعند الجمرتين الاولى والوسطى
**قوله** كذا نقل عن ابن الزبير رض انه راى رجلا يرفع يديه في الصلوة عند الركوع فقال له ما هذا فان هذا
شيء فعله رسول الله عم ثم تركه وقال ابن مسعود رض رفع رسول الله عم فرفعنا وترك فتركنا وقال ابن عباس رض
ان العشرة المبشرة بالجنة رض ما كانوا يرفعون ايديهم الا لافتتاح الصلوة على ان رواية ابن عمر رض قال مجاهد
صليت خلف ابن عمر سنين فلم اره يرفع يديه الا لافتتاح الصلوة والراوي اذا عمل بخلاف ما روى
سقطت روايته كما عرف في اصول الفقه **قوله** وبسط اصابعه ذكر محمد رح في غير رواية الاصول
حديثا عن النبي عم في الاشارة ثم قال هذا قولي وقول ابي حنيفة وحكى عن ابي جعفر انه يعقد الخنصر والبنصر و
يحلق الوسطى مع الابهام ويشير بسبابته وفي الجامع الاصغر المرتب وعن ابي يوسف رح في املائه



يروي الاشارة عن النبي عم وفسره وبما فسره به ابو جعفر ثم قال وقال غيره من اصحابنا يشير بثلاثة وخمسين ثم حكى ان
الاشارة بالسبابة رواية عن ابي حنيفة رح وفي الاملاء عن ابي يوسف رح وفي قول المدنيين يجب ان يعقد الثلاث
والخمسين ويشير بالسبابة وعن الحلواني رح يقيم اصبعه عند قوله لا اله الا الله ويضع عند قوله الا الله ليكون النصب كالنفي
والوضع كالاثبات وفي المحيط وقيل لا يشير مع سبابة اليد اليمنى في التشهد عند ابي حنيفة ومحمد والشافعي رح من
السنن وفي ظاهر الاصول لا يشير بها وكذا روي عن ابي يوسف رح قال العلامة نجم الدين الزاهدي لما اتفقت
الروايات عن اصحابنا جميعا في كونها سنة وكذا عن الكوفيين والمدنيين وكثرت الاخبار والاثار كان العمل بها اولى
**قوله** تشهد ابن مسعود رض اعلم ان الصحابة اختلفوا في التشهد لعمر تشهد ولعلي تشهد ولعبد الله بن عباس
تشهد ولعبد الله بن مسعود تشهد ولعائشة تشهد ولجابر تشهد ولغيرهم ايضا تشهد فاخذ علماؤنا رح بتشهد عبد الله بن
مسعود رض واخذ الشافعي رح بتشهد عبد الله بن عباس رض وتشهده كما ذكر في الكتاب الا انه قال في اخره واشهد ان
محمدا رسول الله بدون عبده وقال الشافعي رح الاخذ بما رواه ابن عباس رض اولى لوجوه اربعة احدها ان فيه زيادة
كلمة وهي المباركات والثاني انه يوافق القرآن كما قال الله تعالى فيه تحية من عند الله مباركة طيبة والثالث انه ذكر السلام
بغير الالف واللام واكثر تسليمات القرآن مذكور بغير الالف واللام قال تعالى سلام عليكم قالوا سلاما قال سلام
وسلام عليه يوم ولد واشرف الكلام ما وافق القرآن والرابع انه متاخر عن خبر ابن مسعود رض لان ابن عباس رض
كان صغير السن فانما اختار ما استقر عليه الامر وابن مسعود رض كان من الشيوخ ينقل ما كان في الابتداء كما
نقل التطبيق واصحابنا رح قالوا الاخذ بتشهد ابن مسعود رض اولى لوجوه عشرة كلها مذكورة في النهاية والجواب عما
رجح به الشافعي رح ايضا فليطلب ثمة **قوله** كما في القسم فان من قال والله والرحمن والرحيم لا فعل كذا فحنث
لزمه كفارة وتاكيد التعليم فانه روي عن محمد بن الحسن رح انه قال اخذ ابو يوسف بيدي وعلمني التشهد وقال
اخذ ابو حنيفة بيدي فعلمني التشهد وقال ابو حنيفة اخذ حماد بيدي فعلمني التشهد وانحز قال حماد اخذ علقمة بيدي فعلمني
التشهد وقال علقمة اخذ ابن مسعود رض بيدي فعلمني التشهد وقال ابن مسعود رض اخذ رسول الله عم بيدي
فعلمني التشهد وقال رسول الله عم اخذ جبرئيل عم بيدي فعلمني التشهد وحكي ان اعرابيا دخل على ابي حنيفة رح فساله
ابواو ام بواوين فقال له بواوين فقال الاعرابي بارك الله فيك كما بارك في لا ولا فتحير اصحابه وسالوه عنه فقال
سالني عن التشهد ابواو كتشهد ابن عباس رض ام بواوين كتشهد ابن مسعود رض فقلت بواوين فقال بارك الله
فيك كما بارك الله في شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية **قوله** لقول ابن مسعود رض علمني رسول الله عم
الى قوله بما شاء من لفظ الحديث **قوله** هو الصحيح احتراز عما روى الحسن عن ابي حنيفة رح ان القراءة في
الاخريين واجبة حتى لو ترك ساهيا يلزمه سجود السهو كذا ذكر شيخ الاسلام رح في المبسوط والامام المحبوبي رح في
الجامع الصغير في باب القراءة وذكر في المحيط وان ترك القراءة والتسبيح في الاخريين لم يكن عليه حرج ولم يكن عليه
سجدتا السهو ان كان ساهيا لكن القراءة افضل هذا هو الصحيح من الروايات كذا ذكره القدوري في شرحه وروي

وروى الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله انه لو سبح في كل ركعة يعني من الاخريين ثلث تسبيحات اجزاه وقراءة الفاتحة
افضل وان لم يقرأ ولم يسبح كان مسيئا ان كان متعمدا وان كان ساهيا فعليه سجدتا السهو لان القيام في الاخريين
مقصود فيكره اخلاؤه عن الذكر والقراءة جميعا كما في الركوع والسجود وعن ابي يوسف انه قال يسبح فيهما ولا يسكت
الا انه اذا اراد ان يقرأ الفاتحة فليقرأ على جهة الثناء لا القراءة وبه اخذ بعض المتأخرين **قوله** ضعفه الطحاوي رحمه الله
قال ان هذا من حديث عبد الحميد بن جعفر وهو ضعيف عند نقلة الحديث **قوله** خلافا للشافعي رحمه الله فيهما اي في قراءة
التشهد والصلوة على النبي عليه السلام فانهما فرضان عنده حتى اذا ترك قراءة التشهد والصلوة على النبي عليه السلام لا تجوز الصلوة
احتج الشافعي رحمه الله في قراءة التشهد بحديث ابن مسعود رضي الله عنه انه قال كنا نقول قبل ان يفرض التشهد السلام على الله السلام على
جبريل وميكائيل فقال النبي عليه السلام قولوا التحيات لله الى ان قال الى آخره اذا قلت هذا او فعلت هذا فقد تمت
صلوتك والاستدلال من ثلاثة اوجه احدها انه قال قبل ان يفرض التشهد فقد اطلق اسم الفرض على التشهد والثاني
قال رحمه الله والامر للوجوب والثالث انه علق التمام به فدل انه لا يتم بدونه والجواب عنه اما قوله قبل ان يفرض التشهد
معناه قبل ان يقدر فالفرض في اللغة عبارة عن التقدير قال الله تعالى فنصف ما فرضتم اي قدرتم وكذلك الامر لانه
امره على سبيل التعليم والتلقين والامر على هذا الوجه لا يكون فرضا الا ترى ان قوله قل لم يفد الوجوب في بعض الكلمات
لان الواجب عندهم خمس كلمات واما قوله علق التمام به قلنا علق التمام بأحدهما واجمعنا على ان التمام يتعلق بالقعدة
فانه لو تركها لم يجزه فلا يتعلق بالثاني لنسخ الحكم واحتج على الصلوة على النبي عليه السلام بظاهر قوله تعالى يا ايها الذين امنوا
صلوا عليه وسلموا والامر للوجوب ولا وجوب خارج الصلوة فدل على انه واجب وبقوله عليه السلام لا صلوة لمن لم يصل
علي في صلوته واقل مقدارها اللهم صل على محمد وزاد الغزالي وعلى آل محمد واصحابنا رحمهم الله احتجوا بما روينا ان النبي عليه السلام
قال لابن مسعود رضي الله عنه بعد ما علمه التشهد اذا قلت هذا او فعلت هذا فقد تمت صلوتك فقد علق التمام
بمن علق بالصلوة على النبي عليه السلام فقد خالف النص وقوله ولا وجوب خارج الصلوة قلنا الصلوة على
النبي عليه السلام خارج الصلوة واجبة في العمر مرة كما ذكر الكرخي رحمه الله اذ الامر لا يقتضي التكرار او كلما ذكر او سمع
ذكر النبي عليه السلام تجب الصلوة كما قال الطحاوي رحمه الله لا لان الامر يقتضي التكرار بل لانه تعلق وجوبه بسبب متكرر وهو الذكر
فيتكرر بتكرره فاما ان يكون واجبا في الصلوة للصلوة فلا دلالة في لفظ الآية عليه فان قيل الآية مطلقة فنحملها
خارج الصلوة وداخلها عملا بالاطلاق قلت الحالة غير مذكورة نصا وانما تثبت اقتضاء ولا عموم للمقتضى
فان قيل سلمنا انه لا عموم لكن الصلوة حالة تعينت بقوله عليه السلام لا صلوة لمن لم يصل علي في صلوته قلت
لا علم الا في فرائض الصلوة لم يذكر الصلوة عليه فسلم انه محمول على نفي الكمال كقوله عليه السلام لا صلوة لجار المسجد
الا في المسجد وفي المحيط قراءة التشهد ليست بفرض عندنا واما اذا قرأ البعض وترك البعض ففي ظاهر الرواية
فكذلك تجوز صلوته لانه اذا ترك الكل تجوز ففي البعض اولى وفي بعض الروايات لا تجوز صلوته عند محمد خلافا لابي يوسف رحمهما الله
لانه اذا شرع في القراءة افترض عليه الاتمام فاذا ترك فقد ترك الفرض فيفسد صلوته وهو نظير من سلم ثم يذكر

ان عليه سجدة تلاوة ولو ذهب ولم يسجدها فصلوته تامة ولو عاد ساجدا ثم رفع راسه وذهب فسدت صلوته
ثم الكلام في كيفية الصلوة على النبي عليه السلام ذكر عيسى بن ابان في كتاب الحج على اهل المدينة ان محمدا سئل عن
الصلوة على النبي عليه السلام فقال يقول اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على ابراهيم وعلى ابراهيم انك حميد مجيد
وبارك على محمد وعلى آل محمد كما باركت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم انك حميد مجيد وهو موافق لحديث كعب بن عجرة رضي الله عنه
وكان ابن عباس رضي الله عنه وابو هريرة رضي الله عنه يصليان عليه على نحو ما بينا الا انهما كانا يزيدان وارحم محمدا وآل محمد كما
رحمت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم انك حميد مجيد وحكي عن محمد بن عبد الله بن عمر انه كان يكره قول المصلي
وارحم محمدا وآل محمد وكان يقول هذا نوع ظن بتقصير الانبياء عليهم السلام فان احدا لا يستحق الرحمة الا باتيان ما يلام
عليه ونحن امرنا بتعظيم الانبياء وتوقيرهم ولهذا اذا ذكر النبي عليه السلام لا يقال رحمه الله ولكن يصلى عليه وهكذا
ذكر شيخ الاسلام رحمه الله في المبسوط وقال لان الدعاء بالترحم تقصير للمدعو له وذكر شمس الائمة السرخسي رحمه الله
في المبسوط انه لا باس به لان الاثر ورد به وكان الشيخ ابو الحسن الرستغفني رحمه الله ايضا يقول لا باس به وكان معنى
ارحم محمدا ارحم امة محمد فهو راجع الى الامة وهذا لكن حسن حسانه ولجاني ابن شيخ كبير فاراد ان يقيم العقوبة
على الجاني فالناس يقولون للذي يعاقبه ارحم هذا الشيخ الكبير وذلك الرحم راجع الى ابن الجاني حقيقة ويكون
معناه ارحم هذا الشيخ بالرحم على ابنه الجاني كذا في المحيط **قوله** ودعا بما يشبه الفاظ القرآن كقوله
ربنا اغفر لي ولوالدي ولمن دخل بيتي مؤمنا وللمؤمنين والمؤمنات يوم يقوم الحساب ونحو قوله رب
اجعلني مقيم الصلوة ومن ذريتي الآية وقوله ربنا اغفر لنا ولاخواننا الآية وقوله ربنا ظلمنا انفسنا الآية
وقوله ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته **قوله** والادعية المأثورة ومن الادعية المأثورة ما روي
عن ابي بكر رضي الله عنه انه قال لرسول الله عليه السلام علمني يا رسول الله دعاء ادعو به في صلوتي فقال قل اللهم اني ظلمت نفسي ظلما
كثيرا وانه لا يغفر الذنوب الا انت فاغفر لي مغفرة من عندك انك انت الغفور الرحيم وكان ابن مسعود رضي الله عنه
يدعو بكلمات منهن اللهم اني اسألك من الخير كله ما علمت منه وما لم اعلم واعوذ بك من الشر كله ما علمت منه
وما لم اعلم **قوله** ثم اختر من الدعاء اعجبه والاصح صح بتذكير الضمير في النسخ الموثوق بها وكذا لفظ
المبسوطين **قوله** ولا يدعو بما يشبه كلام الناس تحرزا عن الفساد اي تحرزا عن فساد الصلوة
لكلام الناس لا في جميع الصلوة بالاتفاق لانه بعد التشهد فان الادعية التي تشبه كلام الناس انما يفسد
الصلوة اذا كانت قبل تمام فرائض الصلوة اما اذا كانت بعد التشهد فلا يفسد لما ان صنعه كلام الناس
بعد التشهد لا يفسدها فكيف ما يشبهه وهذا عندهما وكذا عند ابي حنيفة رحمه الله لان كلام الناس صنع منه
فيتم صلوته لوجود الصنع **قوله** ثم يسلم عن يمينه في المبسوط ومن صح تحرم للصلوة فكأنه غاب عن الناس
لا يكلمهم ولا يكلمونه وعند التحلل كأنه رجع اليهم فيسلم والتسليمتان قول جمهور العلماء وكبار الصحابة مثل عمر وعلي
وابن مسعود رضي الله عنه وكان مالك يقول يسلم تسليمة واحدة تلقاء وجهه وهكذا روت عائشة وسهل بن سعد الساعدي

عن رسول الله عليه السلام الا ان الاخذ برواية كبار الصحابة اولى فانهم كانوا وراء رسول الله عليه السلام كما قال ليلني منكم اولوا الاحلام والنهى واما عائشة رضي الله عنها كانت تقف في صف النساء وسعد بن سهل كان من جملة الصبيان فيحتمل انهما لم يسمعا التسليمة الثانية على روي انه عليه السلام كان يسلم الثانية اخفض من الاولى وفي شرح الطحاوي فالتسليمة الاولى للخروج من الصلوة والثانية للتسوية وترك الجفاء قوله وينوي بالتسليمة الاولى من عن يمينه من الرجال والنساء والحفظة وهذا لفظ الجامع الصغير واما رواية المبسوط فتقدم الحفظة على الرجال لان النية فلانه نص فليكن بانية قياسا على ساير السنن وهكذا يقول خارج الصلوة اذا سلم ينوي السنة كذا ذكر شيخ الاسلام رحمه الله وقدم ذكر الحفظة ههنا واخره في الجامع الصغير حتى ظن بعض اصحابنا ان ما ذكر ههنا بناء على قول ابي حنيفة رحمه الله الاول في تفضيل الملائكة على البشر وما ذكره في الجامع الصغير بناء على قوله الآخر في تفضيل مؤمني البشر على الملائكة وهو مذهب اهل السنة والجماعة وليس كما ظنوا فان الواو لا توجب الترتيب والمختار ان خواص بني آدم وهم الانبياء افضل من كل الملائكة وعوام بني آدم وهم الاتقياء افضل من عوام الملائكة وخواص الملائكة افضل من عوام بني آدم وهم الاتقياء وقالت المعتزلة جملة الملائكة افضل من جملة بني آدم لقوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون اي ولا من هو اعلى منه قدرا واعظم منه خطرا وهم الملائكة الكروبيون يدل عليه تخصيص المقربين كما يقال فلان لا يستنكف عن خدمتي ولا ابوه يراد بالمذكور آخرا تأكيد المذكور قبله واما يوكد الشيء بالافضل لا بالافضل وقال العلامة النسفي رحمه الله في الكافي والجواب انا نم تفضيل الثاني لكن هذا لا يمس ما تنازعنا فيه لان الآية تدل على ان الملائكة المؤمنين باجمعهم افضل من عيسى عليه السلام ولا نزاع فيه ولان المراد ان الملائكة مع ما لهم من خصوصية القدرة الفائقة على قدرة البشر والعلوم اللوحية وانهم تجردوا عن التولد الا زوجة راسا لا يستنكفون من عبادته فكيف من تولد من اقل لا تقدر على ما يقدرون ولا يعلم ما لا يعلمون وهذا لان الشبع البطش وسعة العلوم وغرابة التكون هي التي تورث الحمق امثال النصارى وتوهم الترفع عن العبودية حيث راوا المسيح ولد من غير اب يبرئ الاكمه والابرص ويحيي الموتى وينبئ بما ياكلون وما يدخرون في بيوتهم فزادوه من العبودية وقالوا ان لم يكن ابن الله فمن ابوه فقيل لهم هذه الاوصاف في الملائكة اتم منها في المسيح ومع هذا لم يستنكفوا من العبودية فكيف المسيح على انه لا يلزم من هذا تفضيل الملائكة على الانبياء بالمعنى الذي تنازعنا فيه وهو كثرة الثواب اذ البشر قهروا نوازع الهوى في ذات الله تعالى مع انهم جبلوا عليها فضاهى الانبياء عليهم السلام الملائكة في العصمة وفضلوا عليهم في قهر البواعث النفسانية ودواعي الجدانية فكانت طاعتهم اشق لكونها مع الصارف بخلاف طاعة الملائكة فكانت ازيد ثوابا على ان الآية دليلنا اذ مساق الكلام ان المسيح عليه السلام اولى بالعبودية من الملائكة عليهم السلام والثواب يتقدر بتقدير العبودية قوله ولا ينوي النساء في زماننا ولا من لا شركة له في صلوته هو الصحيح في شرح العلامة الزاهدي واختلف ايضا في نية المسلمين فقيل ينوي الحضور منهم وقيل الاولى الحضور وبالثانية جميع عباد الله الصالحين من الملائكة والانس وقيل ينوي بها جميع المؤمنين وقيل لا ينوي الناس الا ترى انا نقول السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين



ولا بد للمقتدي من نية امامه تخصيص الامام بالذكر يؤيد قول من يقول انه ينوي من يشاركه في الصلوة كذا في الجامع الصغير لقاضي خان رحمه الله والامام ينوي بالتسليمتين هو الصحيح هذا احتراز عن قول بعضهم ينوي الامام في التسليمة الاولى والاصح انه ينوي في التسليمتين كذا ذكره قاضي خان رحمه الله وقال صدر الاسلام ولم يذكر ان الامام هل ينوي ام لا ويجب ان لا ينوي لانه يجهر بالسلام ويشير اليهم وهو فوق النية فلا حاجة الى النية قوله ولا ينوي في الملائكة عددا محصورا لان الاخبار في عددهم قد اختلف فقد روى ابن عباس رضي الله عنه عن النبي عليه السلام انه قال مع كل مؤمن خمس من الحفظة واحد عن يمينه يكتب الحسنات وواحد عن يساره يكتب السيئات وواحد امامه يلقنه الخيرات وواحد وراءه يدفع عنه المكاره وواحد عند ناصيته يكتب ما يصلي على النبي عليه السلام ويبلغه الرسول وفي بعض الاخبار مع كل مؤمن ملكان وفي بعضها مع كل مؤمن ستون ملكا وفي بعضها مع كل مؤمن مائة وستون قوله فاشبه الايمان بالانبياء عليهم السلام فانه لا ينبغي ان يعين عددا في ايمانهم للاختلاف فربما يؤمن بمن ليس بنبي او لا يؤمن بمن هو نبي لو عين عددا بل يؤمن من آدم الى محمد عليه السلام قوله واحتج اصحابنا بحديث ابن مسعود رضي الله عنه ان النبي عليه السلام حين علمه التشهد قال له اذا قلت هذا او فعلت هذا فقد تمت صلوتك ان شئت ان تقوم فقم وان شئت ان تقعد فاقعد والتخيير ينافي الفرضية والوجوب اذ فائدة رفع الجناح اذا اتى بما يخالف وترك الفرض والوجوب او الوجوب يقرر الجناح قوله ومثله لا يثبت الفرضية اشارة الى قوله عليه السلام وتحليلها التسليم وذكر في الاسرار هذا الخبر من اخبار الآحاد فلا يثبت به الفرضية وفي النوازل لو قال السلام ودخل رجل في صلوته لا يصير داخلا فيثبت بهذا ان الخروج لا يتوقف على عليكم فان سلم اولا عن يساره يسلم عن يمينه ولا يعيد واذا سلم ملقا او جهه يعيد وسلام الامام يخرج المقتدي عن صلوته حتى لو قهقه لم يبطل وضوءه وعندهما يبطل ويسلم المقتدي مقارنا للامام عند ابي حنيفة كالتكبير وفيه بعدها كقولهما وقال الفقيه ابو جعفر ان المقتدي يصير خارجا من الصلوة بسلام الامام فيشترط ان يسلم مع الامام حتى يصير خارجا بسلام نفسه فيكون متبعا للسنة كذا في المحيط والله اعلم

## فصل في القراءة

ويجهر بالقراءة في الفجر والركعتين الاوليين من المغرب والعشاء والاصل ان النبي عليه السلام كان يجهر بالقراءة في الصلوات كلها في الابتداء وكان المشركون يؤذونه فانزل الله تعالى ولا تجهر بصلوتك ولا تخافت بها اي ولا تجهر بصلوتك كلها ولا تخافت بها كلها وابتغ بين ذلك سبيلا بان تجهر بصلوة الليل وتخافت بصلوة النهار فكان يخافت بعد ذلك في صلوة الظهر والعصر لانهم كانوا مستعدين للايذاء في هذين الوقتين وجهر في المغرب لانهم اشتغلوا بالاكل وفي العشاء والفجر لانهم كانوا رقودا وجهر بالجمعة والعيدين لانه اقامهما بالمدينة وما كان للكفار بها قوة الايذاء وهذا العذر وان زال بكثرة المسلمين بقيت هذه السنة لان بقاء الحكم يستغني عن بقاء السبب قوله ان شاء جهر واسمع نفسه لكونه امام نفسه والامام انما يجهر لاسماع القوم ليتدبروا في قراءته فيحصل لهم احضار القلب قال تعالى كتاب انزلناه اليك مبارك ليدبروا آياته وليتذكر اولوا الالباب

وهو لما كان امام نفسه احتاج الى نفسه ليكون اقوى فى الفكر والتدبر واحضار القلب فيجهر ويكتفى بادناه
لحصول المقصود به وان شاء خافت لان الجهر لاسماع من خلفه وليس خلفه احد ليسمعه قوله صلوة النهار عجماء
اى ليست فيها قراءة مسموعة انما فسره بهذا احترازا عن قول ابن عباس رضه وتفسيره فانه يقول لا قراءة فى هاتين
الصلوتين لقوله عليه السلام صلوة النهار عجماء اى ليس فيها قراءة ولنا قوله عليه السلام لا صلوة الا بالقراءة وقيل لخباب
بن الارت رضه بم عرفتم قراءة رسول الله عليه السلام فى صلوة الظهر والعصر قال باضطراب لحيته وقال ابو قتادة رضه كان
رسول الله عليه السلام يسمعنا الاية والايتين فى الظهر احيانا وما وبل الحرث اى ليست فيها قراءة مسموعة كذا فى المبسوط
قوله وفى الليل يتخير اعتبارا بالفرض فى المنفرد قوله اعتبارا بالفرض فى حق المنفرد اشارة الى ان الجهر افضل لما
ذكر قبله فى حق المنفرد والافضل هو الجهر وفى المبسوط وان شاء جهر وهو افضل لما روى عن عائشة رضها ان النبى عليه السلام
كان فى تهجده يوقظ الوسنان ويؤنس اليقظان ومر النبى عليه السلام بابى بكر رضه وهو يتهجد ويخفى القراءة وبعمر رضه وهو يجهر
بالقراءة وببلال رضه وهو ينتقل من سورة الى سورة فلما اصبحوا سال كل واحد منهم عن حاله فقال ابو بكر رضه
كنت اسمع من اناجيه وقال عمر رضه كنت اوقظ الوسنان واطرد الشيطان وقال بلال رضه كنت
انتقل من بستان الى بستان فقال لابى بكر رضه ارفع من صوتك قليلا ولعمر رضه اخفض من صوتك قليلا ولبلال
اذا ابتدأت من سورة فاتمها على نحوها قوله وان كان وحده خافت حتما هو الصحيح قال العلامة صاحب
النهاية قوله هو الصحيح مخالف لما ذكر شمس الائمة السرخسى رضه وفخر الاسلام وقاضى خان والامام التمرتاشى
رضه والامام المحبوبى فى شروحهم للجامع الصغير وذكر الامام قاضى خان رضه وان صلى وحده خافت لان الجهر سنة
الجماعة او الاداء فى الوقت فلا يجهر بعد فوت الوقت وقال بعضهم يتخير بين الجهر والمخافتة والجهر افضل كما فى
الوقت وهو الصحيح لان القضاء يكون على وفق الاداء وفى الاداء المنفرد يخير بين الجهر والمخافتة والجهر
افضل فكذلك فى القضاء وذكر فخر الاسلام رضه فى شرح المسئلة وان كان وحده خافت وليس ذلك بحتم
بل له ان يجهر ان شاء والجهر افضل وقال ايضا فى النهاية قوله لان الجهر سنة الجماعة او الاداء فى الوقت
يدل على ان قوله فى الكتاب فصليا بعد طلوع الشمس لا يقتصر الحكم عليها بعد طلوع الشمس بل اذا صليا بعد
طلوع الفجر يكون الحكم كذلك فان كان وحده خافت حتما لانه قضاء بغير جماعة والجهر سنة الجماعة او الاداء فى
الوقت فلا يكون سنة فيه كما بعد طلوع الشمس قوله ومن قرأ فى العشاء فى الاوليين السورة ولم يقرأ
فاتحة الكتاب لم يعد فى الاخريين وان قرأ الفاتحة ولم يزد عليها قرأ فى الاخريين الفاتحة والسورة وجهر
وقال عيسى بن ابان ينبغى ان يكون الجواب على العكس اذا ترك الفاتحة يقضيها فى الاخريين وان ترك السورة
لا يقضى ووجه ذلك ان قراءة الفاتحة واجبة وقراءة السورة غير واجبة والواجب اولى بالقضاء وروى الحسن
بن زياد عن ابى حنيفة رضه انه يقضيهما اما السورة فلما ذكر واما الفاتحة فلما قال عيسى وعن ابى يوسف رضه
انه لا يقضى واحدة منهما اما الفاتحة فلما ذكر واما السورة فلانها سنة فى الاوليين وما كان سنة فى وقتها

كانت بدعة فى غير وقتها فلا يقضى وجه ظاهر الرواية ان قراءة الفاتحة واجبة فى الاوليين وكذا السورة حتى
لو ترك احدهما ساهيا كان عليه سجود السهو قضاها فى الشفع الثانى او لم يقض وسجود السهو لا يجب الا بترك
الواجب او بتاخيره الا ان الشفع الثانى محل لاداء الفاتحة فان قرأ الفاتحة فيه مرة يكون اداء ولا يكون
قضاء وان قرأها مرتين كان بدعة لان تكرار الفاتحة فى قيام واحد غير مشروع فلهذا لا يقضى الفاتحة بخلاف السورة
لان الشفع الثانى ليس بمحل لاداء السورة فجاز ان يكون محلا للقضاء فان قيل القضاء صرف ماله الى ما
عليه وقد شرعت الفاتحة فى الاخريين حقا له فله صرفها الى ما عليه فيقضيها والسورة لم تشرع فى الاخريين حقا
فلا يقضيها قلنا على رواية الحسن عن ابى حنيفة رضه ان قراءة الفاتحة واجبة لم يملك صرفها الى ما عليه
لانها لم تشرع حقا له واما السورة فشرعت نفلا فى الاخريين حتى لو قرأها فيهما لم يجب سجود السهو فملك صرفها الى
ما عليه قوله لانه امكن قضاؤها على الوجه المشروع وهو ان المشروع وهو ان تترتب عليها السورة
لان المتراخى مترتب لا محالة غاية ما فى الباب ان السورة تقع منفصلة عن الفاتحة التى فى الاوليين الا ان
هذا القدر من التغير ينجبر بسجدتى السهو قوله ثم ذكر ههنا اى فى الجامع الصغير ما يدل على الوجوب وهو قوله قرأ
فى الاخريين الفاتحة والسورة وهو اخبار عن المجتهد يجرى مجرى اخبار صاحب الشرع فى اقتضاء الوجوب
وفى الاصل اى فى المبسوط بلفظ الاستحباب وهو قوله اذا ترك السورة فى الاوليين احب الى ان
يقرأها فى الاخريين لان من صفة العمل بالسورة الترتيب مع الاصل والترتيب لم يفت لكن الوصل فات
فامكن العمل به من وجه دون وجه فقيل الافضل قضاؤها ولا يجب لبقاء اصله وفوات وصفه قوله
ويجهر بهما هو الصحيح ذكر فى الكافى ثم عند ابى حنيفة رضه ثلاث روايات فى رواية يخافت بهما لان الفاتحة
مقدمة عند ابى حنيفة على السورة فكانت اصلا والسورة تبع لها ومن حق الفاتحة المخافتة فيخافت بالسورة
تبعا لها وفى رواية يجهر بهما بالسورة دون الفاتحة وهو اختيار فخر الاسلام رضه لان الفاتحة اداء والسورة
قضاء والاداء يكون بحسب محله والقضاء بحسب الفوات والسورة فائتة بصفة الجهر فيقضى كذلك والفاتحة
فى محلها فيراعى صفتها والقضاء ملحق بموضعه فلا يجمع الجهر والمخافتة فى ركعة تقديرا وذكر فخر الاسلام رضه فى
مبسوطه لم يذكر ههنا كيفية القضاء فى التقديم والتاخير قال بعضهم يقدم السورة على الفاتحة لانها ملحقة بالقراءة
فى الاوليين فكان تقديم السورة اولى وقال بعضهم يبدأ بالفاتحة وهو الاشبه وابعد من التغير قوله وفى لفظ
الكتاب اشارة الى هذا حيث قال وان شاء جهر واسمع نفسه وان شاء خافت لانه جعل الجهر اسماع نفسه
فلا بد وان يكون المخافتة بتصحيح الحروف فادنى الجهر عنده ان يسمع نفسه واقصاه ان يسمع غيره وادنى المخافتة ان
يصحح الحروف وقال صاحب المحيط الاصح قول الهندوانى وهو قول الفضلى رضه وقال شمس الائمة الحلوانى رضه الاصح انه
لا يجزيه ما لم يسمع اذناه او يسمع من بقربه قوله وعلى هذا الاصل اى وعلى هذا الخلاف قوله
والاستثناء بان قال الا مائة بعد قوله لفلان على الف او بان قال ان شاء الله او ان دخلت الدار بعد قوله انت طالق

جهرا ان اسمع نفسه صح استثناؤه والايلاء وصح التعليق ولا يقع الطلاق اجماعا وان لم يسمع نفسه وحصل تصحيح الحروف فعلى الاختلاف **قوله** وعلى ذلك كالبيع والتسمية على الذبح ووجوب سجدة التلاوة وقيل الصحيح ان في بعض التصرفات يكتفى بسماعه وفي بعضها شرط سماع الغير كما في البيع لو ادنى المشتري صماخه الى فم البائع فسمع يكفي ولو سمع البائع بنفسه ولم يسمعه المشتري لا يكفي **قوله** وادنى ما يجزي من القراءة في الصلوة آية عند ابي حنيفة رح اعلم ان القراءة في الحضر في الصلوة على اقسام قسم يتعلق بالجواز وقسم يخرج عن حد الكراهة وقسم يدخل في حد الاستحباب اما الاول لو قرا آية قصيرة ولم يقرا الفاتحة جاز في قول ابي حنيفة رح ويكره وعندهما لا يجوز وان قرا الفاتحة ومعها سورة قصيرة او ثلاث آيات قصارا او آية طويلة جاز من غير كراهة والمستحب في الفجر في الركعتين اربعون آية سوى فاتحة الكتاب كذا في الجامع الصغير لقاضي خان رح ثم على قول ابي حنيفة رح اذا قرا آية طويلة قصيرة وهي كلمات او كلمتان نحو قوله كيف قدر ثم نظر وما اشبه ذلك يجوز بلا خلاف بين المشايخ واما اذا قرا آية قصيرة هي حرف واحد نحو قوله ص ن ق مدهامتان عند بعض القراء اختلف المشايخ فيه واذا قرا آية طويلة في الركعتين نحو آية الكرسي وآية المداينة قرا بعضها في ركعة والبعض في ركعة اختلف المشايخ فيه على قول ابي حنيفة رح قال بعضهم لا يجوز لانه ما قرا آية تامة في كل ركعة وعامتهم على انه يجوز لان بعض هذه الآيات يزيد على ثلاث آيات قصار او يعدلها فلا يكون قراءته ادنى من قراءة ثلاث آيات كذا في المحيط **قوله** ويقرا في الحضر في الفجر في الركعتين باربعين آية وخمسين اي حالة الاختيار في حال الضرورة بقدر ما لا يفوته الوقت وقال صاحب المحيط رح ذكر في الكتاب انه يقرا في الركعتين باربعين او خمسين او ستين آية سوى فاتحة الكتاب ثم قال ولم يرد بقوله اربعين او خمسين في كل ركعة بل اراد به اربعين فيهما في كل ركعة عشرون كذا في المحيط **قوله** وينظر الى طول الليالي وقصرها قال العلماء في الكافي وقيل ان كانت الليالي قصارا فاربعون وان كان طويلا فما بين الستين الى المائة وان كانت فيما بين ذلك فما بين الاربعين الى الستين وقيل ان كانت الوقت وقت كسب كالصيف فاربعون وان كان وقت فراغ كالشتاء فما بين الستين الى المائة وفيما بينهما بما بين اربعين الى الستين وقيل ينظر الى طول الآي وقصرها وتوسطها **قوله** ان قرا في الفجر والظهر بطوال المفصل المفصل السبع السابع سمي به لكثرة فصوله وهو من سورة محمد عم وقيل من الفتح وقيل من قاف الى اقتربت وطوال المفصل الى البروج والاوساط منها الى لم يكن والقصار منها الى الآخر وقيل طوال المفصل من سورة الحجرات الى سورة عبس والاوساط من كورت الى سورة والضحى والقصار منه الى آخر المصحف هكذا ذكر في شرح الطحاوي والجامع الصغير للامام المحبوبي رح وذكر في الفجر وقدر القراءة المفروضة والمسنونة ثم قال قال ابو حنيفة رح والذي يصلي وحده بمنزلة الامام ما وصفنا من القراءة الا انه ليس عليه الجهر كالامام قال ويطيل الركعة الاولى من الفجر على الثانية ذكر في المحيط ثم يعتبر التطويل من حيث الآيات اذا كان بين ما يقرا في الاولى وبين ما يقرا في الثانية مقاربة من حيث الآي فاما اذا كان بين الآي تفاوت من حيث الطول والقصر يعتبر الكلمات والحروف وبعد هذا اختلف المشايخ بعضهم قالوا ينبغي ان يكون التفاوت بينهما بقدر الثلث والثلثين الثلثان في الاولى

والثلث في الثانية وفي شرح الطحاوي رح قال ينبغي ان يقرا في الاولى بثلثين آية وفي الثانية بقدر عشر آيات او عشرين هذا هو بيان الاولوية واما بيان الحكم فنقول التفاوت وان كان فاحشا بان قرا في الاولى باربعين وفي الثانية بثلاث آيات لا باس به وبه ورد الاثر واما اطالة الركعة الثانية على الاولى يكره بالاجماع **قوله** ويكره ان يوقت شيئا من القرآن لشيء من الصلوات في الكافي قيل انما يكره الملازمة اذا لم يعتقد الجواز بغيره واما اذا اعتقد الجواز بغيره وانما قرا لانها ايسر عليه فلا يكره **قوله** ولا يقرا المؤتم خلف الامام خلافا للشافعي رح في الكافي فالمذهب عند اهل الكوفة انه لا يقرا في شيء من الصلوات وعند اهل المدينة منهم مالك رح يقرا في صلوة الظهر والعصر ولا يقرا في صلوة الجهر وعند الشافعي رح يقرا في كل صلوة الا ان في صلوة الجهر اداه قراءة فاتحة الكتاب بعد فراغ الامام منها فان الامام ينصت حتى يقرا المقتدي الفاتحة واستدل بحديث ابي عبادة فانه قال صلى بنا رسول الله عم فلما انصرف قال اني لاراكم تقرؤن خلف امامكم قلت اجل قال لا تفعلوا ذلك الا بفاتحة الكتاب فانه لا صلوة الا لمن يقراها **قوله** قال عم فاذا قرا فانصتوا لا يقال ان الامام يسكت ليقرا المقتدي لان الخلاف ثابت في امام لم يسكت ولانه لا يخلو اما ان يسكت ولا فان لم يسكت فظ وان سكت فقد وقع في الحرام لان السكوت بلا قراءة الجهر طويلا حرام حتى لو سكت طويلا ساهيا لزمه سجود السهو ومنع المقتدي عن القراءة ماثور عن ثمانين نفرا من كبار الصحابة منهم المرتضى والعبادلة رض وقد دون اهل الحديث اساميهم والجواب عن الشافعي رح انه ركن من الاركان فيشتركان فيه انا نقول نعم يشتركان فيه لكن حظ المقتدي الاستماع والانصات لان المقصود من القراءة التدبر والتفكر وحيوة القلوب والعمل به قال تعم كتاب انزلناه اليك مبارك الآية وهذا انما يحصل بالاستماع اذا قرئ لا بالمقابلة ولانه كلام عظيم من رب عظيم فيجب الاستماع له اذا قرئ كما في الشاهد وهو كالخطبة يوم الجمعة لما شرعت وعظا وتذكيرا اوجب الاستماع لها ليحصل فايدتها لا ان يخطب كل حدلنفسه بخلاف ساير الاركان لانها شرعت للخشوع ولا يحصل لهم الخشوع الا بالسجود معه والركوع معه فان قيل التعليل بمعنى التدبر والتفكر انما يصح في صلوة يجهر فيها والخلاف ثابت في صلوة يخافت فيها ايضا فكيف يوجد هذا المعنى فيها قلت المامور به شيئان الاستماع والانصات فان لم يكن الاستماع فالانصات لم يمكن بدون الاستماع فيجب ما امكن كذا في الاسرار وذكر في المحيط القراءة ما سقطت من المقتدي لمكان الانصات ولكن انما سقطت لان قراءة الامام جعلت له قراءة متى شاركه الامام في القيام الذي هو محل قراءة الامام او نقول لانها ليست بركن لان المقتدي ان خاف فوت الركعة جازت صلوته وان لم يقرا اجماعا كما اذا ادرك الامام في الركوع ولو كانت من الاركان في حقه لما سقط بلا العذر كالركوع والسجود فان قيل اليس ان القيام يسقط لخوف فوت الركعة قلت لا كذلك فانه لو كبر راكعا لم يجز ولا بد من ان يكبر قائما فان امتداد القيام يسقط لخوف فوت الركعة وفرض القيام يتادى بادنى ما يطلق عليه الاسم كالركوع **قوله** ويستحسن على سبيل الاحتياط فيما يروى عن محمد رح المقتدي اذا قرا خلف الامام في صلوة لا يجهر فيها اختلف المشايخ فيه قال بعضهم لا يكره

واليه مال الشيخ الامام ابو حفص وبعض مشايخنا ذكره في شرح كتاب الصلوة ان على قول محمد رحمه الله لا يكره وعلى قولهما يكره
كذا في الذخيرة في اقسام الفصل الثاني من كتاب الصلوة ثم ذكر في الفصل الرابع في مسائل المقتدي منها منع المسئلة
وقال والاصح انه يكره وقال شمس الائمة السرخسي رحمه الله يفسد صلوته في قول عدة من الصحابة رضي الله عنهم لما فيه من الوعيد قال
النبي عليه السلام من قرأ خلف الامام بفيه جمرة وقال علي رضي الله عنه من قرأ خلف الامام فقد اخطأ الفطرة وقال عبد الله
من قرأ خلف الامام ملئ فوه ترابا وعن سعد ابن ابي وقاص وزيد بن ثابت رضي الله عنهما من قرأ خلف الامام
فلا صلوة له ذكره في شرح التاويلات **قوله** ويستمع وينصت وان قرأ الامام اية الترغيب فيه رعاية الادب
فان قوله لا يسال الجنة ولا يتعوذ تشنيع **قوله** فيصلي السامع في نفسه اي يصلي بلسانه خفيا **قوله** اقامة لفرض
الانصات لانه مامور بالاستماع والانصات اذا قرب من الامام وعند البعد وان لم يقدر على الاستماع
فقد قدر على الانصات فيجب عليه والله اعلم

## باب الامامة

الجماعة سنة مؤكدة اي يشبه
الواجب في القوة وقال داود واحمد بن حنبل واسحاق بن راهويه وابن ... الجماعة فرض وقيل فرض كفاية
واولى الناس بالامامة اعلمهم بالسنة ... اذا لم يطعن في الدين ودينهم فان تساووا فاقرأهم اي اعلمهم بعلم القراءة
يقف في موضع الوقف ويصل في موضع الوصل ونحو ذلك من التشديد والتخفيف وغيرهما لقوله عليه السلام يؤم القوم اقرأهم
لكتاب الله تعالى فان كانوا سواء فاعلمهم بالسنة فان كانوا سواء فاقدمهم هجرة فان كانوا سواء فاكبرهم سنا وفي رواية
فان كانوا سواء فاحسنهم وجها وقوله اعلمهم بالسنة اي افقههم في دين الله تعالى فقد ذكر في بعض الروايات انتسخت
الهجرة بعد الفتح صار الورع مقامه لقوله عليه السلام المهاجر من هجر ما نهى الله تعالى عنه واكبرهم سنا اعظمهم حرمة وعادة ورغبة
الناس في الاقتداء به اكثر ومعنى قوله احسنهم وجها اكثرهم صلوة بالليل لحديث من كثر صلوته بالليل حسن وجهه بالنهار
**قوله** واقرأهم كان اعلمهم فامعنى قوله عليه السلام فان كانوا سواء في القراءة فاعلمهم بالسنة والمساواة في القراءة
يوجب المساواة في العلم لا محالة قلت يكون معنى الحديث يؤم القوم اعلمهم فان تساووا فاعلمهم بهذا الاصح قلت
يكون معنى قوله يؤم القوم اقرأهم لكتاب الله تعالى اي اعلمهم باحكام كتاب الله تعالى ومعنى قوله اعلمهم بالسنة اي افقههم
في دين الله تعالى وسواء علم باحكام كتاب الله تعالى فيكون الاعلم الثاني غير الاعلم الاول او نقول المساواة في القراءة
توجب المساواة في العلم في ذلك الزمان فاما الان فلا يجوز تصوير مساواة الاثنين في القراءة مع التفاوت بينهما
في معرفة الاحكام اليس ان ابي بن كعب كان اقرأ وعبد الله بن مسعود كان اعلم فصاحب الشرع بين حكم هذا الممكن بوقوعه
ووقوعه او نقول قال ذلك بحسب زماننا فان المساواة في القراءة لا يستلزم المساواة في العلم **قوله**
وان تقدموا جاز لقوله عليه السلام صلوا خلف كل بر وفاجر وكل واحد من هؤلاء المذكورين بعد كونه مسلما ... اما ان يكون
برا او فاجرا فيصح الاقتداء بهم او لان الفاسق للحدث دل على جواز الاقتداء بالفاسق مع موجب التنفر ووجه
التنفر موجود في غيره فيثبت الحكم في الفاسق بالعبارة وفي غيره بالدلالة وقال ... لا يجوز الصلوة خلف الفاسق
لانه لما ظهرت منه الخيانة في الامور الدينية فلا يؤتمن في اهم المهمات من الامور ولكنا نقول ان عبد الله بن عمر وانس بن مالك

وغيرهما من الصحابة رضي الله عنهم وكذلك التابعون يصلون خلف الحجاج صلوة الجمعة وغيرها مع انه كان افسق اهل زمانه حتى قال
الحسن وفي رواية مبسوط شيخ الاسلام رحمه الله قال عمر بن عبد العزيز لو جاءت كل امة بخبيثها وجئنا بابي محمد لغلبناهم يعني الحجاج
ويكره الاقتداء بصاحب الهوى والبدعة والحاصل ان كل من كان من اهل قبلتنا ولم يغل في هواه حتى يحكم بكفره تجوز
الصلوة خلفه وان كان هوى يكفر اهلها كالجهمي والقدري الذي قال بخلق القرآن والرافضي الغالي الذي ينكر خلافة ابي بكر رضي الله عنه لا تجوز
واما الصلوة خلف الشافعية فمن كان منهم يميل عن القبلة او لم يتوضأ بالخارج النجس من غير السبيلين او لم يغسل المني الذي اكثر من
قدر الدرهم لا يجوز على الاصح والا فيجوز وقيل لكنه يكره ولو مس اجنبية ولم يتوضأ لا يصح الاقتداء به على الاصح كمن حاذى محرمه
في القبلة **قوله** لا تحرج عن ارتكاب محرم وهو زيادة الكشف ووجهها ظاهرة بقوله تعالى ولا يبدين زينتهن
الا ما ظهر منها او ترك مقام الامام وهو حرام ايضا لانه ترك السنة من كل وجه فانه لم يبلغ رسول الله عليه السلام ولا واحد من الصحابة رضي الله عنهم
**قوله** كالعراة ذكر شيخ الاسلام رحمه الله العراة اذا كانوا جماعة يصلون وحدانا قعودا يومئون ايماء ولا يصلون بجماعة
لانهم لا يتوصلون الى اقامة الجماعة الا بعد ارتكاب امر مكروه لان الامام منهم يحتاج الى ان يقوم وسطهم حتى يصلوا بجماعة كيلا يقع
بصرهم على عورته وهذا امر مكروه والجماعة سنة وترك ما هو سنة اولى من ارتكاب ما هو مكروه وهذا عندنا وقال الحسن
البصري رحمه الله يصلون جماعة لانهم يتوصلون الى اقامة الجماعة من غير ارتكاب مكروه بان يقدموا امامهم ويغضوا ابصارهم
عن عورة الامام **قوله** لحديث ابن عباس رضي الله عنه وحديثه ان ابن عباس رضي الله عنه بت عند خالتي ميمونة لاكي اراقب
صلوة النبي عليه السلام بالليل فانتبه وقال نامت العيون وغارت النجوم وبقي الحي القيوم ثم قرأ اواخر سورة آل عمران ان في خلق
السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات الى آخرها ثم قام الى شن معلق فتوضأ وافتتح الصلوة ثم قمت
وتوضأت ووقفت على يساره فاخذ باذني وادارني خلفه حتى اقامني عن يمينه وفي رواية مبسوط شيخ الاسلام رحمه الله
وقمت خلفه فاخذ ذوابتي واقامني عن يمينه فعدت الى مكاني فاعادني ثانيا وثالثا فلما فرغ قال ما منعك يا غلام
ان تثبت في الموضع الذي اوقفتك قلت انت رسول الله ولا ينبغي لاحد ان يساويك في الموقف فقال عليه السلام اللهم
فقهه في الدين وعلمه التاويل **قوله** ولا يتأخر عن الامام وعن محمد رحمه الله انه يضع اصابعه عند عقب الامام وهو الذي
وقع عند العوام وان كان المقتدي اطول وكان سجوده قدام الامام لم يضره لان العبرة لموضع الوقوف لا لموضع
السجود كما لو وقف في الصف ووقع سجوده امام الامام لطوله كذا في المبسوط وان تفاوتت الاقدام صغرا وكبرا
فالعبرة بالساق والكعب والاصح انه ما لم يتقدم اكثر قدم المقتدي لا يفسد ونقل ذلك عن ابن مسعود رضي الله عنه وهو ما روي
ان ابن مسعود رضي الله عنه صلى بعلقمة والاسود رضي الله عنهما فقام وسطهما **قوله** على انس واليتيم واليتيم هو انس لانه
اسم عمه النبي عليه السلام اقامهما خلفه وام سليم وراءهما والمراة في حكم الاصطفاف كالعدم حتى لو كان رجل واحد
خلفه وامراة يقوم الرجل بحذاء الامام كما لو لم يكن معه امراة **قوله** وفي التراويح والسنن المطلقة جوز
مشايخ بلخ السنن المطلقة هي السنن الرواتب للشرع قبل الظهر وبعدها وصلوة العيد على احدى الروايتين والوتر
عندهما كذا في الفوائد الظهيرية **قوله** ومنهم من حقق الخلاف في النفل المطلق بين ابي يوسف ومحمد رحمهما الله

اي لم يجوز ابو يوسف رح اقتداء الصبي في النفل المطلق ايضا وجوزه محمد رح والصحيح قول ابي يوسف رح **قوله** لا يجتهد فيه
لان عند زفر رح يجب القضاء على الظان فاعتبر العارض عدما قال المترجم رح وذلك لان سقوط الضمان عن الامام بظن عارض
يجعل الضمان غير ساقط في حق المقتدي فبقي اقتداء ضامن بغير ضامن اما الصبي فليس من اهل الضمان فلا يمكن ان يجعل ضامنا
في حق المقتدي فبقي اقتداء ضامن بغير ضامن فكان فيه بناء القوي على الضعيف **قوله** لقوله عم ليليني منكم اولوا الاحلام
والنهى ورد في ليليني بالنون المشددة والاحلام جمع الحلم بالضم وهو ما يراه النائم يقال حلم بالفتح واحتلم ويقال حلمت
بكذا وحلمته ايضا كذا في الصحاح ولكن غلب استعماله فيما يراه النائم من دلالة البلوغ فكان المراد منه ليليني البالغون وذكر في
الفائق امر معاذا ان ياخذ من كل حالم دينارا قيل المراد من بلغ وقت الحلم حلم او لم يحلم **قوله** وجه الاستحسان ان ما روينا
وهو قوله عم ليليني منكم اولوا الاحلام والنهى وانه من المشاهير يجوز الزيادة على كتاب الله تع وذكر صاحب المحيط ان
وجوب التاخير على الرجل ليس بمقصور على الخبر بل بالكتاب وذلك لان تاخير النساء انما وجب لتفضيل الرجال على النساء
وتفضيل الرجال عليهن ثابت بنص مقطوع وهو قوله تع وللرجال عليهن درجة او وجب تاخير من صيانة لصلوة الرجل عن الفساد
فان المراة من قرنها الى قدمها عورة فربما يشوش الامر على الرجل فيكون ذلك سببا لفساد صلوة الرجل وصيانة الصلوة عن الفساد
واجبة بالنص المقطوع به وهو قوله تع لا تبطلوا اعمالكم وجاء الخبر مبينا لما ثبت بالنص المقطوع به لا ان يكون الحكم مقصورا على الخبر الواحد
وذكر صاحب الاسرار ان فرض الصلوة لا يثبت بخبر الواحد واما فروض الجماعة فيثبت بخبر الواحد لان اصل الجماعة يثبت بالسنة
**قوله** وهو المخاطب به دونها فان قيل لما كان هو مامورا بالتاخير كانت هي مامورة بالتاخر ضرورة فيجب ان تفسد صلوتها ايضا
بترك الضرورة قلنا غير مسلم لانه يمكن للرجل تاخيرها بدون تاخرها بان يتقدم عليها خطوة او خطوتين فلما لم يثبت الضرورة في تاخرها لم يثبت
مقتضى النص خطاب الرجال لان حكم المقتضى انما يثبت اذا كان من ضرورات المقتضي او نقول هي مامورة بالتاخر ضمنا لا قصدا ثم
ان الثابت بالضرورة ينحط رتبته عن الثابت مقصودا فاظهرنا الامر بالتاخر في حق لحوق الاثم وفي حق الفساد لاظهار التفرقة بين الثابت
ضمنا وبين الثابت مقصودا الا ترى ان حكم الامر الثابت في ضمن النهي دون حكم الامر الثابت مقصودا ولان تاخرها لما ثبتت
في ضمن التاخير لا يكون هي مامورة بالتاخر اذا لم يوجد منه التاخير لان المتضمن انما يوجد عند وجود المتضمن لا غير وذكر في المحيط والذخيرة
ان المراة اذا جاءت بعد ما شرع الرجل في الصلوة ونوى امامتها واقتدت به فلم يمكنه التاخير بان يتقدم عليها خطوة او خطوتين لان
ذلك مكروه في الصلوة واما امرها بالاشارة او باليد او ما اشبه ذلك فاذا فعل ذلك فقد وجد منه التاخير فيلزمها التاخر فاذا لم تتاخر
فقد تركت فرضا من فروض المقام فيفسد صلوتها لا صلوة الامام ثم قال هذه المسئلة عجيبة **قوله** كالماموم اي كالمقتدي
فان مسالك لما خوطب المقتدي برعاية ترتيب المقام دون الامام فسدت صلوة المقتدي اذا ترك الترتيب بان تقدم على الامام و
لا يفسد صلوة الامام سواء تقدم او تاخر لانه غير مخاطب بترتيب المقام **قوله** وان لم ينو امامتها لم يضره ولا يجوز صلوتها لان
الاشتراك لا يثبت دونها قال شمس الائمة رح وهذا لانا لو صححنا اقتداءها به بغير النية قدرت على افساد صلوة الرجل كل امراة متى
شاءت بان تقتدي به فتقف على جنبه وفيه من الضرر ما لا يخفى وفي صلوة الجمعة والعيدين اكثر مشايخنا قالوا لا يصح اقتداؤها ما لم ينو
امامتها وان كان الجواب مطلقا في الكتاب يعني يجوز اقتداء المراة بالرجل في الجمعة والعيدين ولكن هو محمول عند اكثر المشايخ على وجود النية من الامام



ومنهم من سلم ولكن يفرق بينها وبين سائر الصلوات فيقول الضرورة مهنا في جانبها لانها لا تقدر على اداء صلوة العيدين و
الجمعة وحدها فصححنا اقتداءها لدفع الضرر عنها بخلاف سائر الصلوات **قوله** كالاقتداء يعني فساد صلوة المقتدي لما جاء
من قبل امامه لم يصح اقتداؤه به الا بالنية حتى لو جاء فساد صلوته من قبل امامه كان مرضيا بسبب التزامه بالاقتداء فلا يثبت
ذلك بدون الاقتداء فكذا هنا لما كان وهم فساد صلوة الامام من جانب المراة بسبب المحاذاة لم يصح اشتراكها في صلوة
الامام بدون التزامه بالنية **قوله** ومن شرائط المحاذاة ان تكون الصلوة مشتركة اي تحريمة واداء ويعني بالتحريمة ان
يكونا بانيين تحريمتهما على تحريمة الامام ويعني بالشركة اداء ان لهما اماما فيما يؤديان حقيقة او تقديرا حتى لو اقتدى رجل
وامراة بامام فاحدثا وتوضآ وجاءا وقد صلى الامام فقاما يقضيان فحاذته فسدت صلوته لوجود الشركة تحريمة لانهما
بنيا تحريمتهما على تحريمة الامام واداء لان لهما اماما فيما يقضيان تقديرا لانهما التزما الاداء مع الامام فلزمهما الخروج عن عهدة
ما التزما وهذا لان الشركة ثبتت بينهما وبين الامام في ابتداء الصلوة فيبقى حكم تلك الشركة ما لم يفتهما كل افعال الصلوة لان
التحريمة لا تراد لذاتها بل لافعال الصلوة فما بقي شيء من افعال الصلوة بقي الشركة فصار اللاحق فيما يقضي كانه خلف الامام
تقديرا ولهذا لا يقرأ ولا يسجد للسهو ولو كان خلفه حقيقة لفسدت صلوته بالمحاذاة لشركة ترتيب المقام كذا هنا ولو كانا مسبوقين
والمسئلة بحالها لم تفسد صلوته لان الصلوة وان اشتركت تحريمة لكونهما بانيين تحريمتهما على تحريمة الامام حتى لا يصح الاقتداء
بالمسبوق لان اوله اداء وآخره بناء فلم يجز لغيره بناء تحريمته لكنها ليست مشتركة اداء لانه لا امام لهما فيما يقضيان حقيقة و
تقديرا اما حقيقة فظاهر واما تقديرا فلانهما ما التزما الاداء مع الامام فيما سبقا به لانه لا يتصور المتابعة فيما مضى فلم يحصل كانهما
خلفه فكانا في حكم المنفردين ولهذا يقرأ المسبوق ويسجد للسهو **قوله** وان يكون مطلقة حتى ان المحاذاة في
صلوة الجنازة لا تفسد صلوته لانها ليست بصلوة مطلقة لفوات بعض الاركان حتى لا يحنث بصلوة الجنازة لو حلف ان لا يصلي
فصار كسجدة التلاوة وان تكون المراة من اهل الشهوة بان يكون بالغة او صبية مشتهاة حتى لو كانت صبية لا تشتهى وهي
تعقل الصلوة فحاذت الرجل لا تفسد صلوته وذكر الامام المحبوبي رح ان محاذاة الامرد ايضا يفسد صلوة الرجل ايضا عند البعض
واطلاق المراة يتناول الاجنبية والمحرم والحليلة والصغيرة المشتهاة والكبيرة التي يتنفر عنها الرجال لانها كانت
مشتهاة فيما مضى فبقي حكمها كذلك كذا ذكره الامام المحبوبي رح **قوله** وان لا يكون بينهما حائل حتى لو كان اسطوانة
او سترة قدر مؤخرة الرحل او عود او قصبة منتصبة للسترة او حائط او دكان قدر ذراع لا تفسد وان كان بينهما فرجة
قدر ما يسعها رجل او اسطوانة قيل لا تفسد وعند محمد رح تفسد في غير رواية ابو حنيفة عن حماد سالت ابراهيم عن رجل صلى
في الجانب الشرقي من المسجد والمراة في الجانب الغربي بحذاءه قال يكره الا ان يكون بينهما قدر مؤخرة الرحل قال محمد رح وبه ناخذ و
ذكر في الخلاصة محالا على فوائد القاضي الامام علي رح حد المحاذاة ان يحاذي عضو منها عضوا من الرجل حتى لو كانت المراة
على الظلة والرجل بحذائها اسفل منها ان كان يحاذي الرجل شيئا منها تفسد صلوته وفي المبسوط ان وقفت امراة في الصف
مقتدية بالامام وقد نوى الامام امامتها تفسد صلوة من عن يمينها ومن عن يسارها ومن خلفها بحذائها فقط وان كن
ثلاثا ووقفن في الصف افسدت صلوة من عن يمينهن ومن يسارهن وصلوة ثلثة ثلثة خلفهن الى آخر الصفوف

وان كانتا امراتين تفسد ان صلوة اربعة من عن يمينها ومن عن يسارها واثنين خلفهما بحذائهما وعن ابي يوسف رح انه جعل المثنى كالثلاث فقال تفسد ان صلوة من عن يمينهما ومن عن يسارهما وصلوة رجلين رجلين خلفهما الى اخر الصفوف وقيل الثلاث على
صف تفسد صلوة صفوف الرجال خلفهن كالصف التام ولو كان وراء من حايط طهر صفوف لا تفسد صلوتهم
الاصح وان كان وراء من صف الرجال ثم الحايط ثم صفوف الرجال فسد صلوة الكل وفي فوايد الرستغفني اقتدين على
رف المسجد وتحته صفوف الرجال لا تفسد صلوتهم وفي البقالي اقتدت على رف او سترة قدر قامة الرجل لا تفسد ودونها
تفسد ولو كان الرجل على سترة او رف والمراة قدامه تفسد سواء كان قدر قامة الرجل او دونه وهذا اذا لم يكن على الرف
سترة واما اذا كان عليه سترة قدر ذراع لا تفسد في جميع الاحوال **قوله** وفي المغرب بالطعام مشغولون اختلف الروايات
في المغرب ذكر ههنا انه من قبيل صلوة العشاء وفي مبسوط شيخ الاسلام رح وفتاوى قاضيخان ذكر انها من قبيل صلوة الظهر
واما صلوة الجمعة فقد ذكرها شيخ الاسلام من قبيل صلوة العيدين حتى يباح لهن الخروج اليها بالاجماع وذكرها قاضيخان رح
من قبيل صلوة الظهر حتى لا يباح لهن الخروج اليها عند ابي حنيفة رح وذكر فخر الاسلام رح في المبسوط اما العجايز فلا باس بخروجهن
الى العيدين بالاجماع ولكن اذا خرجن للصلوة او لتكثير الجمع روى الحسن عن ابي حنيفة رح انه يخرجن للصلوة وروى ابو يوسف
عن ابي حنيفة رح ان خروجهن لتكثير السواد وتتنحى في ناحية ولا يصلين لانه قد صح ان النبي عم امر الحيض بذلك فانهن ليس من اهل
الصلوة والفتوى اليوم على الكراهة في الصلوات كلها لظهور الفساد وتمكره حضور المسجد للصلوة لان يكره الحضور لمجالس العلم
خصوصا عند هولاء الجهال الذين تحلوا بحلية العلم اولى الى هذا لفظه **قوله** بمعنى تضمن صلوته صلوة المقتدي اي صارت
صلوة المقتدي في ضمن صلوة الامام صحة وفسادا لانه لم تقم مقام الاداء حتى اذا لا يسقط عنهم باداء الامام ولا يصلى القارئ
خلف الامي ذكر قاضيخان في فتاواه ولا يصح اقتداء الامي بالاخرس ويصح اقتداء الاخرس بالامي وقال في المحيط قال بعض
مشايخنا انه لا يصح اقتداء الامي بالاخرس لانه لا ياتي بالتحريمة وهي فرض والامي ياتي بها فصار كاقتداء القارئ بالامي **قوله**
ويجوز ان يؤم المتيمم المتوضئين وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف رح وقال محمد رح لا يجوز ذكر شيخ الاسلام رح هذا الخلاف فيما
اذا لم يكن مع المتوضئين ماء فقال واختلفوا في ان المتيمم هل يؤم المتوضئين فقال ابو حنيفة وابو يوسف رح بانه يؤم المتوضئين
استحسانا اذا لم يكن مع المتوضئين ماء فان كان معهم ماء فانه لا يؤم المتوضئين وقال محمد رح لا يؤم المتوضئين سواء كان
مع المتوضئين ماء او لم يكن واجمعوا على ان الماسح على الخف يؤم الغاسلين ولمن كان بمثله جابر **قوله** لانه طهارة ضرورية
من حيث انه يصار اليه عند الضرورة والعجز عن استعمال الماء ولكنها انه طهارة مطلقة اي غير موقتة بوقت بخلاف طهارة المستحاضة
وههنا شبهة معروفة فان محمدا رح جعل طهارة التيمم ضرورية ههنا فلذلك لم يجوز امامته للمتوضئين وجعل مطلقة في باب الرجعة
حتى اذا انقطع دم المعتدة في الحيضة الثالثة لما دون العشرة وتيممت ينقطع الرجعة بمجرد التيمم من غير ان يصلي كما اذا اغتسلت
فقال لان طهارة التيمم طهارة مطلقة وههنا جعلها مطلقة ههنا حتى جوز امامته للمتوضئين وضرورية ههنا حتى قال لا ينعدم الانقطاع
الرجعة بمجرد التيمم وذلك لان محمدا رح اختار الاحتياط في الموضعين فلم يجوز امامته للمتوضئين احتياطا لانه لما لم يجوز اقتداء
المتوضي به لا بد له ان يقتدي بالمتوضي او يصلي وحده فيخرج عن عهدة الصلوة اجماعا وكذلك في فصل الرجعة لما انقطعت الرجعة

ليس له ان يراجعها ولا يحل له وطيها فكان هذا اخذا بالاحتياط والحكم بسقوط الرجعة مما يوخذ بالاحتياط اجماعا حتى انها
لو اغتسلت وبقي على بدنها لمعة ينقطع الرجعة عنها احتياطا وان لم يحل لها اداء الصلوة وههنا يحل لها الصلوة فاولى ان
ينقطع وكذا لو اغتسلت بسؤر الحمار ينقطع الرجعة اجماعا احتياطا فلما كان العمل بالاحتياط اصلا عنده وهو تحري الموضعين
ولكن اختلف سبب الاحتياط في الموضعين فلا يتناقض مذهبه لان اصله واحد غير منقوض وهو العمل بالاحتياط وانما
جاءت صورة التناقض لاختلاف طريق الاحتياط في الموضعين ولكن الاحتياط شيء واحد فيهما فلا يتناقض وابو حنيفة وابو يوسف رح
اختارا جانب الاطلاق في حق الصلوة وما يلحقها وجانب الخصم فيما سواه فان الشارع انما اعطى له حكم الطهارة المطلقة
في حق الصلوة قال نعم ولكن يريد ان يطهركم حتى اجمع العلماء الثلاثة فيمن تيمم في حالة الاسلام ثم ارتد والعياذ بالله ثم اسلم
على تيممه كما اذا توضأ ثم ارتد ثم اسلم لان التيمم في حق بقاء الطهارة مثل طهارة الوضوء غير موقتة بوقت فعملا بالاطلاق
في الصلوة لورود طهارته في حق الصلوة ولكن في الحقيقة هو تلويث وليس بطهارة فعملنا بالخصوص فيما سوى الصلوة حتى لم يكن
طهارة في حق انقطاع الرجعة ما لم يتايد بموكد وهو الصلوة به كالبيع الفاسد لا يزول به الملك ما لم ينضم اليه القبض **قوله**
وقال محمد رح لا يجوز وهو القياس لان المقتدي بان صلوته على صلوة الامام وتحريمة الامام لم ينعقد للقيام فلا يمكنه بناء
القيام عليه ولهذا لا يجوز كان اقتداؤه في بعض الصلوة دون البعض لان المقتدي متحقق بالقيام فكان اقتداؤه نوازا
في حال واحد ولما روي ان النبي عم سقط عن الفرس فجحش جنبه وصلى باصحابه جالسا وهم قيام ثم قال ولا يؤمن
احد بعدي جالسا **قوله** ونحن تركناه بالنص وهو ان النبي عم لما ضعف في مرضه قال مروا ابا بكر يصلي بالناس
فقالت عائشة لحفصة رضي قولي له ان ابا بكر رجل اسيف اذا وقف مكانك لا يملك نفسه فلو امرت غيره
فقالت ذلك كذلك فقال عم انتن صواحبات يوسف عم مروا ابا بكر يصلي بالناس فلما افتتح ابو بكر الصلوة
وجد رسول الله عم في نفسه خفة فخرج يهادى بين علي والفضل ورجلاه يخطان الارض حتى دخل المسجد فسمع ابو بكر رض
حسه جاء النبي عم فتاخر وتقدم النبي عم وجلس يصلي وابو بكر يصلي بصلوته والناس يصلون بصلوة ابي بكر رض يعني
ان ابا بكر كان يسمع تكبير رسول الله عم فيكبر والناس يكبرون بتكبير ابي بكر قال العلامة الزاهدي وبه عرف جواز
رفع المؤذنين اصواتهم بالتكبير في الجمعة والعيدين وغيرها ولان صلوة القايم والقاعد واحد فان القعود قيام
مقصور لان كماله باستواء النصفين وقد وجد نصفه فكان له اقتداء المستوي قايما بالمنحني ظهره حتى كان كالراكع
فلما لم يوجب فوات استواء النصف الاعلى عدم جواز الاقتداء لم يوجب ايضا فوات استواء النصف الاسفل عدم جواز
الاقتداء لانهما سواء في تكميل القيام واسم النصف ولا يلزم اذا كان يومي ايماء فاقتدى به فانه لا يصح لما ان صلوة
المقتدي بركوع وسجود ولا ركوع ولا سجود في الايماء اصلا لان الركوع انما يكون بانحناء الظهر والسجود بوضع الجبهة
على الارض ولم يوجد في الايماء فاما في القعود فقد وجد نصف القيام وهو القيام بالنصف الاعلى ولان القيام
في ركنيته نوع قصور بدليل سقوطه عند سقوط الركوع والسجود فاكتفينا منه بالقيام الناقص ولا قصور في الركوع و
السجود واما المومي فليس له قيام ولا ركوع ولا سجود اصلا فلو قلنا بجواز اقتداء من يحمع هذه الاركان به لكان ذلك

قوله جواز بناء الموجود على المعدوم وانه لا يصح والجواب عن تعلقه بالخبر انه محمول على الاستحباب وقيل على غير حال العذر
والتخيير بين القيام والقعود في النوافل كان مخصوصا بالنبي عليه السلام **قوله** ويصلي المومي خلف مثله لاستوائهما في الحال فان كان
الامام يصلي قاعدا والمقتدي قائما بالايماء صح اقتداؤه به لان هذا القيام ليس بركن حتى كان الاولى تركه ولهذا لو عجز
عن السجود وقدر على غيره من الافعال يصلي قاعدا كذا ذكره الامام التمرتاشي رحمه الله **قوله** الا ان يومي المؤتم قاعدا والامام مضطجعا
اي فح لا يجوز وذكر الامام التمرتاشي رحمه الله واختلف في اقتداء الذي يصلي قاعدا موميا بالذي يصلي مضطجعا والاصح انه يجوز على قول
محمد رحمه الله وكذلك الاظهر على قولهما جوازه وفي المحيط وفي تعليله ان حال المستلقي في الايماء دون حال القاعد الا ترى انه لا يجوز
التطوع بالايماء مستلقيا اذا كان قادرا على القعود وذكر الامام التمرتاشي رحمه الله وعلى هذا الخلاف اقتداء السليم بالاحدب
الذي بلغ احديدابه حد الركوع يعني جاز عندهما خلافا لمحمد رحمه الله وفي النظم ان ظهر قيامه من غير ركوعه جاز بالاتفاق والا فكذلك
عندهما وبه اخذ عامة العلماء خلافا لمحمد رحمه الله **قوله** وفيه خلاف زفر رحمه الله فان عنده يجوز ان يؤم المومي لمن يركع ويسجد
لان الركوع والسجود سقط الى بدل والمؤدى بالبدل كالمؤدى بالاصل ولهذا قلنا ان المتيمم يؤم المتوضئين وبه فارق
ما تقدم وهو اقتداء القاري بالامي ونحوه لان هناك الفرض سقط لا الى بدل فلم يكن البناء عليه ولنا ان الايماء ليس ببدل
عن الركوع لانه بعضه وبعض الشيء لا يكون بدلا عنه فلما كان هو بعض الاصل ثم لو جاز الاقتداء لكان مقتديا في بعض الصلوة
دون البعض وذلك لا يجوز كذا في المحيط **قوله** ولا يصلي المفترض خلف المتنفل وعلى العكس او اقتداء مصلي فرض بمصلي
فرض اخر والاقتداء بالمحدث او الجنب بعد العلم او قبله لا يجوز عندنا سوى اقتداء المتنفل بالمفترض وعند مالك رحمه الله لا يجوز هو ايضا
ويقول لانهما صلوتان مختلفتان اختلفتا اسما فلا يصح بناء احديهما على الاخرى قياسا على الفرضين المختلفين وعند الشافعي رحمه الله
يجوز في جميع ذلك الا اذا علم قبل الاقتداء ان الامام جنب او محدث فلا يجوز الاقتداء به عنده ايضا واما الاقتداء
بالكافر والمراة فلا يجوز عنده ايضا كما لا يجوز عندنا سواء علم او لم يعلم فقال لان المراة لا تصلح لامامة الرجال لانها جعلت
متاخرة في باب الجماعة فلا يجوز ان تجعل اصلا والكافر لا صلوة له فالاقتداء بمن لا صلوة له لا يجوز بطل والقياس في الجنب
كذلك الا انه ترك القياس بالاثر على ما ياتي بيانه احتج من في صحة اقتداء المفترض بالمتنفل وفي اختلاف الفرضين بحديث
معاذ رضي الله عنه فانه كان يصلي مع النبي عليه السلام العشاء ثم يرجع فيصليها بقومه في بني سلمة فكان صلوة العشاء نفلا مع قومه ولانهما
فرضا والمعنى في المسئلة هو انهما صلوتان اتفقتا في الافعال المعهودة ويصحان جماعة وفرادى فيصح بناء احديهما على الاخرى
بالاقتداء قياسا على صلوة واحدة ولنا قوله عليه السلام الامام ضامن اي يتضمن صلوته صلوة القوم وتضمين الشيء فيما هو فوقه
يجوز وفيما هو دونه لا يجوز وهو المعنى في الفرق فان الفرض يشتمل على اصل الصلوة والصفة والنفل يشتمل على اصل الصلوة
فاذا كان الامام مفترضا فصلوته تشتمل على صلوة المقتدي وزيادة فصح اقتداؤه به واذا كان الامام متنفلا فصلوته
لا تشتمل على ما تشتمل عليه صلوة المقتدي فلا يصح اقتداؤه به لانه بناء القوي على الضعيف فيكون منعدما في حق الوصف وذكر
في المحيط ثم بين مشايخنا اختلاف في اقتداء المفترض بالمتنفل قال بعضهم اقتداء المفترض بالمتنفل كما لا يجوز في جميع افعال الصلوة
لا يجوز في فعل واحد لان المعنى الذي يوجب الفصل لان الاقتداء بناء على سبيل المشاركة وانما يصح بناء الموجود على الموجود لا بناء

الموجود على المعدوم واقتداء المفترض بالمتنفل بناء الموجود على المعدوم في حق صفة الفرضية وبعض مشايخنا قالوا اقتداء
المفترض بالمتنفل انما لا يجوز في جميع افعال الصلوة ولكن يجوز في فعل واحد الا ترى الى ما ذكر محمد رحمه الله ان الامام اذا رفع راسه
من الركوع جاء انسان واقتدى به فقبل ان يسجد السجدتين سبق الامام الحدث فاستخلف هذا الرجل الذي اقتدى به
صح الاستخلاف ويأتي الخليفة بالسجدتين ويكون هاتان السجدتان نفلا للخليفة حتى يعيدهما بعد ذلك وفرضا في حق من ادرك
اول الصلوة ومع هذا صح الاقتداء وكذلك المتنفل اذا اقتدى بالمفترض في الشفع الاخير يجوز وهذا اقتداء المفترض بالمتنفل
في حق القراءة ومع هذا صح اقتداؤه وعامة المشايخ لم يجوزوا اقتداء المفترض بالمتنفل في شيء من افعال الصلوة واجابوا
عن المسئلتين اما المسئلة الاولى فانا لا نقول بان السجدتين نفل في حق الخليفة بل هي فرض لوجود حد الفرض فانه صح انه اذا
لم يأت به تفسد صلوته وهذا كذلك لان الخليفة مقام الاول ولو كان الاول في مكانه كانت السجدتان فرضا في حقه فكذا
في حق الخليفة واما المسئلة الثانية قلنا صلوة المقتدي اخذت حكم الفرض بسبب الاقتداء ولهذا لزمه قضاء ما لم يدرك
مع الامام من الشفع الاول وكذلك لو افسد المقتدي الصلوة على نفسه يلزمه قضاء اربع ركعات واذا اخذت صلوة
المقتدي حكم الفرض كانت القراءة نفلا في حقه كما في حق الامام فكان هذا اقتداء المتنفل بالمتنفل في حق القراءة واما حديث
معاذ رضي الله عنه فتأويله انه كان يصلي مع رسول الله عليه السلام بنية النفل ليتعلم منه سنة القراءة ثم يأتي فيصلي بهم الفرض وعلى هذا
تغاير الفرضين عندنا يمنع صحة الاقتداء لان تغاير الفرضين يمنع صحة المشاركة لان صلوة المقتدي مع صلوة الامام صلوتان لا تجوز
له البناء على تحريمة الامام **قوله** لان الاقتداء شركة اي في التحريمة وموافقة اي في الافعال **قوله** ومن اقتدى
بامام ثم علم ان امامه محدث قيد بالعلم بعد الاقتداء لانه لو علم قبل الاقتداء لا يجوز الاقتداء بالاجماع **قوله** بناء على الاعلم
وهو ان الاقتداء عندنا اداء على سبيل الموافقة من غير معنى التضمن **قوله** وله ان الامام ترك فرض القراءة مع القدرة
عليها فان قيل هذا اعتبار لقدرة الغير ومن اصل ابي حنيفة رحمه الله انه لا يعتبر القدرة بالغير كالاعمى لا تجب عليه الجمعة عنده
وان اصاب قائدا والحج وان كان غنيا وله قادة كثيرة قلنا هذا اعتبار لقدرته لانه بالاقتداء يجعل صلوته بقراءة
وهو قادر على الاقتداء فان قيل لم قلتم ان قراءة الامام قراءة في حق من لا قراءة عليه وهو ليس من اهلها قلنا
قراءة الامام نفذت على المقتدي بطريق الولاية ومن ضرورتها تحمل المولى عليه فلما وجب تحمل من هو افضل للولاية تحقيقا
للولاية لان يثبت الولاية على من ليس باهل اولى فان قيل لو كان الامي يصلي وحده وهناك قاري يصلي وحده ملكه
الصلوة جازت صلوة الامي ولم يعتبر قدرته بالاقتداء بالقاري قلنا ذكر ابو حازم رحمه الله ان قياس قول ابي حنيفة رحمه الله انه
لا يجوز صلوته وهو قول مالك رحمه الله واحتج زعفه بقوله هو الصحيح وبعد التسليم قلنا هناك لم تظهر رغبته في اداء الصلوة بالجماعة
فلا يعتبر وجوده في حق الامي بخلاف ما نحن فيه وذكر في المحيط ورايت في بعض النسخ ان القاري اذا كان على باب المسجد
او بجوار المسجد والامي في المسجد يصلي وحده يجوز صلوة الامي بلا خلاف وكذا اذا كان القاري في صلوة غير صلوة الامي جاز
للامي ان يصلي وحده ولا ينتظر فراغ القاري بالاتفاق وذكر الفقيه ابو عبد الله الجرجاني رحمه الله في مسئلة الامي ان عند ابي حنيفة رحمه الله انما
اذا علم ان خلفه قاريا اما اذا لم يعلم لا تفسد صلوته كما قالا الا ان في ظاهر الرواية لا فصل بين حالة العلم وحالة الجهل

وتوجيه ذلك ان القراءة فرض وما يتعلق بالفرايض لا يختلف بين العلم والجهل الا ترى انه لو ترك القراءة ناسيا او جاهلا او عامدا لا يجوز ولهذا كان يميل الشيخ الزاهد ابو نصر الصفار **قوله** فان قرا الامام في الاوليين ثم قدم في الاخريين اميا اي احدث فاستخلف اميا وقال زفر رح لا تفسد وكذا عن ابي يوسف رح في غير رواية الاصول **قوله** ولا تقدير في حق الامي اذ الشي انما يثبت تقديرا ان لو امكن تحقيقا والامي عاجز عن تحقيقه فلا تثبت القراءة تقديرا في حقه فلا يصلح خليفة واستخلاف من لا يصلح خليفة مفسد لصلوته **قوله** وكذا على هذا لو قدمه في التشهد اي قبل ان يقعد قدر التشهد ولو قدمه بعد ما قعد قدر التشهد فهو على الخلاف المعروف بين ابي حنيفة وصاحبيه رح وقيل لا تفسد عند الكل لوجود الصنع منه وهو الاستخلاف وانما الخلاف فيما ليس من صنعه كطلوع الشمس ونحوه وهو اختيار فخر الاسلام رح والاول اختيار شمس الائمة السرخسي رحمه الله عليه

## باب الحدث في الصلوة

ومن سبقه الحدث في الصلوة انصرف اي من غير توقف حتى لو مكث ساعة يصير مؤديا جزءا من الصلوة مع الحدث فتفسد ما ادى فتفسد الكل ضرورة لان الصلوة الواحدة لا تتجزى صحة وفسادا **قوله** فان كان اماما فاستخلف وتفسير الاستخلاف هو ان ياخذ بثوب رجل ويجره الى المحراب كذا في الخلاصة وكان مالك رح يقول في الابتداء هي ثم رجع وقال لا يبني ثم رجع فعابه محمد رح في كتاب الحج برجوعه من الاثر الى القياس **قوله** ينافيها اي لا اجتماع بينهما كالسواد مع البياض لقوله عم لا صلوة الا بطهارة **قوله** تفسدانها اي تفسدان ولكن لا ينافيانها كما في صلوة الخوف فان الصلوة باقية مع المشي والانصراف **قوله** فلينصرف وليتوضا هما للوجوب وليبن دليل الشرعية لانه امر بالبناء وادنى درجات الامر الاباحة وانما لم يكن البناء واجبا لان البناء للتيسير الامر على المصلي وفي ايجابه ينقلب اليسر عسرا فلا يكون واجبا **قوله** والبلوى جواب عن قوله فاشبه الحدث العمد **قوله** والمنفرد ان شاء اتم في منزله سلمت صلوته عن مشي زايد وان عاد حصل جميع الصلوة في مكان واحد وكلاهما حظ فيتخير **قوله** الا ان يكون امامه قد فرغ الا حينئذ يتخير المقتدي فان قيل كيف يستقيم هذا واللاحق في حكم المقتدي فيما يتم من صلوته فاذا كان هو من الامام مانع صحة الاقتداء به من طريق او نهر فينبغي ان لا يجوز صلوته في منزله قلت نعم هو فيما يؤدي في منزله مقتدي ولكن الامام قد فرغ من الصلوة **قوله** او لا يكون بينهما حايل بان يكون بيته خلف المسجد بحيث لو اقتدى به صح اقتداؤه رح جاز ان يؤدي بقية صلوته فيه لان البقاء اسهل من الابتداء ولو اقتدى به وهو في بيته والمسجد ملاصق جاز فكذا جاز الاتمام او بان يكون الاقتداء في الجبانة والصف فسبقه الحدث فانصرف وتوضا في اول الصفوف ولم يعد الى مكانه والامام في الصلوة واتم حيث توضا يجوز صلوته **قوله** وهو رواية عن محمد رح وخلاف محمد رح فيما اذا لم يكن باب المسجد على حايط القبلة يستحسن الانصراف واما اذا كان يمشي في المسجد ووجهه الى القبلة بان كان باب المسجد على حايط القبلة لا تفسد صلوته بالاتفاق ووجه القياس ظ لان هذا انصراف عن القبلة من غير عذر **قوله** فالحق قصد الاصلاح بحقيقته نظيره الكفار اذا تترسوا باسارى المسلمين فانه يباح للمسلمين الرمي اليهم اذا كان من قصده هو الرمي الى الكفار ويعلم ان القصد الى الشي ملحق بحقيقة ذلك الشي **قوله** فهذا هو الحرف اي الاصل الذي يخرج عليه المسائل وهو ان الانصراف اذا كان على سبيل قصد الاصلاح لا تبطل

ما لم يخرج من المسجد واذا كان على سبيل الرفض يستقبل وان لم يخرج من المسجد منها انه لو كان متيمما فراى سرابا فظنه ماء فانصرف فظهر انه سراب او راى بثوبه لونا فظنه دما فانصرف او كان ماسح خف فظن ان مدة مسحه مضت فخرج ليغسل قدميه يستقبل في هذه الوجوه ولو كان في المسجد لانه قصد ترك صلوته واتصل فعله بقصده فانقطعت صلوته **قوله** فالحد السترة لان موضع تلك السترة صار منتهى قدامه شرعا الا يرى ان المرور من بين يدي المصلي مكروه ولا اثم من وراء السترة فاذا تباين المكانان في حكم من احكام الصلوة صار بمنزلة المسجد بالنسبة الى غير المسجد وان لم يكن سترة فمقدار الصفوف التي خلفه لانه احرى بنيه فتقاس بالثاني **قوله** وان كان منفردا فموضع سجوده الى مقدار موضع سجوده **قوله** وان جن او نام فاحتلم او اغمي عليه استقبل هذا اذا وجد هذه الاشياء قبل ان يقعد قدر التشهد فاما اذا اغمي عليه بعدما قعد قدر التشهد او اصابه لهم فان صلوته وصلوة القوم تامة لانه صار خارجا عنها بالاغماء وليس عليه ركن من اركان الصلوة فيجزيه صلوته وصلوة من كان بمثل حاله فان قيل اليس ان الخروج بصنعه فرض على قول ابي حنيفة رح ولم يوجد قلنا وجد لانه بعد ما صار محدثا بالاغماء لا بد من اضطراب يوجد منه وذلك صنع منه وان لم يوجد الاضطراب فمقدار ما وجد فيه من المكث بعد الحدث قاطع للصلوة لانه يصير مؤديا جزءا من الصلوة مع الحدث والاداء صنع منه مكتفيا كان فقد وجد منه صنع اما من حيث الاضطراب او من حيث الاداء مع الحدث كذا في مبسوط شيخ الاسلام رح **قوله** لانه لم له الكلام من حيث ان كلا منهما نقل المعنى من ضميره الى فهم السامع والمعنى في القهقهة النوع وفي المبسوط القهقهة افحش من الكلام عند المناجاة ولهذا جعلت ناقضة للوضوء ولم تسو بين النسيان والعمد ففي القهقهة اولى **قوله** فان حصر الامام عن القراءة هذه المسئلة من خواص الجامع الصغير الحصر بفتحتين العي وضيق الصدر والفعل منه حصر مثل لبس ومنه امام حصر فلم يستطع ان يقرا وضم الحاء خطا كذا في المغرب **قوله** وقالا لا يجزيهم اي الاستخلاف بل يتمها بغير قراءة كالامي اذا ام قوما امين وذلك لان جواز الاستخلاف عرف نصا بخلاف القياس والنص ورد في الحدث وهذا ليس في معناه لان الحدث مما يعم به البلوى ولا يندر اما النسيان حتى لا يحفظ امر نادر فاشبه الجنابة وذكر في الفوايد الظهيرية وليس الحصر في معنى الحدث لوجوه احدها ان الطهارة شرط لجميع الصلوة والقراءة شرط لبعضها وثانيها انه لا يجوز الصلوة بدون الطهارة وللصلوة جواز بدون القراءة وثالثها ان القراءة تجري فيها النيابة بخلاف الطهارة **قوله** وهو ههنا الزم اي الجواز ههنا الزم لان المحدث عسى يجد ماء في المسجد فيمكنه اتمام الصلوة من غير استخلاف اما الذي نسي جميع ما يحفظ لا يقدر على الاتمام الا بالتعليم والتذكير وذكر الامام التمرتاشي رح قال الرازي انما يستخلف اذا لم يمكنه ان يقرا شيئا فان امكنه قراءة اية فلا يستخلف وان استخلف فسدت صلوته وقال صدر الاسلام رح صورة المسئلة اذا كان حافظا للقران الا انه لحقه خجل وخوف فامتنعت عليه القراءة فاما اذا نسي فصار اميا لم يجز الاستخلاف **قوله** لان التسليم واجب فالخروج من التحريمة هذا عندنا وعند الشافعي رح اصابه لفظ السلام فرض على ما مر الا ان عنده لا يجوز البناء **قوله** فان لم يتمم الا في صلوته بطلت صلوته وقد مر من قبل اي مر في تعليل مسئلة العيد وهو قوله لانا لو اوجبنا الوضوء يكون واجدا للماء في خلال صلوته فتفسد **قوله** او كان اميا فتعلم سورة قيل اريد به تذكر لان التعلم لا بد من التعليم وذلك فعل ينافي الصلوة فيتم صلوته بالاتفاق وقيل تعلم بلا عمل كثير **قوله** او نزع خفيه بعمل يسير لانه ان احتاج الى معالجة بطلت صلوته بالاتفاق

ومنها مسايل تسمى اثنا عشرية لانها بذلك العدد في الروايات المشهورة وقد يزيد عليها مسايل منها اذا كان يصلي بالتوب وفيه نجاسة اكثر من قدر الدرهم ثم وجد من الماء ما يغسل به النجاسة في هذه الحالة ومنها انه تقضي صلوة الفجر فدخل وقت الزوال في هذه الحالة ومنها انه يقضي صلوة الظهر فدخل وقت العصر فتغيرت الشمس في هذه الحالة كذا في مبسوط شيخ الاسلام رحمه الله

**قوله** وقيل الاصل فيه ان الخروج بصنع المصلي فرض رحمه الله هذا ما ذكره ابو سعيد البردعي رحمه الله وذكر شمس الايمة السرخسي رحمه الله هذه النكتة ثم قال ولكن هذا ليس بقوي لا ستحالة ان يقال تادى فرض الصلوة بالحدث العمد ولو كان الخروج بصنع المصلي فرضا لاختص بما هو قربة كالخروج من الحج ولكن الصحيح لابي حنيفة رحمه الله ان التحرمة باقية بعد الفراغ من التشهد واعتراض التغير في هذه الحالة كاعتراضه في خلال الصلوة بدليل ان المسافر لو نوى الاقامة في هذه الحالة يتغير فرضه كما لو نواها في خلال الصلوة

**قوله** لانه اقدر على اتمام صلوته بان يتم الصلوة مثل اتمام الامام من غير استخلاف او للتسليم **قوله** وان لم يفرغ تفسد وهو الاصح وذكر في المبسوط فاما الامام الاول فان كان قد فرغ من اتمام صلوته خلف الثاني مع القوم فصلوته تامة كغيره من المدركين وان لم يفرغ تفسد وهو الاصح لانه لما استخلف فقد صار مقتديا فتفسد صلوته بفساد صلوة امامه الا ترى انه لو صلى ما بقي من صلوته في منزله ان كان بعد فراغ الامام الثاني جاز وقبل فراغه لا يجوز لان له ما يلزمه الاقتداء فاذا انفرد بصلوته في حال وجوب الاقتدا فسدت صلوته **قوله** فسدت صلوة الذي لم يدرك هذا اذا لم يقيد الركعة بالسجدة وان لم تفسد صلوته بترك المتابعة فاما اذا قيد المسبوق ما كان انفرد به حتى لا يلزمه متابعة الامام في سجود السهو في هذه الحالة فلا تفسد صلوة المسبوق بفساد صلوة الامام لما كان انفراده كذا في المحيط **قوله** ولان القهقهة مفسد للجزء الذي يلاقيه ذكر فخر الاسلام رحمه الله في جامع الصغير ولان الحدث والقهقهة تفسد ان الجزء الذي يلاقيانه من الصلوة لانهما يبطلان الطهارة والطهارة شرط الصحة فيتعدى الفساد بواسطة فساد الطهارة بخلاف السلام لانه محلل لا مفسد وكذا الكلام تناول الصلوة ابتداء من غير ان تصادف شرطا فتفسد بفساد شرطه لان الكلام لا يبطل الطهارة فاذا لم تفسد جزء من صلوة الامام وجب التحليل لان فرق ما بين المحلل والمفسد ما قلنا والمحلل لا يتعدى عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمه الله الى المقتدي وذكر في المبسوط بخلاف الكلام والسلام ان السلام منهي للصلوة والكلام قاطع لا مفسد لانه لا يفوت به شرط الصلوة ولهذا قيل لو تكلم الامام بعد ما قعد قدر التشهد فعلى القوم ان يسلموا ولو احدث الامام متعمدا او قهقه لم يسلم القوم **قوله** والكلام في معناه لان السلام انما صار محللا لكونه كلاما الا ترى انه لو حلف في يمينه لا يكلم فلانا فسلم وهو امام وفلان من المقتدين والكلام يشبه السلام من وجه لاشتمال السلام على معنى الكلام لما فيه من كاف الخطاب ولهذا كان في خلال الصلوة مفسدا ويفارق السلام من حيث ان السلام في الصلوة مشروع في الجملة دون الكلام فعملنا بالشبهين فاظهرنا شبهه الانهاء في حق المسبوق لمكان الافتقار الى البناء واظهرنا شبه القطع في حق الامام لاستغنائه عن البناء **قوله** لان اتمام الركن بالانتقال ومع الحدث لا يتحقق لانه جزء من صلوته واداء جزء من صلوته بعد سبق الحدث مفسد لصلوته حتى لو احدث الامام وهو راكع فرفع راسه وقال سمع الله لمن حمده فسدت صلوته وصلوة القوم ولو رفع راسه من السجود وقال الله اكبر مريدا به اداء ركن فسدت صلوة الكل وان لم يرد به اداء الركن ففيه روايتان عن ابي حنيفة رحمه الله

ولو سبقه الحدث في قيامه في موضع القراءة فذهب ليتوضا فسبح في ذلك الوقت قبل ان يتوضا لا تفسد صلوته وان قرا تفسد سواء قراها ذاهبا او جائيا في الصحيح فان قيل السجدة تتم بالرفع عند ابي يوسف رحمه الله فليفسد بعيد وله لان اتمام الركن بالانتقال قلنا التمام على نوعين تمام من حيث الماهية وتمام مخرج عن العهدة فان من اعتق رقبة مقطوع اليدين عن الكفارة لا يصح وان تمت ماهيته لعدم التمام المخرج عن العهدة ولو حلف لا يصلي فقام وقرا وركع وسجد او لا يصوم فصام ساعة حنث لوجود التمام ماهية وان لم يتم تماما مخرجا عن العهدة **قوله** دام المقدم على الركوع اي مكث راكعا كما كان لانه يمكنه اتمام الركوع بالاستدامة لان الخليفة قائم مقام الاول فكان الاول في مكانه تقديرا ولو كان هو في مكانه كان يمكث في ركوعه فكذا هذا **قوله** ان عليه سجدة اي صلبية او سجدة تلاوة **قوله** ليقع افعال الصلوة مرتبة بالقدر الممكن وهو ان يكون الركوع مرتبا على السجود الاصلي في هذه الركعة لو لم يكن الركوع محسوبا اذ لو كان محسوبا يفوت هذا الترتيب وكذلك لو تذكر في السجود ويحتمل ان يكون المراد بهذا الترتيب ترتيب السجود الى محله بقدر الامكان **قوله** وان لم يعد اجزاه وقال زفر والشافعي رحمه الله الاعادة لان الترتيب في افعال الصلوة فرض عندهما فالتحقت هذه السجدة بمحلها وبطل ما ادى من القيام والقراءة والركوع لترك الترتيب لان السجدة الثانية ركن من الركعة فلم يصح فعل ما بعده قبل فعله كالسجدة قبل الركوع وعندنا الترتيب في افعال الصلوة ليس بفرض لان المسبوق يبدا بما ادرك وبقضي ما فاته وفيه ترك الترتيب لان الذي فاته هو الاول ولو كان الترتيب ركنا لما جاز تركه بعذر الجماعة كالترتيب بين الصلوات ولين كان الترتيب واجبا فقد سقط بعذر النسيان فان قيل يشكل بما اذا قعد قدر التشهد ثم عاد للسجدة او تذكر في الركوع انه لم يقرا السورة فعاد لقراءة السورة فانه يرتفض ما كان فيه قلنا المشروع في الصلوة فرضا اربعة انواع ما يتحد في كل الصلوة كالقعدة وما يتحد في كل ركعة كالقيام والركوع وما يتعدد في الصلوة كالركعات وما يتعدد في كل ركعة كالسجود فالترتيب ليس بشرط بين ما يتعدد في كل الصلوة وبين ما يتعدد في كل ركعة لان الركعات اركان متكررة فترك الترتيب ليس بشرط كما في المسبوق فكذا بين السجدات والترتيب شرط بين المتحد وبين المتعدد في كل الصلوة او في الركعات وبين المتحد في كل الصلوة لان ما الحدث شرعية يراعي وجوده صورة ومعنى في محله لانه كذلك في الشرع فاذا غيره فقد قلب العقل وعكسه وقلب المشروع باطل **قوله** لان الانتقال مع الطهارة اشارة الى الفرق بين هذه المسئلة وبين ما تقدم ان تمام الركوع برفع الراس لان الركن انما يتم بالانتقال وبعد الحدث لا يمكن ان يجعل انتقالا كيلا يصير مؤديا شيئا من الصلوة مع الحدث فيلزمه اتمام الركوع بعد الركوع بعد الطهارة وذلك لا يمكن الا بالاعادة اما تذكر السجدة لا يمنع من الانتقال لان اداء شيء من الصلوة بعد تذكر السجدة جائز فانه لو اخر تلك السجدة الى اخر الصلوة يجوز صلوته الا انه لم يقصد بهذا الرفع اتمام ذلك الركوع فيستحب له الاعادة **قوله** نويا او لم ينو اي عين الامام الاول او لم يعين او نوى هذا المأموم الخلافة او لم ينو **قوله** ولو لم يكن خلفه

الاصبي او امراة ذكر في الجامع الصغير لقاضي خان رحمه الله امام احدث وخلفه من لا يصلح للامامة نحو الصبي والامي و
المراة اختلفوا فيه قال بعضهم تفسد صلوة الكل لانه لما احدث وخرج من المسجد تعين المصلي للامامة كانه استخلفه فتفسد
صلوة الكل وهو قول زفر رحمه الله وقال بعضهم تفسد صلوة الامام لا غير وقال بعضهم تفسد صلوة المقتدي لا غير وهو الصحيح
لان المقتدي انما يتعين للامامة اذا كان اهلا للامامة صيانة للصلوة عن الفساد اما اذا لم يكن اهلا كان في تعيينه افساد
صلوة الكل فلا يتعين واذا لم يتعين لم يصر الامام مقتديا به وبقي الامام منفردا فلا تفسد صلوة الامام وتفسد صلوة
المقتدي لانه خلا مكان الامامة عن الامام وقال الامام التمرتاشي رحمه الله والاصح ان صلوة الامام لا تفسد لان الامام
انتقلت منه الى غير صنفه وعلى هذا مسافر ومقيم تقضيان فائتة والمسافر هو الامام فاحدث لا يصير المقيم اماما و
ان كان خلفه جماعة لا يتعين احدهم الا بعد تعيين الامام او القوم او يتقدمه فيقتدوا به ولو استخلف الامام رجلين
او هو رجلا والقوم رجلا او القوم رجلين او البعض رجلا وبعضهم رجلا فسدت صلوة الكل فان خرج الامام قبل
تعيين الخليفة فسدت صلوة القوم والامام المحدث على الامامة ما لم يخرج من المسجد او تقوم خليفته مقامه او يستخلف
القوم غيره او يتقدم بنفسه حتى صح الاقتداء به ولو نوى الامام ان يستخلف فلبث في مكانه ليستخلف فقيل ان يستخلف
كبر رجل من وسط الصف للخلافة وتقدم فصلوة من كان امامه فاسدة ومن خلفه جايزة وكذا لو استخلف الامام
رجلا من وسط الصف فخرج الامام قبل ان تقوم خليفته مكانه تفسد صلوة من امامه كذا في النهاية

## باب ما يفسد الصلوة وما يكره فيها

معرفة الحديث المعروف وهو قوله عليه السلام رفع عن امتي
الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه والمراد رفع الحكم اذ هما يوجدان حسا والخلف في خبره ح والحكم نوعان
حكم الدنيا وهو الفساد وحكم العقبى وهو الاثم وسمي الحكم يشملهما فيتناولهما قوله ولنا قوله عليه السلام ان صلوتنا
هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس وما لا يصلح للصلوة فمباشرته ناسيا او عامدا يفسدها كالاكل والشرب
ولهذا لو طال الكلام كان مفسدا ولو كان النسيان فيه عذرا لاستويا ان يطول وينقص كالاكل في الصوم قوله
وسمي الحكم يشملهما قلنا الحكم نوعان مختلفان احدهما الجواز والفساد وثانيهما الاثم فصار مثله كالاسماء المشتركة و
المشترك اذا اريد احد المعنيين لا يراد الآخر وقد اريد رفع الاثم بالاجماع ولا يقال انه مثله العام لان العام ما
يتناول الافراد المتفقة حدا وحقيقة كالرجال وهنا ما ذكرنا من الحكمين مختلفان كالعين للذهب والينبوع فان قيل
الحكم من حيث انه حكم جنس فيشمل الفساد والاثم لانهما من افراد ذلك الجنس قلت هما الحكمان مختلفان
فمن الجائز ان يثبت الفساد ويرفع الاثم كما يجوزان يثبت الجواز مع الاثم كما اذا توضأ بماء الجنس ولم يعلم
بالنجاسة وصلى فصلوته فاسدة ويثاب على ذلك ولو صلى مع استجماع شرائطها واركانها وهو مراء في صلوته
فالصلوة جائزة وهو آثم في ذلك فلا يثبت الحالة عنهما لم يمكن ان يرادا معا بلفظ واحد لان اللفظ الواحد لا يدل على
المعنيين المختلفين فان قيل يشكل بلفظ الشيء فانه يتناول السواد والبياض قلت لا نم فان تناوله اياهما
بمعنى انهما موجودان لا من حيث السواد والبياض وههنا لما تناول المعنيين المختلفين صار كالاسماء المشتركة وقد اريد

احد المعنيين فلا يراد الآخر كما اذا اريد بالعين الذهب لا يراد الينبوع وغيره قوله بخلاف السلام ساهيا
لانه من الاذكار فان المتشهد يسلم على النبي عليه السلام وعلى نفسه وعلى عباد الله الصالحين وهو اسم من اسماء الله تعالى وانما اخذ حكم
الكلام بكاف الخطاب وانما يتحقق معنى الخطاب فيه عند القصد فاذا كان ناسيا الحقناه بالاذكار واذا كان
عامدا الحقناه بالكلام قوله فيعتبر ذكرا في حالة النسيان اراد به ان يسلم على ظن انه اتم الصلوة فاما اذا سلم
في خلال الصلوة وهو ناس للصلوة فصلوته فاسدة قوله وما رواه محمول على رفع الاثم لما ذكرناه من
ان الحكم غير ملفوظ وانما يثبت مقتضى والمقتضى لا عموم له وحكم الاخرة وهو الاثم مراد اجماعا فلم يبق حكم
الدنيا مرادا وعليه يحمل قوله تعالى وليس عليكم جناح فيما اخطأتم فان قيل العمل القليل من فعل ما ليس من اعمال الصلوة
عفو وينبغي ان يكون القول كذلك قلنا ذكر في الاسرار لا يجوز اعتبار القول بالفعل لان الاحتراز عن اصل الفعل
الذي ليس من الصلوة غير ممكن لان في الحي حركات هي افعال ليست من الصلوة ولا يمكنه الاحتراز عن اصلها فلم يكن
مفسدا حتى يكثر ويدخل في حد ما يمكن الاحتراز عنه ولا كذلك الكلام فيمكن الاحتراز عن قليله وكثيره قوله
فان ارتفع فيها الانين صوت المتوجع نحو آه قوله او تأوه اي قال اوه او بكى فارتفع بكاؤه اي حصل به الحروف
قوله فان كان من ذكر الجنة والنار لم تفسد سئلت عائشة رضي الله عنها عن الانين في الصلوة فقالت ان كان
من خشية الله تعالى لا تفسد صلوته وان كان لا من خشية الله تعالى تفسد وقال عليه السلام طوبى للبكائين في الصلوة وهذا
لان الانين ونحوه متى كان من ذكر الجنة او النار صار كانه يقول اللهم اني اسألك الجنة واعوذ بك من النار ولو صرح
به لا تفسد صلوته وان كان من وجع او مصيبة صار كانه قال انا مصاب فانه يفسد وعن ابي يوسف رحمه الله قال
ان كان يمكن الامتناع عنه يقطع الصلوة وان كان لا يمكن الامتناع عنه لا يقطع وعن محمد رحمه الله ان كان المرض خفيفا
يقطع وان كان ثقيلا لا يقطع لانه لا يمكنه القعود الا بالانين قوله في الجانبين اي في حال ذكر الجنة وحال الوجع قوله
وتحقيق ذلك في حروف كلها زوائد كما اذا قيل اتسم اليوم ساء لتمونيها وهذا مفسد بالاتفاق وهذا لا يرد
عليه لان كلامه في الحرفين لا في الزائد عليهما الا ان يقال العبرة في كونه كلاما لوجود الهجاء وافهام المعنى ووجود
الزوائد وغيرها والكلمة على حرفين او اكثر في ذلك سواء فمن هذا لا يقوى اصل ابي يوسف رحمه الله كما ذكر في الكتاب
قوله بان لم يكن مدفوعا اليه الا مضطرا بل كان لتحسين الصوت ان ظهر به حروف نحو اح بالفتح والضم
يفسد عندهما وفي مبسوط شيخ الاسلام رحمه الله وان كان التنحنح لتحسين الصوت فكذلك ايضا لانه يفعله لاصلاح
القراءة فيصير من القراءة معنى الا ترى ان المشي للماء لا يقطع الصلوة وان لم يكن من الصلوة حقيقة لانه
لاصلاح الصلوة فصار من الصلوة معنى حتى اذا لم يكن من عذر يقطع الصلوة وفي المحيط وان لم يكن مدفوعا
اليه في التنحنح الا انه لاصلاح الحلق ليتمكن من القراءة ان ظهر له حروف نحو قوله اح وتكلف لذلك كان الفقيه
اسماعيل الزاهد يقول يقطع الصلوة عندهما لانها حروف مهجاة وقال غيره من المشايخ لا يقطع على قياس قولهما وان
لم يظهر له حروف مهجاة لا تقطع عندهما قوله ينبغي ان يفسد عندهما انما لم تقطع الجواب للاختلاف في هذه المسئلة

فعلم منه ان المختار عند الشافعي وعندهما **قوله** كالعطاس اذا حصل به حروف ذكر في المبسوط العطاس
لا يكون قاطعا للصلوة وان سمع منه حروف هجاء وهي اصحب ارادها لا صحب بنيه العطاس فانه يكون لبعض الناس
على منع الهيه والجشاء ان حصل به حروف ولم يكن مدفوعا اليه تقطع عندهما وان كان مدفوعا اليه لا تقطع **قوله**
ومن عطس فقال له اخر يرحمك الله انما قيد بقوله الآخر لانه اذا قال العاطس بنفسه ذكر في الفتاوي الظهيرية لا تفسد صلوته
لان هذا لم يرد به جوابا رحمه الله وبهذا لا تفسد **قوله** وسوى الصلوة اي القاريء الصلوة **قوله** على ما قالوا
اشارة الى خلاف البعض روي عن ابي حنيفة رح في العاطس يحمد الله تعالى في نفسه ولا يحرك لسانه ولو حرك تفسد صلوته
كذا في المحيط **قوله** على غير امامه سواء كان ذلك الغير في الصلوة او خارج الصلوة **قوله** ثم شرط التكرار في الاصل
اي في المبسوط وذكر شيخ الاسلام رح في المبسوط في الرجل يصلي وخلفه رجل يتعلم القرآن فاستفتح ففتح عليه الرجل الذي
يصلي غير مرة فانه ينظر ان اراد بهذا تعليمه فان صلوته تفسد لان التعليم ليس من افعال الصلوة فاذا كثر في الصلوات
وجب الفساد كما لو اشتغل بعمل اخر وان لم يرد بذلك تعليمه ولكن اراد قراءة القرآن لا تفسد صلوته لان القراءة
من اعمال الصلوة فلا تفسد وان كثر ونظير هذا ما قالوا في رجل يصلي فقال له انسان ما لك فقال والخيل والبغال
والحمير فانه ينظر ان اراد جوابه تفسد صلوته وان لم يرد جوابه بل اراد قراءة القرآن لا تفسد وكذلك لو كان الرجل يصلي
والى امامه كتاب موضوع وخلفه رجل يسمى يحيى فقال يا يحيى خذ الكتاب بقوة وكذلك لو قيل للمصلي باي موضع مررت
قال بير معطلة وقصر مشيد او كان راكبا في سفينة وابنه خارج السفينة فقال يا بني اركب معنا فهو على هذا التفصيل
من مشايخنا من قال ما ذكر في الكتاب قول ابي حنيفة ومحمد رح فاما على قول ابي يوسف رح لا تفسد صلوته اراد بذلك
تعليمه او لم يرد واراد به جواب السائل او لم يرد لان الاصل عنده ان ما كان قرآنا او ثناء فانه لا يتغير بالنية وعندهما يتغير
كذا في شروح الجامع الصغير **قوله** لان الكلام نفسه قاطع وان قل القاريء اذا استفتح غيره فكانه يقول بعد ما قرأت
ما ذا فذكرني والذي يفتح عليه فكانه يقول بعد ما قرأت كذا خذ مني ما يجوز به الصلوة واما اذا لم يقرأ مقدار ما تجوز
صلوة الفاتح بالفتح ولا صلوة الامام بالاخذ وذكر القاضي خان رح في جامع الصغير فان استفتح بعد ما قرأ مقدار ما تجوز
به الصلوة ففتح عليه قالوا فسدت صلوته وان اخذ الامام فسدت صلوة الكل والاصح انها لا تفسد لانه لو لم يفتح عليه ربما
يجري على لسانه ما يكون مفسدا فكان فيه اصلاح صلوته **قوله** وينوي الفتح على امامه دون القراءة هو الصحيح هذا احتراز
عن قول بعض المشايخ فانهم قالوا ينوي بالفتح على امامه التلاوة وهو سهو واما هذا اذا اراد ان يفتح على الامام فمع ذلك ينبغي
ان ينوي التلاوة دون التعليم فلا يضره ذلك كذا في المبسوط **قوله** وتفسد صلوة الامام اذا اخذ بقوله ذكره
المحيط ولو اخذ الامام من الفاتح بعد ما انتقل الى آية اخرى هل تفسد صلوة الامام حكي عن القاضي الامام ابي بكر الزرنجري
انه قال تفسد وغيره من المشايخ قالوا لا تفسد **قوله** وللامام ان لا يلجئهم والالجاء ان يردد الآية او تقف ساكتا
**قوله** بل يركع اذا جاء اوانه واما الحق الاوان ولم يفصل لان الرواة اختلف فيه ففي بعضها اعتبر الاستحباب
وفي بعضها اعتبر فرض القراءة فذكر الامام التمرتاشي رح محالا على الشافعي رح ينبغي للامام اذا ارتج ان يتجاوز الى سورة اخرى

٥٠

او يركع اذا كان قرأ المستحب صيانة للصلوة عن الزوايد وذكر بكر رح للامام ان يتردد فيلجئ القوم الى ان يفتحوا عليه
اذا كان قرأ مقدار ما يتعلق به الجواز ولكن يركع وصاحب المحيط وقاضي خان رح ذكرا نحو ما ذكره بكر رح **قوله**
ولو اجاب المصلي رجلا بلا اله الا الله فهذا الكلام مفسد وصورة ذلك اذا اخبر بين يدي المصلي امع الله اله
فقال لا اله الا الله يريد جوابه وعلى هذا الخلاف اذا وصف الله تعالى بوصف لا يليق به فقال سبحان الله يريد به الجواب
او اخبر بخبر يسره فقال الحمد لله يريد به الجواب كذا في الجامع الصغير لقاضي خان رح **قوله** ولهما انه اخرج الكلام
مخرج الجواب وهو يحتمله فيجعل كانه قال الحمد لله على قدوم ابي واشباه ذلك ولو صرح بذلك تفسد صلوته فكذا هذا
**قوله** والاسترجاع على هذا الخلاف في الصحيح وقيل هو مفسد بالاتفاق والفرق لابي يوسف رح ان
الاسترجاع لاظهار المصيبة فكانه قال اصبت بكذا فاعينوني وما شرعت الصلوة لاجله والتحميد لاظهار الشكر
والصلوة شرعت لاجله ولان صيغة هذه الالفاظ ليست للجواب بخلاف الاسترجاع وتشميت العاطس لانه
غلب استعمال هذه الالفاظ بين الناس للجواب وفي قوله يرحمك الله خطاب للعاطس **قوله** ومن صلى
ركعة من الظهر ثم افتتح العصر هذا اذا لم يكن صاحب ترتيب فصح شروعه في العصر اما اذا كان صاحب ترتيب
بقصر شارعا في النفل بافتتاح العصر عند ابي حنيفة وابي يوسف رح وعلى هذا من في الظهر كبر ينوي الجمعة او في الجمعة
كبر ينوي الظهر او كان يصلي منفردا فكبر ينوي الاقتداء بالامام في تلك الصلوة وكذا المقتدي لو كبر للتفرد والامام
خرج عن صلوته ولو افتتح منفردا ثم اقتدى به رجل فافتتح ثانيا لا حلة فهو على الافتتاح الاول الا ان يكون الداخل
امرأة وحاصله ان الثانية لو كانت غير الاولى ونوى الدخول في غير ما هو فيه كان من ضرورته الخروج عما هو فيه
فيبطل ما صلى كمن باع بالف ثم جدد البيع باقل منها او باكثر او بدينار ينتقض الاول كذا هنا وكذا لو صالح على
مال ثم على مال غيره واما الثانية لو كانت عين الاولى فلا يلغو ما صلت بل يحتسب ما صلى من الصلوة وهي المسئلة
الثانية التي ذكرها وهي مسئلة هي اي يلغو نية الافتتاح حتى لو صلى بعدها ثلاث ركعات خرج عن عهدة فرض
الظهر ولو صلى اربعا بعدها نويا على ظن ان الاولى استعقب ولم يقعد في الثالثة تفسد صلوته لانه ترك القعدة
الاخيرة لان الركعة الاولى محسوبة ولم يبطل هذا اذا نوى بقلبه واما اذا نوى بلسانه وقال نويت ان اصلي
الظهر استعقب ما صلى ولا يجتزأ بتلك الركعة **قوله** واذا قرأ الامام من المصحف فسدت صلوته قيد الامام
اتفاقي فان الحكم لا يختلف في غيره وفي المبسوط واذا قرأ في صلوته من المصحف فسدت صلوته عند ابي حنيفة رح
وعند الشافعي رح تجزيه بغير كراهة وهو يقول لو كره هذا الصنيع لانه صنيع اهل الكتاب كان يحال ان يكره اذا كان
يصلي وهو يقرأ عن ظهر القلب لان منهم من يقرأ كذلك وكذلك يتصدق كما يتصدقون ويأكل ويشرب كما يأكلون
ويشربون فلا يكره قلت انما نهينا عن التشبه فيما لنا منه بد كما يكره للانسان ان يصلي ساجدا لثوبه لانه
صنيع اهل الكتاب وقد لا فرق في الكتاب بين ما اذا قرأ قليلا او كثيرا وقال بعض مشايخنا ان قرأ مقدار اية
تامة تفسد صلوته عند ابي حنيفة رح والا فلا وقال بعضهم ان قرأ مقدار الفاتحة تفسد صلوته وفيما دون هذا لا تفسد

**قوله** ولو نظر الى مكتوب باب عم القرآن فالصحيح انه لا تفسد بالاجماع وذكر شيخ الاسلام رح المصلي اذا
نظر في الجواب فاذا فيه مكتوب كن في صلوتك خاشعا فنظر في ذلك وتأمل حتى فهم قال بعض مشايخنا على قول ابي يوسف رح
لا تفسد وعلى قول محمد رح تفسد قاسوا هذه المسئلة على مسئلة اليمين ان حلف لا تقرأ كتاب فلان فوصل اليه كتاب
فلان فنظر فيه حتى فهم ولم يقرأ بلسانه والقراءة ما يكون باللسان وعلى قول محمد رح يحنث متى فهم ما فيه فحمل محمد رح الفهم
كالقراءة في حق الحنث فكذا في حق افساد الصلوة ثم لو قرأ كن في صلوتك خاشعا تفسد صلوته فكذا هذا ولهذا قالوا
يجب ان لا يضع المصلي الجزء بين يديه لانه ربما يكون مكتوبا فيه الجزء الثاني او الاول فنظر في ذلك وفهم ويدخل في ذلك
الاختلاف فيجب ان يتورع عن هذا ومن مشايخنا من يقول على قول محمد رح ايضا لا تفسد لان قراءة الكتاب غير مقصود
في نفسه وانما المقصود علم ما فيه فينصرف اليمين الى ما هو المقصود وذلك يحصل بالنظر فيه والتفهم ولا كذلك ههنا والدليل عليه
انه لو نظر الى حسن امرأته انت طالق وفهم ولم يقرأ لا تطلق امرأته وكذا اذا كانت انت حرة مكتوبا في حسن عبده
فنظر وفهم لا يعتق عبده فدل ان محمد رح انما جعل التفهم بمنزلة القراءة في قراءة الكتاب خاصة فاما في حق سائر الاحكام
المتعلقة بالنطق لا يجعل التفهم كالقراءة **قوله** وان مرت امرأة بين يدي المصلي لم تقطع عليه الصلوة وعلى قول
اصحاب الظواهر تفسد صلوة المصلي بمرور المرأة بين يديه لما روى ابو ذر رض انه قال عم تقطع الصلوة المرأة والحمار والكلب
لكنا نقول انكرت عائشة رض هذا الحديث حين بلغها وقالت لعروة يا عروة ماذا يقول اهل العراق قال يقولون
تقطع الصلوة المرأة والحمار والكلب فقالت يا اهل العراق والشقاق والنفاق قد قرنتمونا بالكلاب والحمر كان
رسول الله صلعم يصلي بالليل وانا معترضة بين يديه اعتراض الجنازة فاذا سجد حبست رجلي واذا قام مددتها **قوله**
لوقف اربعين روي عن ابي جهيم الانصاري رض قيل له ماذا حفظت من رسول الله عم قال سمعت رسول الله عم يقول
لو علم المار ماذا عليه وفي رواية ماذا عليه من الوزر لوقف اربعين وابو جهيم كان اسمه ايوب وكان ابو ايوب يقول
لا ادري قال اربعين عاما ام اربعين شهرا ام اربعين يوما وروي ايضا عن كعب رض انه قال لو علم المار ماذا عليه لكان
ان يخسف الله به الارض خيرا له كذا في مبسوط شيخ الاسلام رح **قوله** وانما يأثم اذا مر في موضع سجوده على ما قيل
اختلف في الموضع الذي يكره المرور فيه منهم من قدره بثلاثة اذرع ومنهم بخمسة ومنهم باربعين ومنهم بموضع سجوده ومنهم
بمقدار صفين او ثلاثة والاصح ان كان بحال لو صلى صلوة خاشع لا يقع بصره على المار فلا يكره نحو ان يكون منتهى بصره في
قيامه الى موضع سجوده وفي ركوعه الى صدور قدميه وفي سجوده الى ارنبة انفه وفي قعوده الى حجره وفي سلامه الى منكبيه
كذا ذكره الامام التمرتاشي رح واختار فخر الاسلام رح ذلك ايضا قال واذا صلى راميا ببصره الى موضع سجوده فلم يقع
عليه بصره لم يكره وهذا احسن واما غيرهما كالامام شمس الائمة السرخسي وشيخ الاسلام وقاضي خان رح اختاروا ما اختاره
صاحب الهداية بان الموضع الذي يكره فيه المرور هو موضع السجود ثم ذكر شيخ الاسلام رح هذا الذي ذكرنا اذا كان الرجل
يصلي في الصحراء فاما في المسجد فالحد هو المسجد الا ان يكون بينه وبين المار اسطوانة او غيرها والمسجد الكبير كالجامع مثلا
قيل كالصحراء وقيل كالمسجد الصغير وفي الجامع الصغير لفخر الاسلام رح وان مر على بعد في المسجد الجامع فقد قيل يكره والاصح انه لا يكره

**قوله** ويحاذي اعضاء المار اعضاءه ولو كان يصلي على الدكان انما شرط هذا فانه لو صلى على الدكان والدكان
مثل قامة الرجل فهو سترة فلا يأثم المار وكذا السطح والسرير وكل مرتفع ومن مشايخنا من حد بقدر السترة وهو ذراع
وهو غلط لانه لو كان كذلك لما كره مرور الراكب وان استتر بظهر انسان جالس كان سترة وان كان قائما
اختلفوا فيه وان استتر بدابة فلا بأس به وفي النوادر الراكب اذا اراد ان يمر ان نزل فيصير وراء الدابة وتصير
الدابة سترة ولا يأثم وكذا لو مر رجلان متحاذيان فان كراهة المرور والاثم يلحق الذي يلي المصلي كذا ذكره الامام
التمرتاشي رح **قوله** مثل مؤخرة الرحل بضم الميم وكسر الخاء لغة في آخرته وهي خشبة العريضة التي تحاذي رأس
الراكب وتشديد الخاء خطأ كذا في المغرب مؤخرة الرحل جاز ان يكون مقدار الذراع وذكر في مبسوط شيخ الاسلام رح
من حديث ابي جحيفة رض ان النبي عم ركز عنزة وقال مقدار العنزة انما يكون طول ذراع **قوله** به ورد الاثر
وهو ما روي عن المقداد رض انه قال ما صلى رسول الله عم الى شجر ولا الى عود ولا الى عمود الا جعله على حاجبه الايمن
ولم يصمد صمدا كذا في الجامع الصغير لفخر الاسلام رح اي لم يقصد قصدا بالمواجهة **قوله** الى العنزة بالتحريك وهي
العكازة وهي عصا ذات زج كذا في المغرب الزج الحديدة التي في اسفل الرمح **قوله** ويعتبر الغرز دون الالقاء
والخط وفي مبسوط شيخ الاسلام رح انما يغرز اذا كانت الارض رخوا واما اذا كانت الارض صلبة لا يمكنه الغرز فانه
يضعها لان الوضع قد روي كما روي الغرز لكن يضع طولا لا عرضا ليكون على مثال الغرز فان لم يكن معه خشبة او شيء
يضع هل يخط قال لا يخط خطا والخط ليس بشيء هكذا روي عن محمد رح رواه عصمة وقال الشافعي رح بانه يخط خطا وبه قال بعض
مشايخنا من المتأخرين وقالوا يخط طولا لا عرضا وقيل يخط شبه المحراب **قوله** كما فعل رسول الله عم بولد ام سلمة
روي ان النبي عم كان في بيت ام سلمة فقام عمر بن ام سلمة ليمر بين يديه فاشار اليه ان قف ثم قامت زينب
بنت ام سلمة لتمر بين يديه فاشار اليها ان قفي فمرت فلما فرغ قال ناقصات العقل ناقصات الدين صواحب يوسف صواحب
كرسف يغلبن الكرام ويغلبهن اللئام وفي المغرب الكرسف القطن وبه سمي رجل من زهاد بني اسرائيل كان يقوم الليل ويصوم
النهار فكفر في سبب امرأة عشقها ثم تداركه الله بما سلف منه فتاب عليه هكذا في الفردوس ومنه الحديث صواحبات
يوسف صواحبات كرسف

## فصل فيما يكره

ويكره للمصلي ان يعبث بثوبه قال الامام
بدر الدين الكردري رح العبث الفعل الذي فيه غرض ولكن ليس بشرعي والسفه ما لا غرض فيه اصلا وذكر منها العبث
في الصلوة قال عم ان الله تعالى كره لكم ثلاثا الرفث في الصوم والعبث في الصلوة والضحك في المقابر رواه ابو هريرة
**قوله** فيسويه مرة واحدة لقوله عم يا ابا ذر مرة او ذر وفي بعض الروايات وان تركتها فهو خير لك من مائة ناقة
سوداء الحدقة لك كذا في المبسوط **قوله** ولا يفرقع اصابعه فرقع اصابعه اذا غمزها او مدها حتى تصوت لقوله عم
لعلي رض اني احب لك ما احب لنفسي لا تفرقع اصابعك وانت تصلي **قوله** ولا يتخصر في المبسوط ويفعل
المصاب وخارج الصلوة حال يناجي فيها العبد ربه فهي حال الافتقار لا حال اظهار المصيبة ولانه فعل اهل الكتاب
قال عم الاختصار في الصلوة راحة اهل النار وقد نهينا عن التشبه بهم **قوله** ولا يلتفت روي عن رسول الله عم

ان الرحمة تواجه العبد ما دام في صلوته فاذا التفت عن القبلة اعرض عنه ولان الالتفات لحمة او يسرة انحراف
عن القبلة بجميع بدنه فسدت صلوته فاذا انحرف ببعض بدنه يكره كالعمل اليسير في الصلوة يكره لان كثيره يفسد
وقال عم تلك خلسة يختلسها الشيطان من صلوة العبد وهذا دليل على ان الالتفات مما لا يقطع الصلوة
وان انحرف عن القبلة لمنة او يسرة ما لم يستدبر القبلة **قوله** والاقعاء ان يضع اليته الى قوله هو الصحيح وقيل
الاقعاء ان ينصب قدميه كما يفعل في السجود ويضع اليته على عقبيه **قوله** ولا يتربع الا من عذر وفي المبسوط ومن
علل فيه فقال التربع جلوس الجبابرة ولهذا كره في الصلوة وهذا ليس بقوي فان النبي عم كان يتربع في جلوسه في
بعض احواله حتى انه كان ياكل يوما متربعا فنزل عليه الوحي كل كما ياكل العبيد وهو كان منزها من اخلاق الجبابرة وكذلك عامة
جلوس عمر رض في مسجد رسول الله عم كان تربعا والصحيح ان الجلوس على الركبتين اقرب الى التواضع من التربع فهو اولى في
حال الصلوة الا عند العذر **قوله** ولا يعقص شعره وفي مبسوط شيخ الاسلام رح وصورة العقص هو ان يشد
ضفيرته حول راسه كما يفعله النساء او يجمع شعره فيعقده في مؤخر راسه وكل ذلك مكروه وعن عمر رض انه مر برجل ساجد
عاقص شعره فحله حلا عنيفا وقال اذا طول احدكم شعره فليرسله يسجد معه **قوله** ولا يكف ثوبه وفي مبسوط شيخ
الاسلام رح هو ان يضع الرداء او القباء على كتفه ولم يدخل يديه في الكمين في الخلاصة وهو مكروه سواء كان تحته قميص او لا
**قوله** ولا ياكل ولا يشرب الا اذا كان بين اسنانه شيء فابتلعه لا تفسد صلوته لان ما بين اسنانه تبع لريقه
ولهذا لا تفسد به الصوم قال بعضهم هذا اذا كان ما بين اسنانه قليلا ما دون الحمصة فاما اذا كان اكثر من ذلك تفسد صلوته
وسوى بينها وبين الصوم وقال بعضهم ما دون ملأ الفم لا تفسد صلوته وفرق بين الصلوة والصوم كذا في فتاوى قاضي خان رح
**قوله** وسجوده في الطاق المراد من الطاق المحراب ويكره ان يقوم في الطاق قال شمس الائمة الحلواني رح وفيه طريقان
احدهما انه اذا دخل الطاق صار ممتازا عن القوم في المكان لانه في معنى بيت آخر وذلك صنيع اهل الكتاب والتشبه بهم
مكروه وقال عم من تشبه بقوم فهو منهم حتى في الصلوة ولهذا يكره الاعتجار وهو ان يشد العمامة حول راسه و
يبدي هامته كما يفعله الشطار ويكره تغطية الفم في الصلوة لانه تشبه بهم والوجه الثاني ما حكي عن الفقيه ابي جعفر رح
انه قال لانه يشتبه على من عن يمينه وعن يساره حاله حتى اذا كان بجنبي الطاق عمودان وراء ذلك فرجة يطلع منها من
عن يمينه وعن يساره على حاله فلا باس به لان الامام انما كان اماما ليعلم حاله فيتحقق الائتمام واما هذا لا يوافق
لان محاريبهم مجوفة مطوقة مسنمة باللبن والآجر وقال شمس الائمة السرخسي رح من اختار الطريقة الاخيرة لم يكره عند
عدم الاشتباه وان كان مقام الامام في الطاق بان كان على جانبي الطاق قدمه ومن اختار الطريقة الاولى
قال يكره في الوجهين جميعا وقال هذا هو الاوجه **قوله** ويكره ان يكون الامام وحده على الدكان انما قيده لانه لو كان
معه بعض القوم لا يكره **قوله** فكذلك في ظاهر الرواية وذكر الطحاوي انه لا يكره لزوال المعنى الاول وهو التشبه بصنيع اهل
الكتاب فانهم لا يفعلون هكذا ولم يذكر في الكتاب مقدار ارتفاع الدكان الذي يكره قال بعضهم ما لم يجاوز
قامة الرجل الوسط لا يكره وهو اختيار شمس الائمة الحلواني رح وذكر الطحاوي انه مقدر بقدر قامة الرجل وهكذا روي عن ابي يوسف رح

وقيل انه مقدر بقدر ذراع اعتبارا بالسترة وعليه الاعتماد كذا في الجامع الصغير لقاضي خان رح وذكر شيخ الاسلام رح
ان القوم اذا كانوا على الدكان انما يكره اذا لم يكن فيه عذر اما عند العذر فلا يكره كما في الجمعة فان القوم يقومون على الرفوف
والامام على الارض ولم ينكر احد لضيق المكان وحكي عن شمس الائمة الحلواني رح ان الصلوة على الرفوف في الجامع من غير ضرورة
مكروه وعند الضرورة بان امتلأ المسجد فلا باس به وهكذا حكي عن الفقيه ابي الليث رح في الطاق فاذا تحققت الضرورة
بان ضاق المسجد على القوم والامام يقوم بالطاق لا يكره كذا في الجامع المحبوبي رح **قوله** ولا باس بان يصلي على ظهر رجل
قاعد يتحدث انما قيد بالظهر لانه اذا صلى الى وجه غيره يكره لما روي ان عمر رض راى رجلا يصلي الى وجه غيره فعلاهما بالدرة وقال
للمصلي استقبلت الصورة في صلوتك وقال للاخر استقبلت المصلي بوجهك ولو صلى الى وجه انسان وبينهما ثالث ظهره الى
وجه المصلي لم يكره وفي قوله الى ظهره اشارة الى انه لا باس بان يصلي وان كان بقربه قوم يتحدثون او يائمون ومن الناس من
كره ذلك لما روي ان النبي عم نهى عن ان يصلي الرجل وعنده قوم يتحدثون او يائمون وتاويل ذلك عندنا اذا رفعوا اصواتهم
على وجه يخاف وقوع الغلط في الصلوة وفي النائمين اذا كان يخاف ان يظهر صوت من النائم فيضحك في صلوته ويخجل النائم
اذا انتبه فان لم يكن كذلك فلا باس به والدليل على انه لا يكره ما روي ان اصحاب رسول الله عم كانوا يصلون وبعضهم كانوا
يقراون وبعضهم كانوا يعلمون الفقه وبعضهم كانوا يذكرون المواعظ ولم ينههم عن ذلك رسول الله عم كذا في الجامع الصغير
لقاضي خان رح والفوائد الظهيرية **قوله** كان يستتر بها فيه وجه الاستدلال به انه لما ثبت به اباحة الصلوة الى رجل قاعد
وليس في وسع المصلي منعه من الحديث علم ان التحدث لا اثر له في نفي الاباحة والجواز بالضرورة اذ التكليف بقدر الوسع
**قوله** ولا باس بان يصلي وبين يديه مصحف معلق او سيف معلق وانما اورد هذه المسئلة هكذا لان من العلماء
من كره هذا فقالوا اما السيف فانه آلة الحرب وفي الحديد باس شديد فلا يليق تقديمه في مقام الابتهال وقيل هو قول ابي حنيفة رح
واما في استقبال المصحف فان فيه تشبها باهل الكتاب فانهم كانوا يفعلون ذلك بكتبهم وقيل هو قول ابراهيم النخعي رح لكنا
نقول انما كانوا يفعلون ذلك عبادة ولكن ليقراوا منه في صلوتهم وذلك مكروه عندنا ولانه لو كان موضوعا امام المصلي فلا
باس فكذا اذا كان معلقا واما السيف فلنا نعم انه آلة الحرب لكن الموضع موضع الحرب ولهذا سمي محرابا فيليق هو فيه ولانا امرنا
باخذ الاسلحة في صلوة الخوف قال الله تعالى وليأخذوا اسلحتهم فاذا كان معلقا بين يديه كان امكن من اخذه اذا احتاج اليه
فلا يوجب الكراهة وقد كانت العنزة تحمل امام رسول الله عم تركز بين يديه فيصلي اليها وهي سلاح فتبين انه لا باس
بالسلاح من يدي المصلي **قوله** ولا باس بان يصلي على بساط فيه تصاوير ذكر في المغرب التمثال ما تصنعه و
تصوره مشبها بخلق الله تعالى من ذوات الروح والصورة عام واما قولهم ويكره التصاوير والتماثيل فالعطف للبيان واما
تماثيل شجر فمجاز ان صح **قوله** واطلق الكراهة في الاصل اي لم يفصل في المبسوط في الكراهة بين ان يسجد على الصورة او
لا يسجد ذكر في مبسوط شيخ الاسلام رح فان صلى على بساط فيه تماثيل فانه يكره لانه متى صلى عليه يشبه صنع الصلوة الى الصورة
وصنعة الصلوة للصورة حرام فما يشبهها يكون مكروها ولان البساط الذي يعد للصلوة يعظم من بين سائر البسط فيكون
هذا نوع تعظيم للصورة وقد امرنا باهانته ثم قال هكذا ذكر في الكتاب واطلق الجواب وذكر في الجامع الصغير انه اذا كان

في موضع سجوده يكره لما فيه من التعظيم له فان كان في موضع جلوسه وقيامه لا يكره لما فيه من الاهانة **قوله** لقوله جبريل عليه السلام
ما روينا بما مدعن ابي هريرة رضه ان جبريل عليه السلام استاذن على رسول الله عليه السلام فقال له ادخل فقال كيف ادخل بيتا فيه ستر عليه
تماثيل حيوان او رجال اما ان تقطع رؤسها او تجعل بساطا توطأ انا معاشر الملائكة لا ندخل بيتا فيه كلب وصورة **قوله**
لان الصغار جدا لا تعبد وكان على خاتم ابي هريرة ذبابتان ولما وجد خاتم دانيال النبي عليه السلام في عهد عمر رضه كان على فصه صورة اسد
ولبؤة وبينهما صبي يلحسانه فلما نظر عمر رضه اليه اغرورقت عيناه بالدموع ودفعه الى ابي موسى الاشعري رضه واصل ذلك
ان بخت نصر حين استولى اخبر ان بعض ما يولد في زمانك يقتلك فكان يتتبع الصبيان ويقتلهم فلما ولد دانيال عليه السلام
القته امه في غيضة رجاء ان ينجو من القتل فقيض الله له اسدا يحفظه ولبؤة ترضعه وهما يلحسانه فاراد بهذا
النقش ان يحفظ منة الله تعالى عليه وكان لابن عباس رضه كانون محفوف بصور صغار **قوله** كما اذا صلى الى شمع او
سراج على ما قالوا وقوله عليه السلام ما قالوا ايذان بخلاف البعض وذكر الامام التمرتاشي رح واختلف فيمن صلى وبين يديه شمع
او سراج فقيل يكره كما لو كان بين يديه كانون فيه جمر او نار موقدة والصحيح انه لا يكره لان السراج او الشمع لا يعبد احد
وعن ظهير الدين رح الاصل ان كل ما يقع التشبه بهم فيما يفعلونه يكره الاستقبال بالصلوة اليه وهم يعبدون الجمر بدون الضرام الا
ان الاستقبال الى الضرام يكره لانه لا ينفك عن الجمر وقالوا ايضا يكره الصلوة الى تنور مفتوح الراس فيه نار **قوله**
ولو كانت الصورة على وسادة ملقاة قال شمس الائمة السرخسي رح وقد كره بعض المتاخرين التمثال على الكبير من الوسائد
التي يوضع في صدر المجلس ليجلس عليها لان ذلك في معنى الازار فيكره الجلوس عليها **قوله** ولا يكره تمثال غير ذي الروح
عن ابن عباس رضه انه نهى مصورا عن التصوير فقال كيف اصنع وهو كسبي قال ان لم يكن لك بد فعليك بتمثال الاشجار
**قوله** اقتلوا الاسودين اراد بهما الحية والعقرب وسماها في حديث عائشة رضه رابيتا وانما اطلقا الاسودان المراد
بهما التمر والماء ذكره في الفائق **قوله** ويستوي جميع انواع الحيات هو الصحيح هذا احتراز عن قول البعض الى جنوز رح
فانه قال الحيات على نوعين منها ما يكون من سواكن البيوت وهي جنية ومنها ما لا يكون منها والجني صورتها بيضاء
لها ضفيرتان تمشي مستوية فلا يباح قتلها وفي قوله عليه السلام اقتلوا الاسودين اشارة الى هذا واتبع قوله عليه السلام اياكم والحية
البيضاء فانها من الجن وفي غير الصلوة على قوله لا يحل قتله الا بعد الاعذار والانذار بان يقال خل طريق المسلمين فان
ابى ثم يقتل وغير الجني ما كان يضرب لونه الى السواد وفي مشيته التواء والامام الطحاوي رح يقول انه فاسد من قبل
ان النبي عليه السلام اخذ على الجن العهود والمواثيق بان لا يظهروا لامته في صورة الحية ولا يدخلوا بيوتهم فاذا نقضوا العهد
يباح قتلها وقال الامام قاضي خان رح في المبسوط وقيل هذا اذا امكنه قتل الحية بضربة واحدة كما فعله رسول الله عليه السلام
في العقرب فاما اذا احتاج الى معالجة وضربات فيستقبل الصلوة كما لو قاتل انسانا في صلوته لان هذا عمل كثير ثم قال
والاظهر ان الكل فيه سواء لان هذا عمل رخص فيه للمصلي فهو كالمشي بعد الحدث والاستقاء من البئر والتوضي
ويكره عد الآي والتسبيح في الصلوة اختلف المشايخ رح في محل الخلاف قال بعضهم لا خلاف في المكتوبة انه يكره
وانما الخلاف في النوافل ومنهم من قال لا خلاف في النوافل انه لا يكره وانما الخلاف في المكتوبة وفي النهاية

وما روي في الاحاديث من قرا في الصلوة كذا كذا مرة قل هو الله احد وكذا كذا التسبيح فتلك الاحاديث لم يصححها
الثقات واما صلوة التسبيح فقد اوردها الثقات وهي صلوة مباركة فيها ثواب عظيم ومنافع كثيرة وانه يعدد
ان يحفظ وان احتاج يعد بالاصابع حتى لا يصير عملا كثيرا ثم السلف كانوا يختلفون في عد الآي والتسبيح في غير
الصلوة فمنهم من كان يكره ذلك وقد روي عن عمر رضه لما راى من يفعل ذلك فقال عد ذنوبك تستغفر منها وانت
تشتغل عن عد التسبيح قال مشايخنا رح فالصواب ان لا ينهى الضعفاء عن عد النواة فذلك اسكن للقلوب
وقلما يمكنه ان يعد ذلك قبل الشروع انما ياتي هذا في الآي دون التسبيح والله اعلم **فصل ويكره**

## استقبال القبلة بالفرج في الخلاء

الخلاء الممدود بيت التغوط والمقصور النبت لا يكره استقبال القبلة
بالفرج كذلك يكره للمراة ان يمسك ولدها نحوها ليبول وفي جمع العلوم لا يدخل الخلاء الا مستور الراس ولا يتنحنح
ولا يبزق ولا يتمخط ويكره الكلام عند الوطي والخلاء ويسكت اذا عطس ويكره مد الرجلين الى القبلة في النوم وغيره
عمدا وكذا الى المصحف وكتب الفقه واختلف في الاستقبال للتطهير والازالة وفي الاجناس لا يكره الاستقبال حالة
الاستنجاء والطهور كذا ذكره الامام التمرتاشي رح وقال الشافعي رح انما يكره في الفضاء فاما في الابنية فلا وفي حديث
ابن عمر وابي هريرة رضه ان النبي عليه السلام قال لا تستقبلوا القبلة لغائط او بول ولا تستدبروها ولكن شرقوا او غربوا وهذا
بالمدينة لان من شرق او غرب لم يكن مستقبل القبلة ولا مستدبرا **قوله** والبول والتخلي الى التغوط **قوله**
وان تدبا اليه قال عليه السلام لا تجعلوا بيوتكم قبورا وهو عبارة عن ترك الصلوة في البيت وذكر شمس الائمة السرخسي رح في الجامع
الصغير ولم يذكر كراهة البول والمجامعة والخلاء في المواضع المتخذ لصلوة الجنازة وقد قال بعض اصحابنا ان ذلك يكره فيها
كما في المساجد التي على القوارع وعند الحياض والاصح انه ليس لهذا الموضع حرمة المسجد فانه لا باس بادخال الميت فيه مع انا
امرنا بتجنيب المساجد الموتى وما كان هذا الا نظير الموضع المعد لصلوة العيد وذلك لا يأخذ حكم المسجد وهذا مثله واما
المسجد الجامع فهو اعظم المساجد حرمة والمساجد المبنية على الشوارع لها حكم المسجد الا ان الاعتكاف فيها لا يجوز لانه ليس
لها امام ومؤذن معلوم وذكر الصدر الشهيد في الفتاوي والمختار للفتوى في المسجد المتخذ لصلوة الجنازة والعيد انه مسجد في حق
جواز الاقتداء وان لم تتصل الصفوف رفقا بالناس وفيما عدا ذلك ليس له حكم المسجد وفي الفتاوى لا تعتكف المراة في بيتها
في غير مسجد ومعناه الموضع المعد للصلوة **قوله** ويكره ان يغلق باب المسجد قالوا لا باس في زماننا باغلاق باب المسجد
ولا يصح الا في اوقات الصلوة والتدبير في ذلك الى اهلها لان الغلبة لاهل الفساد ويخاف منهم على متاع المسجد وعلى
منازل الجيران بالليل وجاز ان يختلف الحكم باختلاف احوال الناس الا يرى ان النساء كن يحضرن الجماعات ثم منعن
من ذلك وكان المنع صوابا فكذلك اغلاق باب المسجد في زماننا والتدبير فيه الى اهل المحلة فانهم اذا اجتمعوا على رجل
جعلوه متوليا بغير امر القاضي يكون متوليا **قوله** ولا باس بان ينقش المسجد قال شمس الائمة السرخسي رح في قوله لا باس
اشارة الى انه لا يؤجر بذلك ولكنه لا يجوز لا سابراس وهذا لان النبي عليه السلام لما قيل له الا نهدم مسجدك ثم نبنيه قال لا عرش
كعرش موسى او قال عريش كعريش موسى وكان سقف مسجده من الجريد وكان يكف اذا مطر حتى قال ابو سعيد الخدري رضه

بانه بدعة، وقيل لان النبي عليه السلام عدّ ذلك من اشراط الساعة قال تزخرف المساجد وتطول المنارات وعلى يده قال
حين مر بمسجد مزخرف لمن هذه البيعة وانما قال ذلك لكراهته هذا الصنيع في المساجد ولما بعث الوليد بن عبد
الملك المساكين الى هذا المال احوج من الاساطين وعندنا لا باس بذلك لما روي ان داود عليه السلام بنى مسجد بيت
المقدس ثم اتمه سليمان عليه السلام فزينه حتى نصب الكبريت الاحمر على راس القبة وكان ذلك اعز ما يوجد في ذلك الوقت
وكان يضيء من ميل والغزالات يغزلن في ضوئها في الليالي وفي الجامع الصغير للمحبوبي رحمه الله حتى كانت الغزالات
يغزلن في ضوئها بالليالي من مسافة اثني عشر ميلا وفي الحديث الذي رووا زيادة فانه قال وقلوبهم خاوية من الايمان
وانما كره ذلك لهذا **قوله** اما المتولي يفعل ما يرجع الى احكام البناء مثل التجصيص وذكر الامام التمرتاشي رحمه الله يعني
التجصيص ايضا وكان الزرنجري رحمه الله يقول هذا في زمانهم اما في زماننا لو صرف ما يفضل من العمارة الى النقش يجوز لان الظلمة
ياخذون ذلك وليس بمستحسن كتابة القرآن على المحاريب والجدران لما يخاف من سقوط الكتابة وان توطأ وفي جمع النسفي رحمه الله
مصلى او بساط فيه اسماء الله تعالى يكره بسطه واستعماله في شيء وكذا يكره اخذ الملك لا غير او الالف واللام وحدها وكذا يكره
افواجر عن ملكه اذا لم يامن عن استعمال الغير فالواجب ان يوضع في اعلى موضع لا يوضع فوقه شيء وكذا يكره كتبه الرقاع
والصاقها بالابواب لما فيه من الاهانة والله اعلم

## باب الوتر

**قوله** لظهور آثار السنن حيث لا يكفر جاحده وليس لها اذان واقامة ووجب القراءة في الركعة الثالثة ولا جماعة في غير رمضان
ويؤدى في وقت العشاء فان قيل الواجب ايضا لا يكفر جاحده قلنا نستدل بالمجموع وهو ان لا يكفر جاحده
ولا يؤذن له فان قيل الواجب ايضا بهذه الصفة كصلاة العيد قلنا لا نسلم انه لا اذان في صلاة العيد بل قولهم
الصلاة جامعة اذان واعلام على ان الفرق وجوب صلاة العيد على قول من قال انها سنة ولان الاذان
هو الاعلام بان ما يدعى اليه لازم الاتيان به فكان من خصائص الواجب فيصح الاستدلال بعدمه على عدم الوجوب
**قوله** ان الله تعالى زادكم صلاة اخبر بالزيادة وانما يزاد على الشيء اذا كان المزيد عليه محصورا والنوافل غير محصورة
فيكون زيادة على الفرائض لانها معلومة المقادير وقضيته ان يكون فرضا الا انه انتفت الفرضية لشبهة في الدليل
فبقي الوجوب لامكان اثباته بمثله فان قيل السنن ايضا مقدرة فهلا كان زيادة في السنن قلنا زيادتها
على الفرائض اولى لما فيه من الاحتياط او للعمل بالرواية المشهورة ان الله تعالى زادكم صلاة على صلاتكم الخمس ولان فيه عملا
بحقيقة الامر وهو الوجوب ولا كذلك عكسه ولانه لا احتمال لهذا الا بعد ما ذكرنا لقوله عليه السلام الوتر حق واجب فمن
لم يوتر فليس منا وما يقال يحتمل قوله عليه السلام ثلاث كتبت علي ولم تكتب عليكم الوتر والضحى والاضحى لان فيه بيان
انه ليس مكتوبا كالخمس علما واعتقادا والاستدلال بالحديث للوجوب من ثلاثة اوجه احدها بالزيادة فانها انما تتحقق
على الشيء اذا كان من جنس المزيد عليه ولا يقال زاد في ثمنه اذا وهب هبة مبتدأة ولا يقال زاد على البيع
اذا باع والمزيد عليه واجب فكذا الزيادة والثاني انه قال فصلوها وانه امر والامر للوجوب والثالث انه اضافها
الى الله تعالى والسنن مضاف الى رسول الله عليه السلام ويدل عليه وجوب القضاء اذا تركه ناسيا او عامدا وان طالت المدة

ولا يؤدى على الراحلة من غير عذر ولا يجوز بدون نية الوتر بخلاف التطوع وسائر السنن ولو كانت سنة لكفتها
نية الصلاة كما في سائر السنن كذا في شرح الطحاوي وتحفة الفقهاء **قوله** لان وجوبه ثبت بالسنة وهو
المعني بما روي عنه انه سنة روى حماد بن زيد عن ابي حنيفة رحمه الله انها فريضة وبه اخذ زفر رحمه الله وروى يوسف
بن خالد السمتي عنه انها واجبة وهو الظاهر من مذهبه وروى نوح بن ابي مريم عنه انها سنة وبه اخذ ابو يوسف ومحمد رحمهما الله
وقيل في التوفيق بين الاقوال ان ما روي عنه انها فريضة اي عملا لا اعتقادا وما روي عنه انها سنة اي ثبت
وجوبها بالسنة **قوله** الوتر ثلاث ركعات وفي تحفة الفقهاء وقال الشافعي هو بالخيار ان شاء اوتر
بركعة او بثلاث او بخمس او بسبع او بتسع او باحدى عشرة ركعة ولا يزيد على هذا وقال الزهري رحمه الله في شهر
رمضان ثلاث ركعات وفي غيره ركعة ولنا حديث عائشة رضي الله عنها ولما راى عمر رضي الله عنه سعدا يوتر بركعة قال ما هذه البتيراء
لتشفعنها او لاؤدبنك وانما قال ذلك لان الاثر اشتهر ان النبي عليه السلام نهى عن البتيراء **قوله** وما زاد على نصف
الشيء آخره وذا قد يكون بعد الركوع وقد يكون قبله فيكون محتملا وما روينا محكم فيحمل المحتمل على المحكم **قوله**
ويقنت في جميع السنة خلافا للشافعي رحمه الله فانه يقول لا يقنت الا في النصف الاخير من رمضان لما روي
ان عمر رضي الله عنه لما امّ ابي بن كعب بالامامة في ليالي رمضان امره بالقنوت في النصف الاخير وتاويله عندنا ان
المراد بالقنوت طول القراءة لا الصوت في الوتر **قوله** ويقرأ في كل ركعة من الوتر فاتحة الكتاب وسورة
لما روي انه عليه السلام اوتر بثلاث ركعات قرأ في الاولى سبح اسم ربك الاعلى وفي الثانية قل يا ايها الكافرون وفي
الثالثة بقل هو الله احد وقنت قبل الركوع لكن لا ينبغي ان يقرأ سورة معينة على الدوام لان الفرض مطلق القراءة
لقوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القرآن والتعيين على الدوام يفضي الى ان يعتقد بعض الناس واجبا ولكن لا يواظب
لما ذكرنا كذا في تحفة الفقهاء **قوله** واذا اراد ان يقنت كبر لان الحالة قد اختلفت والتكبير في مثل هذا
الاختلاف لا شرع التكبير كما لو انتقل من الثناء الى القراءة لان الاستفتاح سنة فيكون كالتكبير الذي هو فرض لانه
يجانسه والكل ثناء اما القنوت فواجب ومخالف للقراءة فلا يكون تبعا **قوله** ورفع يديه وقنت لقوله عليه السلام
لا ترفع الايدي الا في سبع مواطن اي لا ترفع على وجه السنن الاصلية التي هي سنة الهدى الا في هذه المواضع ورفع
اليد عند الدعاء على علية عمل الامة انما هو من الاداب والاستحباب والاتباع بالاثار على سنة الهدى وذكر في
المستخلص للسيد الامام ابي القاسم السمرقندي رحمه الله آداب الدعاء عشرة الى ان قال الثاني ان يدعو مستقبل القبلة
ويرفع يديه حتى يرى بياض ابطيه قال النبي عليه السلام ان ربكم حيي كريم يستحيي من عبده اذا رفع يديه اليه ان يردهما صفرا
وذكر ركن الاسلام رحمه الله في شرعة الاسلام في فصل السنن بعدما ذكر شرائط الحج ويبدأ بالدعاء لنفسه
ويرفع يديه الى المنكبين ويجعل باطن كفيه مما يلي وجهه وفي المبسوط والمحيط في باب الاستسقاء وعن ابي يوسف رحمه الله
ان شاء رفع يديه وان شاء اشار اليه باصبعيه لان رفع اليد في الدعاء سنة هذا لفظهما ولعل المراد انه
من السنن الزوائد وفي المبسوط وعن محمد بن الحنفية رحمه الله قال الدعاء اربعة دعاء رغبة ودعاء رهبة ودعاء تضرع ودعاء خفية

ففي دعاء الرغبة يجعل بطون كفيه نحو السماء وفي دعاء الرهبة يجعل ظهر كفيه الى وجهه كالمستغيث من الشيء وفي دعاء التضرع
يعقد الخنصر والبنصر ويحلق الابهام والوسطى ويشير بالسبابة وفي دعاء الخفية ما يفعله المرء في نفسه وعلى هذا قال ابو يوسف رح
في الامالي يستقبل بباطن كفيه القبلة عند افتتاح الصلوة واستلام الحجر وقنوت الوتر وتكبيرات العيد ويستقبل
بباطن كفيه السماء عند رفع الايدي على الصفا والمروة وعرفات وجمع وعند الجمرتين لانه يدعو في هذه المواقف
بدعاء الرغبة **قوله** لما روي ان مسعود رضه وهكذا عن انس قال قنت رسول الله عم في صلوة الفجر شهرا
او قال اربعين يوما يدعو على رعل وذكوان وعصية حين قتلوا القراء وهم سبعون رجلا وكانوا من ثقة
وفي المبسوط فلما نزل قوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم ترك ذلك وقال ابو عثمان النهدي رح
صليت خلف ابي بكر رضه سنين وصليت خلف عمر رضه كذلك فلم ار واحدا منهما يقنت في صلوة الفجر
فهم رووا القنوت ورووا تركه فنقدم النافي بنسخ المتقدم وعن ابي مالك الاشجعي انه قال سألت ابي
عن القنوت في صلوة الفجر فقال صليت خلف رسول الله عم وصليت خلف ابي بكر وخلف عمر وخلف عثمان
وخلف علي رضه فلم يقنتوا يا بني بدعة يا بني بدعة وفي شرح القدوري للزاهدي رح ثم لا بد من معرفة دعاء القنوت
وكيفية قراءته اما الدعاء فالطول ما روي عن عمر رضه ان النبي عم كان يقول بعد الركوع اللهم اغفر لنا وللمؤمنين
والمؤمنات والمسلمين والمسلمات والف بين قلوبهم واصلح ذات بينهم وانصرهم على عدوك وعدوهم
اللهم العن كفرة اهل الكتاب الذين يصدون عن سبيلك ويكذبون رسلك ويقاتلون اولياءك اللهم خالف
بين كلمتهم وزلزل اقدامهم وانزل بهم باسك الذي لا ترده عن القوم المجرمين بسم الله الرحمن الرحيم اللهم انا نستعينك
ونستغفرك ونؤمن بك ونتوكل عليك ونثني عليك الخير نشكرك ولا نكفرك ونخلع ونترك من يفجرك بسم الله الرحمن الرحيم
اللهم اياك نعبد ولك نصلي ونسجد واليك نسعى ونحفد نرجو رحمتك ونخشى عذابك ان عذابك بالكفار ملحق
كذا في بعض الروايات وفي بعض الروايات انه كان يبتدئ باللهم انا نستعينك الخ والتوفيق بين الروايتين
انه كان يزيد ذلك حين يدعو على الكفار ولهذا ابتدأ عمر رضه بما بعد الركوع ثم نسخ واقتصر بما ذكرناه اولا في الوتر قبل
الركوع وعن الحسن بن علي رضه انه قال علمني رسول الله عم كلمات اقولهن في الوتر اللهم اهدني فيمن هديت
وعافني فيمن عافيت وتولني فيمن توليت وبارك لي فيما اعطيت انت تقضي ولا يقضى عليك انه لا يذل من
واليت تباركت ربنا وتعاليت كذا في شرح حسام الدين المؤذني واثبات التسمية في دعاء القنوت
على قول ابن مسعود رضه انها سورتان من القرآن صحيح فاما على قول ابي انه ليس من القرآن وهو الصحيح فلا حاجة
الى التسمية وبه اخذ عامة العلماء ولكن الاحتياط ان يجتنب الحائض والنفساء والجنب قراءته **قوله**
لان الساكت شريك الداعي لقوله تعالى قال قد اجيبت دعوتكما وكان موسى عم يدعو وهارون يؤمن وسمي داعيا
لانه كان شريك الداعي فان قيل هذا التعليل غير ملائم لان القاعد ساكت ايضا فيكون شريك الداعي فيما اذا اقتدى
بمن هو عند كونها قائما ليس لانه ح يكون وارد الداعي وليس كذلك اذا اختلفا فيه والفارق الوقف واذا قدم بعد الحمد سبحه

ودلت المسئلة على جواز الاقتداء بالشفعوية والصواب بالشافعي لما ذكر في الموهوب ومن الخطا الكلام
قولهم اقتداء الحنفي بشفعوي المذهب ذكر ابو اليسر ان اقتداء الحنفي بشافعي المذهب غير جائز من غير ان يطعن في
دينهم لما روى مكحول النسفي عن ابي حنيفة رح ان من رفع يديه عند الركوع وعند رفع الراس من الركوع تفسد صلوته
وجعل ذلك عملا كثيرا فضلوا منهم فاسد عندنا فلا يصح الاقتداء بهذا وذكر في الفوائد الظهيرية بعد ما ذكر هذا
وفيه نظر لان فساد الصلوة عند رفع الراس من الركوع برفع اليدين لا يمنع صحة الاقتداء في الابتداء لجواز صلوة
الامام اذ ذاك واجيب ان المراد بقوله فلا يصح الاقتداء اي لا يؤدي صلوته في ضمن صلوته وفي الكافي ودلت
المسئلة على جواز الاقتداء كما يروى ان رفع اليدين عند الركوع والرفع منه عمل كثير يفسد الصلوة اذ العمل الكثير
ما لو راه الناظر من بعيد يظنه خارج الصلوة **قوله** وعلى المتابعة في قراءة القنوت في الوتر لان الخلاف في المتابعة
في قنوت الفجر مع انه اتباع في الخطأ اجماع على المتابعة في الدعاء المسنون لان قنوت الوتر صواب بيقين
**قوله** واذا علم المقتدي ما يزعم به فساد صلوته كالفصد يعني ان الاقتداء به انما يصح اذا كان الامام يتحامى مواضع
الاختلاف بان يتوضأ من الخارج النجس من غير السبيلين كالفصد **قوله** وغيره يعني ان ينحرف الى القبلة مستويا
ولا ينحرف انحرافا فاحشا ولا متعصبا ولا شاكا في ايمانه وان لا يتوضأ في الماء الراكد القليل وان يغسل ثوبه
من المني او يفرك اليابس منه وان لا يقطع الوتر وان يراعي الترتيب في الفوائت وان يمسح ربع راسه وذكر الامام
التمرتاشي رح عن شيخ الامام المعروف بخواهر زاده رح انه اذا لم يعلم منه هذه الاشياء بيقين يجوز الاقتداء به ويكره
ثم قال ولو شهد احتجامه ولم يتوضأ او غسل موضع الحجامة الصحيح انه لا يجوز الاقتداء لمن شاهد ذلك ولو غاب عنه ثم
راه يصلي الصحيح انه يجوز الاقتداء به وذكر الامام التمرتاشي رح فان شهد انه مس امراته ولم يتوضأ ثم اقتدى به فان اكثر
مشائخنا قالوا يجوز وقال الهندواني رح والمختار في القنوت الاخفاء لانه دعاء وذكر شيخ الاسلام رح ولم يذكر
في الكتاب انه يجهر بالقنوت ام يخافت ولا اشكال في المنفرد انه يخافت واما اذا كان اماما فقد اختلف فيه
المشائخ قال بعضهم بانه يخافت بها وذهب الشيخ الامام ابو بكر محمد بن الفضل وابو حفص السكندري رح وقد رأى
التوارث بالمخافتة في مسجد ابي حفص الكبير رح وهو من اصحاب محمد رح ولولا انه علم من محمد من سنة المخافتة لما خافت
ولان القنوت دعاء في الحقيقة والسبيل فيه المخافتة الا لعارض وكان الجهر بالقنوت في بلادنا انما استحسنوا
بخلاف القياس لان البلاد بلاد عجم وكانوا لا يعلمون ذلك فاستحسنوا الجهر لكي يتعلموا كما روي عن عمر رضه انه
جهر بالثناء حين قدم وفد العراق ليتعلموا وفي الحقائق قال ابو يوسف رح يجهر الامام وعند محمد رح انه يخافت واما
المأموم فعند ابي يوسف رح انه يؤمن ولا يقرأ القنوت وعن محمد رح انه يخافت كالامام وفي شرح المؤذني
في القنوت طول القيام دون الدعاء وعن ابن عمر رضه لا اعرف من القنوت الا طول القيام وبه فسر قوله تعالى
امن هو قانت والقانتين وفي العصري القنوت في الوتر هو الدعاء دون القيام ومن لا يعرف القنوت يقول
يا رب ثلث مرات ثم يركع واختيار ابي الليث انه يقول اللهم اغفر لي واختيار مشائخنا قوله اللهم ربنا آتنا في الدنيا حسنة

# باب النوافل

قوله وفسر اي النبي عليه السلام على ما ... وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار
ذكر في الكتاب اي المبسوط والقدوري قوله يعني انه لم يذكر الاربع قبل العصر عند تفسير هذا الحديث قوله فلهذا اختار
اي محمد بن الحسن حسنا في الاصل اي في المبسوط وخير اي بين الاربع والركعتين بقوله اربعا قبل العصر وان شاء ركعتين قوله
لاختلاف الآثار قال عليه السلام رحم الله امرأ صلى قبل العصر اربعا وروي انه عليه السلام كان يصلي قبل العصر ركعتين والاربع افضل قوله
ولم يذكر الاربع قبل العشاء اي النبي عليه السلام لم يذكر الاربع في تفسير هذا الحديث قوله وذكر فيه اي في هذا الحديث ركعتين
بعد العشاء وفي غيره ذكر الاربع وهو حديث عائشة رضي الله عنها موقوفا عليها ومرفوعا من صلى بعد العشاء اربع ركعات كن له كمثلهن من
ليلة القدر خصوصا عند ابي حنيفة رح على ما عرف من مذهبه من مشايخنا من قال لا ذكر في الكتاب انه صلى ركعتين بعد العشاء
قول ابي يوسف ومحمد رح واما على قول ابي حنيفة رح فالافضل ان يصلي اربعا وجعل هذا فرعا لمسألة اخرى وهي ان صلوة الليل
مثنى مثنى افضل ام اربع بتسليمة واحدة عند ابي حنيفة رح الاربع افضل وعندهما مثنى مثنى افضل وقال بعضهم هذا لا يصح لان
اختلافهم في التطوع الذي ليس من السنن ولكن الصحيح ما قاله الاولون لان محمدا رح جعله نظيرا لصلوة الليل ولم يجعله من
السنن الموقتة لانه قال ان فعل فحسن كذا في مبسوط شيخ الاسلام رح قلت انما يكون فرعا لمسألة اخرى ان لو كان الخلاف
في ان الاربع بتسليمة افضل خصوصا عند ابي حنيفة رح يدل على ان الاربع افضل بالاتفاق فالظاهر انه اراد ان الاربع
افضل من الركعتين فلا يكون فرعا قوله والاربع قبل الظهر بتسليمة واحدة فلو اداها بتسليمتين لا يكون معتدا عندنا
قوله كذا فعله رسول الله عليه السلام وهو قوله عليه السلام اربع قبل الظهر ليس فيهن تسليم تفتح لهن ابواب السماء ثم ترتيب السنن
ذكر الحلواني رح اقوى السنن ركعتا الفجر ثم سنة المغرب فان النبي عليه السلام لم يدعهما في سفر ولا في حضر ثم التي بعد الظهر فانها
متفق عليها والتي قبلها مختلف فيها وقيل هي للفصل بين الاذان والاقامة ثم التي بعد العشاء ثم التي قبل الظهر ثم التي قبل
العصر ثم التي قبل العشاء وذكر الحسن رح واختلف في اقواها بعد ركعتي الفجر قيل التي قبل الظهر والتي بعدها والتي بعد
المغرب كلها سواء وقيل بل التي قبل الظهر آكد وهو الاصح وذكر الحلواني رح والافضل ان يؤدي كله في البيت الا التراويح
لان في التراويح اجماع الصحابة ومنهم من فضل بعض ذلك احيانا في البيت والصحيح ان كل ذلك سواء ولا يخص المصلي
وجها دون وجه ولكن الافضل ما يكون ابعد من الرياء واجمع للاخلاص والخشوع وذكر الحلواني رح ولا باس بان يقرأ بين
الفريضة والسنة الاوراد وفي شرح الشهيد القيام الى السنة متصلا بالفرض مسنون وفي الشافي كان عليه السلام اذا سلم
يمكث مقدار ما يقول اللهم انت السلام ومنك السلام تباركت يا ذا الجلال والاكرام وكذلك عن البقالي قوله
ودليل الكراهة انه عليه السلام لم يزد فان قيل وردت السنة في صلوة الليل بالزيادة على الثمان فقد روي انه عليه السلام كان يصلي بالليل
خمس ركعات سبع ركعات تسع ركعات احدى عشرة ركعة ثلاث عشرة ركعة قلت الذي روي خمس ركعات ركعتان
صلوة الليل وثلث وتر والذي روي سبع ركعات اربع صلوة الليل وثلث وتر والذي روي تسع ركعات ست
صلوة الليل وثلث وتر والذي روي احدى عشرة ركعة ثمان صلوة الليل وثلث وتر والذي روي ثلث عشرة ركعة
ثمان صلوة الليل وثلث وتر وركعتان سنة الفجر قوله ومعنى ما رواه شفعا لا وترا وفي ما رواه الشافعي رح وفي كل ركعتين فسلم

# فصل القراءة

مسئلة القراءة بجملة المذكور منها في الكتاب ثلثة وقال
الحسن البصري رح ركن في ركعة لان الامر لا يقتضي التكرار وقال ابو بكر الاصم القراءة ليست بركن في شيء من الصلوة
وانما هي سنة كسائر الاذكار لان مبنى الصلوة على الافعال دون الاقوال الا ترى ان العاجز عن الافعال القادر
على الاقوال لا يخاطب بالصلوة بخلاف العكس بخلاف التكبيرة الاولى فانه لا يؤتى بها في الصلوة قوله لانهما يتشاكلان
فان قيل الركعة الاولى مع الثانية افترقا في تكبيرة الافتتاح والتعوذ والثناء قلت المشابهة والمشاكلة في الكمية
والكيفية بما يرجع الى نفس الصلوة واركانها فاما التكبيرة فشرط وهو زائد والتعوذ والثناء ايضا زائد فان ليسا من
اركان الصلوة والافتراق فيهما لا يقدح في ثبوت المماثلة قوله والصلوة فيما روي مذكورة صريحا وهو قوله عليه السلام
لا صلوة الا بقراءة الصلوة متى ذكرت صريحا ينصرف الى الركعتين وان لم تذكر صريحا ينصرف الى الواحدة كما في مسئلة
اليمين ونحن به نقول ايضا اداء ركعتين لا يكون بدون القراءة وفي ذوات الاربع من الفرائض انما يجوز الصلوة
بالقراءة ايضا وهي القراءة الموجودة في الاوليين على ما اشار اليه رسول الله عليه السلام القراءة في الاوليين قراءة في الاخريين
اي تنوب عن ذلك قوله وهو مخير في الاخريين ان شاء سكت اي مقدار ثلث تسبيحات وان شاء قرأ الفاتحة
قوله الا ان الافضل ان يقرأ لانه عليه السلام داوم على ذلك والمداومة مطلقا لا يدل على الوجوب بل على السنة وانما
يدل على الوجوب ان لو كانت مقرونة بغير ترك قوله ولهذا لا يجب السهو بتركها لا يصاح ان قراءة الفاتحة في
الاخريين على وجه الافضلية لا على وجه الوجوب قوله في ظاهر الرواية احترز به عن رواية الحسن عن ابي حنيفة رح
فانه قال ان لم يقرأ ولم يسبح كان مسيئا ان كان متعمدا وان كان ساهيا فعليه سجدتا السهو لان القيام في الاخريين
مقصود فيكره اخلاؤه عن الذكر والقراءة جميعا والاول اصح وهو ان تركهما لا يوجب الكراهة لان الاصل في القيام
القراءة فاذا سقطت القراءة في الاخريين بقي القيام المطلق فيكون قيامه كقيام المؤتم بخلاف الركوع والسجود
لان القراءة فيهما غير مشروعة واما المشروع فيهما الذكر فلا يجوز اخلاؤهما عن الذكر كذا في المحيط او يقول لا يكره الاخلاء
لقوله عليه السلام القراءة في الاوليين قراءة في الاخريين قوله ولهذا لا يجب بالتحريمة الاولى الا ركعتان هذا اذا
نوى اربع ركعات حتى يحتاج الى التقييد بالمشهور فاما اذا شرع في التطوع مطلق النية لا يلزمه اكثر من ركعتين بالاتفاق
قوله واما الوتر فللاحتياط فان شبهة كون الوتر سنة ثابتة باختلاف الاحاديث روي انه عليه السلام قال ثلث
كتبت علي ولم يكتب عليكم وهي لكم سنة الوتر والضحى والاضحى وترك القراءة في ركعة من السنة تفسدها قوله
لانها بمنزلة صلوة على حدة حتى ان الزوج اذا خير امرأته وهي في الشفع الاول من سنة الصلوة او اخرى يسمعها
فاتمت اربعا لا يبطل خيارها ولا شفعتها بخلاف سائر التطوعات كذا في الجامع الصغير لقاضي خان قوله
ومبنى المسئلة على ثمانية اوجه انما انحصرت على الثمانية لاقتضاء القسمة العقلية اياها ومبنى الاقسام كلها في الحصر في ترك
القراءة لان الفساد جاء من قبل الترك ولهذا لم يات بما اذا قرأ في الكل مع ان القسمة العقلية تقتضيه ثم ترك
القراءة لا يخلو اما ان يكون في الكل او في البعض فلا يخلو اما ان ترك في الشفع الثاني او في الاول فان كان في الثاني

فلو ترك في الكل فهو الوجه الاول وان ترك في البعض

فهو الوجه الثاني وان كان في الاول فهو الوجه الثالث وان كان في حق الركعات فلا يخلو اما ان كانت الركعة منفردة عن الشفع التام او مختلطة به فان كانت منفردة عنه فلا يخلو اما ان كان في ركعة او ركعتين فان كان في ركعة فلا يخلو اما ان كان في الشفع الثاني او الاول فان كان في الثاني فهو الوجه الرابع وان كان في الاول فهو الوجه الخامس وان كان في ركعتين فهو الوجه السادس وان كانت مختلطة بالشفع التام فلا يخلو اما ان كان في الشفع الثاني مع احدى ركعتي الاول او على العكس فالاول السابع والثاني الثامن **قوله** لانها تعقد للافعال والافعال قد فسدت وهذا بالاجماع ومع صفة الفساد لا بقاء للتحريمة وذلك لان الافعال لما فسدت صارت الافعال تحريمة لافعال ليست من الصلوة ومن فعل في صلوة افعالا ليست هي من الصلوة تبطل بها التحريمة كالتكلم والحدث العمد كذا ههنا كذا في مبسوط شيخ الاسلام **قوله** الا ترى ان للصلوة وجودا بدونها كما في حق الاخرس وكما في حق المقتدي حيث يتحمل عنه الامام وفساد الاداء لا يزيد على تركه بان شرع في الصلوة ولم يأت باركان الصلوة حال كونه منفردا او خلف الامام وكما اذا سبقه الحدث فذهب ليتوضأ لان الفاسد ثابت الاصل فائت الوصف فيكون اقوى من فائت الاصل والوصف وترك الاداء لا تفسد التحريمة فيفسد اولى فان قيل الاشتغال بالاداء لم قلتم بان هذا ترك بل هذا تأخير قلت هذا ترك قبل اشتغاله بالاداء وانما يوصف كونه تأخيرا اذا اشتغل بالاداء فيصح اطلاق اسم الترك عليه كذا قال العلامة شمس الدين الكردري رح الا ان لقائل ان يقول لا نسلم بان مثل هذا الترك لا يكون دون الفساد وهذا الحق عند المحقق **قوله** وقد انكر ابو يوسف رح على محمد رح عنه فقد جرت المحاورة بين ابي يوسف ومحمد رح في مذهب ابي حنيفة رح فيما اذا قرأ في احدى الاوليين واحدى الاخريين حين عرض عليه الجامع الصغير فقال ابو يوسف رح رويت لك عنه ان عليه قضاء ركعتين وقال محمد رح بل رويت لي ان عليه قضاء اربع ركعات وقيل ما حفظ ابو يوسف رح هو قياس مذهبه لان التحريمة ضعفت بالفساد وبترك القراءة في ركعة فلا يلزمه الشفع الثاني بالشروع فيه بهذه التحريمة والاستحسان ما حفظ محمد رح لان الشروع وان حصل بصفة الفساد فقد انجبر بوجود القراءة في ركعة فصار ذلك ملزما اياه **قوله** قال وتفسير قوله عليه السلام لا يصلي بعد صلوة مثلها اي قال محمد رح في الجامع الصغير هذا اللفظ مروي عن رسول الله عليه السلام وعن علي وعبد الله بن مسعود رض يعني ركعتين بقراءة وركعتين بغير قراءة اي النفل لا شبه الفرض بحال وانما حملنا على هذا لانه حديث ثبت خصوصه بالاجماع فان الرجل يصلي ركعتي الفجر ثم الفرض ويصلي ركعتي الظهر في السفر ثم ركعتي السنة واربعا قبل الظهر ثم الظهر في الاقامة فاستقام حمله على وجه صحيح وقد قال بعض مشايخنا ان المراد به النهي عن تكرار الجماعة في المسجد وهذا ايضا حسن فيكون حجة على الشافعي رح وقال بعضهم اراد به ان لا تعيد المرء ما اداه من الفرائض بوسوسة فان النبي عليه السلام لما صلى الفجر ضحى النهار بعد ليلة التعريس قال له اصحابه من الغد الا نعيد صلوة الامس فقال ان الله تعالى نهاكم عن الربا افيقبله منكم كذا ذكره فخر الاسلام رح في الجامع الصغير **قوله** فيكون بيان فرضية القراءة في الركعات كلها هذا مشكل لانه خبر الواحد فكيف يثبت الفرضية وان كان مشهورا فهو ما ولما ذكرنا يلا يوجب العلم وتابعه قال انه بيان لما اجمل في النص فصار كخبر المسح على الراس لانه ليس بمجمل لما عرف ولو كان مجملا لتقبل نفرضية الفاتحة

**قوله** لقوله عليه السلام صلوة القاعد على النصف من صلوة القائم وصلوة المعذور ليست على النصف بل هو مثل صلوة القائم فعلم ان هذا في حال عدم العذر في النوافل ولانه عليه السلام كان يصلي ركعتين بعد الوتر قاعدا وعنه عليه السلام انه كان يجلس في عامة صلوته محتبيا كذا ذكره شيخ الاسلام رح واختلفوا في كيفية القعود ذكر في التتمة من يصلي التطوع قاعدا بعذر او بغير عذر ففي التشهد يقعد كما في سائر الصلوات اجماعا اما حالة القيام فعن ابي حنيفة رح ان شاء احتبى وان شاء تربع وان شاء احتبى وعن ابي يوسف رح انه يحتبي وعن محمد رح انه يتربع وعن زفر رح انه يقعد كما في التشهد وفي مختصر الكرخي رح عن محمد رح عن ابي حنيفة رح يقعد كيف شاء وذكر السمرقندي في الفتاوى ان الفتوى على قول زفر رح وكذا اختاره شمس الائمة السرخسي رح ايضا ذكره في المبسوط الا ان شيخ الاسلام رح اختار الاحتباء وقال روي عن ابي حنيفة رح انه قال الافضل ان يقعد في موضع القيام محتبيا لان عامة صلوة رسول الله عليه السلام في آخر العمر كان محتبيا ولان المحتبي اكثر توجها لاعضائه القبلة لان الساقين يكونان متوجهين كما يكون حالة القيام **قوله** لان الشروع معتبر بالنذر اي من حيث ان كل واحد منهما ملزم اداء الصلوة ثم من نذر ان يصلي ركعتين قائما لم يجز ان يقعد فيهما من غير عذر فكذلك اذا شرع قائما ولابي حنيفة رح القعود في التطوع بلا عذر كالقعود في الفرض بعذر ثم هناك لا فرق بين حالة الابتداء والبقاء فكذلك ههنا وهذا لانه كان مخيرا بين القيام والقعود وخيار منه لم يؤد باق والشروع انما يلزمه ما باشره ولا صحة لما باشره الا به ولهذا يصح بدون القيام في الركعة الثانية بدليل حالة العذر فلم يلزمه القيام بالشروع وهذا لان الشروع ليس بملزم لذاته وانما صار ملزما لغيره وهو صيانة ما ادى عن البطلان وصيانته تحصل بما هي صلوة اذ الثابت ضرورة يتقدر بقدرها بخلاف النذر فانه ملزم ايضا وقد نص على صفة القيام فيلزمه حتى لو لم ينص عليه لم يلزمه القيام في الصحيح لان القيام وراء ما يتم به التطوع فلا يلزمه الا بالتنصيص عليه كالتتابع في الصوم وقيل هو على الخلاف والدليل على التفرقة بين الشروع والنذر بالاجماع انه لو نذر ان يصوم متتابعا فمرض وافطر يلزمه الاستقبال وفي الشروع لا يلزمه الاستقبال وكذلك لو نذر الحج ماشيا لزمه كذلك ولو شرع فيه ماشيا لم يلزمه المشي وفي الفوائد الظهيرية في تقرير هذه المسئلة في باب المريض قال الامام ظهير الدين رح فيه ثم وقع الاشتباه ان الاختلاف في القعود في الركعة الثانية حيث قال القيام في الثانية بمنفصل عن القيام في الاولى والوجه الثاني يدل على ان الاختلاف فيهما على السواء وهو ان المتطوع كانت له الخيرة بين الافتتاح قائما وبين الافتتاح قاعدا فكذلك في الانتهاء بالطريق الاولى لان حكم الابتداء اخف بدليل ان الامام لا يجوز له انشاء الجمعة بلا جماعة ويجوز له البناء على حسب اختلاف الاصلين وكذلك لا يجوز التحريم مع الحدث ويجوز الاستدامة معه ولو افتتح التطوع قاعدا ثم بدا له ان يقوم ويصلي بقية قائما اجزاه عندهم جميعا لما روي عن عائشة رض ان النبي عليه السلام كان يفتتح التطوع قاعدا فيقرأ ورده حتى اذا بقي عشر آيات او نحوها قام فاتم قراءته ثم ركع وسجد وهكذا كان يفعل في الركعة الثانية فقد انتقل من القعود الى القيام ومن القيام الى القعود فدل ان ذلك جائز في التطوع وهذا يشكل على قول محمد رح فان عنده التحريمة المنعقدة للقعود

لا يكون منفتحا للقيام حتى ان المريض اذا قدر على القيام في الصلوة فسدت صلوته عنده ومع ذلك جوز بهما وذلك لان ان يثبت ذلك بالحديث الذي رويناه او لان المريض ما كان قادرا على القيام وقت الشروع في الصلوة فما انعقدت تحريمته للقيام في صلوة التطوع لان افتتاح صلوة التطوع قاعدا مع القدرة على القيام جائز بالاتفاق
**قوله** ومن كان خارج المصر يتنفل على دابته الى اي جهة توجهت وهل يشترط التوجه الى القبلة عند ابتداء الصلوة ذكر في المحيط ومن الناس من يقول انما يجوز التطوع على الدابة اذا توجه الى القبلة عند افتتاح الصلوة ثم تركها واما اذا افتتح الصلوة الى غير القبلة لا يجوز لانه لا ضرورة في حالة الابتداء انما الضرورة في حالة البقاء الا ان اصحابنا لم ياخذوا به لانه لا فصل في النص وفي الايضاح واستقبال القبلة في الابتداء ليس بواجب وقال الشافعي رح هو واجب وذكر في الخلاصة ان كيفية الصلوة على الدابة ان يصلي بالايماء ويجعل السجود اخفض من الركوع من غير ان يضع راسه على شيء سايرة دابته او واقفة وذكر في المحيط بعد ذكر صلوة التطوع ولو ادى على الدابة وهي تسير لم يجز اذا قدر ان يقفها وان تعذر الوقف جاز لان سير الدابة مضاف الى راكبها ويختص بسبب ذلك اختلاف المكان فلا يتحمل الا عند العذر وفي المبسوط وان كان على سرجه قذر فكذلك يجوز صلوته وكان محمد بن المقاتل وابو حفص الكبير يقولان لا يجوز اذا كانت النجاسة في موضع الجلوس او في موضع الركابين اكثر من قدر الدرهم واكثر مشايخنا رح جوزوا ذلك وهو الصحيح لان الاركان اقوى من الشرائط فاذا سقط اعتبار الاركان ههنا لحاجة لان يسقط شرط طهارة المكان اولى **قوله** اما النوافل فمخصوصة بوقت اي لا يشق عليه النزول لاداءها فلا يصلي المكتوبة على الدابة من غير عذر ومن العذر الاعذار الخوف من اللص والسبع وطين المكان وكون الدابة جموحا لو نزل عنها لا يمكنه الركوب الا بمعين وكون المسافر شيخا كبيرا لا يجد من يركبه فعند هذه الاعذار يجوز المكتوبة على الدابة بتواريه فان خفتم فرجالا او ركبانا **قوله** وعن ابي حنيفة رح انه ينزل لسنة الفجر وذكر ابن شجاع ان ذلك يجوز ان يكون لبيان الاولى اي الاولى ان ينزل لركعتي الفجر لان دون الوجوب والتقييد بخارج المصر يشير الى اشتراط السفر وروي عن ابي حنيفة وابي يوسف رح ان جواز التطوع على الدابة يطلق للمسافر خاصة والصحيح ان المسافر وغير المسافر في ذلك سواء بعد ان يكون خارج المصر وذكر في الاصل اذا خرج من المصر فرسخين او ثلثة فله ان يصلي على الدابة وقال بعضهم بقدر الميل وان كان اقل من ذلك لا يجوز كذا في المحيط **قوله** والجواز في المصر الا يبقى الجواز في المصر وذكر في الهارونيات ان عند ابي حنيفة رح لا يجوز التطوع على الدابة في المصر وعند محمد رح يجوز ويكره وعند ابي يوسف رح لا باس
**قوله** انعقد مجوزا لانه شرع راكبا مع القدرة على النزول فيكون له الخيار في ان ياتي بالايماء رخصة او بالركوع والسجود عزيمة وهذا لان التزام الشيء لا يقتضي اداءه كاملا لا بقاء ولا ابتداء الا ترى ان من نذر ان يصلي ركعتين في وقت مكروه فله ان يصليهما في ذلك الوقت فيتم كاملا اذا لم يوجد منه ما ينافي الصلوة بخلاف ما اذا نزل لانه التزام للكامل فلم يجز اداء الناقص لا ابتداء ولا بقاء الا ترى ان من نذر صلوة مطلقة لا يجوز اداؤها في الوقت المكروه ابتداء او اذا طلعت الشمس في خلال الفجر لم يجز اتمامه فان قيل اذا شرع قائما في النفل فان تحريمته انعقدت موجبة للقيام قلنا لا تم فان له القعود بدون العذر على قول ابي حنيفة رح فان قيل القول بالبناء فيما اذا دام راكبا يؤدي الى بناء القوي على الضعيف وذا لا يجوز كالمريض اذا صلى بالايماء ثم استطاع لا يجوز له البناء تحرزا عما قلنا قلت الايماء من المريض دون الايماء من الراكب لان الايماء من المريض بدل عن الاركان على معنى انه لا يصار اليه الا عند العجز عن الاركان والايماء عن الراكب ليس ببدل عنها لان البدل في العبادات اسم لما يصار اليه عند تعذر غيره والمريض عجز في مرضه عن الاركان فكان الايماء بدلا عنها والراكب لم يعجزه الركوب عن الاركان لانه يمكنه الانتصاب على الركابين فيكون ذلك قياما منه وكذلك يمكنه ان يخر راكعا وساجدا ومع هذا الشارع اطلقه في الايماء فلا يكون الايماء بدلا عن الاركان فكان قويا في نفسه فلا يؤدي الى بناء القوي على الضعيف مثل ما يكون في حق المريض الا يرى انه لما جاز المسح على الخفين مع القدرة على الغسل جاز اقتداء الغاسل بالماسح فان قيل اذا كان الايماء على الدابة قويا في نفسه لماذا لا يجوز البناء اذا احرم نازلا ثم ركب واذ ركب قيل له اذا ركب فلان الركوب عمل كثير واما اذا ركب فلان الدليل يابى جواز الصلوة راكبا لان سير الدابة يضاف الى راكبها فيتحقق الاداء في اماكن مختلفة وهو يحيل الاداء في حالة المشي وذا لا يجوز لان الشرع جعل الاماكن المختلفة كمكان واحد لمكان الحاجة الى قطع المسافة وصيانة ما يستصحبه في السفر عن السرقة والتلف فلو تطوع نازلا لا يحصل هذه المقاصد والتحرم نازلا دليل استغنائه عما ذكرنا فلا يجوز له البناء **قوله** وكذا عن محمد رح اذا نزل بعد ما صلى ركعة وفي الجامع الصغير لقاضي خان رح وعن محمد رح الراكب اذا نزل يستقبل الصلوة والنازل اذا ركب بنى لان الراكب اذا نزل لو استقبل كان مؤديا جميع الصلوة بركوع وسجود وهو اولى من اداء البعض بالايماء والبعض بركوع وسجود والنازل اذا ركب لو استقبل كان مؤديا جميع الصلوة بالايماء ولو بنى كان بعضها بركوع وسجود فكان البناء اولى وهذا اذا صلى ركعة اما اذا لم يصل ركعة ثم نزل بنى ووجهه مع انه مخالف لظاهر الرواية عنه انه لما لم يتم ركعة كان مجرد تحريمة وهي شرط عندنا فالشرط المنعقد للضعيف كان شرطا للقوي كالطهارة للنافلة يكون طهارة للمكتوبة فيصح بناء القوي عليه اما اذا صلى ركعة فقد تاكد فعل الصلوة الضعيف فلا يبني عليه القوي كما في الابتداء **قوله** والاصح هو الظاهر وهو ان الراكب اذا نزل لا يستقبل وفي عكسه يستقبل والله اعلم

## فصل في قيام شهر رمضان

**قال** يستحب ان يجتمع الناس بعد العشاء في رمضان فيصلي بهم امامهم خمس ترويحات الاصل فيه ما روي ان النبي عليه السلام خرج ليلة في رمضان فصلى بهم عشرين ركعة واجتمع الناس في الثانية فخرج وصلى بهم فلما كانت الثالثة كثر الناس فلم يخرج وقال عرفت اجتماعكم لكني خشيت ان يفترض عليكم وكان الناس يصلونها فرادى الى ايام عمر بن الخطاب رض ثم تفكر عمر فيها فراى ان يجمعهم على امام واحد فجمعهم على ابي بن كعب رض وكان يصلي بهم خمس ترويحات يجلس بين كل ترويحتين وفي المغرب روحت الناس اي صليت بهم التراويح وهي جمع ترويحة واصلها المصدر وعن ابي سعيد سميت الترويحة لاستراحة القوم بعد كل اربع ركعات والترويحة اسم لكل اربع ركعات فكانت جملتها عشرين ركعة وهذا عندنا وعند الشافعي رح واما عند مالك رح فانها مقدرة بست وثلثين ركعة اتباعا لعمر وعلي رض وما قلت هو المشهور بين الصحابة رض والتابعين وما روي مالك غير مشهور او محمول على انهما كانا يصليان بين كل ترويحتين اربع ركعات فرادى كما هو مذهب اهل المدينة واهل مكة يطوفون

من كل ترويحتين اسبوعا واهل كل بلدة بالخيار يسبحون او يهللون او ينتظرون سكوتا وانما يستحب الانتظار بين
كل ترويحتين لان التراويح ماخوذة من الراحة فيفعل ما قلنا تحقيقا للاسم **قوله** لعادة اهل الحرمين اي عادتهم
الانتظار بين الترويحتين لانهم يجلسون بين كل ترويحتين مقدار ترويحة كما ذكرنا عادتهم **قوله** ثم يوتر بهم يشير الى
ان وقتها بعد العشاء قبل الوتر اختلف المشايخ في وقتها حكي عن الشيخ الامام اسماعيل المستملي وجماعة من
مشايخ بلخ رح ان جميع الليل الى طلوع الفجر قبل العشاء وبعده وقتها لانها سميت قيام الليل فكان وقتها الليل
وقال عامة مشايخ بخارا رح وقتها ما بين العشاء والوتر فان صليها قبل العشاء او بعد الوتر لم يؤدها في وقتها لان
التراويح عرفت بفعل الصحابة رض فكان وقتها ما صلوا فيه وهم صلوا بعد العشاء قبل الوتر وقال قاضي الامام ابو علي النسفي رح
الصحيح انه لو صلى التراويح قبل العشاء لا يكون تراويح ولو صلى بعد العشاء وبعد الوتر جاز ويكون تراويح لانها تبع العشاء
لا تبع الوتر بمنزلة السنة **قوله** ولم يذكر قدر القراءة اختلف المشايخ فيه قال بعضهم يقرأ في كل شفع مقدار ما يقرأ في صلوة المغرب
لان التطوع اخف من المكتوبات قراءة وهو المغرب وهذا ليس بصحيح لان الختم لا يحصل بهذا القدر والختم في التراويح
مرة واحدة سنة وقال بعضهم يقرأ مقدار ما يقرأ في العشاء لانها تبع وقال بعضهم وهو رواية الحسن عن ابي حنيفة رح يقرأ
في كل ركعة عشر ايات وهو الصحيح لان فيه تخفيفا على الناس وبه تحصيل السنة وهي الختم مرة واحدة لان عدد الركعات
في ثلثين ليلة ستمائة وآيات القران ستة آلاف وشيء فاذا قرأ في كل ركعة عشر ايات يحصل الختم في التراويح
والفضيلة في الختم مرتين واهل الاجتهاد كانوا يختمون في كل عشر ليال وعن ابي حنيفة رح انه كان يختم في شهر رمضان
احدى وستين ختما ثلثين في الليالي وثلثين في الايام وواحدة في التراويح كذا في فتاوى قاضي خان رح **قوله**
بخلاف ما بعد التشهد من الدعوات حيث يتركها يعني اذا علم ان قراءة الدعوات تثقل على القوم لكن ينبغي ان
ياتي بالصلوات لان الصلوات فرض عند الشافعي رح فيحتاط في الاتيان بها كذا في الخلاصة **قوله** ولا يصلي الوتر
بجماعة في غير شهر رمضان وفي رمضان الصحيح ان الجماعة افضل لان عمر رض كان يؤمهم في الوتر ولانه لما جاز الاداء بالجماعة
كانت الجماعة افضل اعتبارا بالمكتوبة كذا في فتاوى قاضي خان وذكر القاضي الامام ابو علي النسفي رح ان الوتر بالجماعة احب
الي في رمضان واختار علماؤنا رح ان يوتر بالمنزل في رمضان ولا يوتر بجماعة لان الصحابة رض لم يجمعوا على الوتر بجماعة
في رمضان كما اجمعوا على التراويح فعمر رض كان يؤمهم فيها في رمضان وابي ابن كعب رض كان لا يؤمهم فيها

## باب ادراك الفريضة

**قوله** ثم اقيمت اراد بالاقامة شروع الامام في الصلوة لا اقامة
المؤذن فانه لو اخذ المؤذن في الاقامة والرجل لم يقيد الركعة الاولى بالسجدة فانه يتم ركعتين بلا خلاف بين اصحابنا
كذا قاله شمس الائمة رح كذا في الفوايد الظهيرية والجامع الصغير البرهاني **قوله** يصلي اخرى صيانة للمؤدى عن البطلان
فان قيل كيف يستقيم هذا على اصل محمد رح والاصل عنده ان صفة الفرضية اذا بطلت بطل اصل الصلوة فلم يكن المؤدى
مصونا عن البطلان قال الاخ فخر الائمة رحمه الله الاولى ان يقول ليس هذا مذهبا لمحمد في جميع المواضع انما هذا مذهب له فيما اذا
لم يتمكن من ارتفاع نفسه عن المهلكة بالمضي فيها والفرق بينهما ان ابطال صفة الفرضية لاحراز فضل الجماعة باطلاق
من الشرع وابطال صفة الفرضية هناك ليس باطلاق من جهة الشرع فجاز ان ينقلب نفلا فيهما وصار كالمكفوف بالعموم
اذا ابصر في خلال الصوم كذا في الفوايد الظهيرية **قوله** وان لم يقيد الاولى بالسجدة يقطع ويشرع مع الامام هو
الصحيح ومال الى هذا فخر الاسلام رح وكان الشيخ محمد بن ابراهيم الميداني رح يحلف فتواه في هذا ويقول بان
ما اتى به ان لم يكن صلوة كانت هي قربة والجماعة سنة فلما ذا يجوز ابطالها لاقامة السنة الا يرى انه لو شرع في التطوع و
لم يقيدها بالسجدة حتى اقيمت للفرض فانه لا يقطع لانا نقول هذا ابطال صورة لكنه وسيلة الى الاكمال فلا يعد ابطالا
كمن شك في صلوته فلم يدر اثلاثا صلى ام اربعا وذلك اول ما عرض له فانه يستقبل بخلاف ما اذا شرع في النفل لان
ذلك القطع ليس للتكميل **قوله** وقد قيل يتمها حكي عن السغدي انه كان يقول كنت افتي بانه يتم الظهر
اربعا بخلاف التطوع حتى وجدت رواية في النوادر عن ابي حنيفة رح اذا شرع في سنة الجمعة ثم فرغ الامام قال ان
كان صلى ركعة اضاف اليها اخرى وسلم فرجعت عن ذلك كذا ذكره التمرتاشي رح **قوله** لانه محل الرفض
لان ما دون الركعة محل الرفض لان الشفع الاول قد تم والقيام الى الثالثة او في ركوعها ليس له حكم الصلوة على ما ذكرنا
فكان محل الرفض **قوله** ويتخير ان شاء عاد فقعد وسلم وذكر السرخسي رح انه يعود الى التشهد لا محالة لانه اراد
الخروج عن صلوة معتد بها والخروج عن صلوة معتد بها لم يشرع الا بالقعود ثم اذا عاد الى القعود قال بعضهم يقرأ التشهد ثانيا
لان القعود الاولى لم تكن قعود ختم وقال بعضهم تكفيه التشهد الاول لانه بالعود الى القعود يرتفض القيام وجعل كأنه
لم يوجد اصلا فكانت هذه القعدة هي القعدة الاولى وقد تشهد فيها ثم يسلم تسليمتين عند بعضهم لانه تحلل من التحريمة
فكان بالتسليمتين وعند بعضهم يسلم تسليمة واحدة لان التسليمة الثانية للتحليل وهذا قطع من وجه **قوله** واذا التهاها
يدخل مع القوم وفي المحيط فاذا انتهاها ان شاء دخل مع القوم بنية التطوع وان شاء لم يدخل لانه ما يؤديها مع الامام
تطوع له والناس في التطوعات بالخيار ولكن الافضل ان يدخل في صلوة الامام لان التطوع بعد الظهر مشروع فلو خرج
من المسجد ولم يصل مع الامام ربما يتهم انه ممن لا يرى الجماعة وقد ورد في عين هذه الصورة نص وهو ان الرسول عليه السلام
فرغ من الظهر فرأى رجلين في اخريات الصفوف لم يصليا معه فقال علي بهما فاتي بهما وفرائصهما ترتعد فقال على رسلكما
فاني ابن امراة كانت تاكل القديد ثم قال ما لكما لم تصليا معنا فقالا كنا صلينا في رحالنا فقال عليه السلام اذا صليتما في رحالكما
ثم اتيتما صلوة قوم فصليا معهم واجعلا صلوتكما معهم سبحة اي نافلة فان قيل اليس ان التطوع بجماعة مكروه خارج رمضان
قلت نعم اذا كان الامام والقوم متطوعين اما اذا ادى الامام الفرض والقوم النفل فلا بهذا الحديث **قوله**
وكذا بعد المغرب في ظاهر الرواية اي لا يشرع في صلوة الامام بعدما صلى المغرب وعن ابي يوسف رح انه قال الاحسن
ان يدخل مع الامام ويصلي ثلث ركعات مع الامام فاذا فرغ الامام قام واتم الرابعة اكثر ما فيه ان فيه نوع تغير
الا ان هذا التغير انما وقع بسبب الاقتداء والتغير بسبب الاقتداء لا باس به كمن ادرك الامام في السجدة فانه يتابعه فيها
والسجود قبل الركوع غير مشروع وكمن ادركه في القعود فانه يتابعه فيها والقعود قبل اداء الاركان ليس بمشروع وعنه في
رواية اخرى يدخل في صلوة الامام ويسلم على راس الثالثة مع الامام لان هذا تغير وقع في التطوع بسبب الاقتداء

فليس به باس كما لو اقتدى بالامام في الظهر بعد ما صليها وترك الامام القراءة في الاوليين فانه يجوز صلوة المقتدي كما
تقرر وقع بسبب الاقتداء وعندنا ان دخل في صلوة الامام فعل كما قال ابو يوسف رح في الرواية الاولى بان يتم
اربعا لان مخالفة الامام اهون من مخالفة السنة **قوله** وفي جعلها اربعا مخالفة للامام فان قيل هذا مخالفة بعد فراغ
الامام من صلوته فليس به باس كالمقيم اذا اقتدى بالمسافر وكالمسبوق فانهما يقومان بعد فراغ الامام من صلوته
قلنا صلوة المسافر والمقيم واحد بالنظر الى الاصل ولان صلوة المسافر على عرضية ان يصير اربعا واما المسبوق
فقد عرف جوازه بالسنة قال عليه السلام وما فاتكم فاقضوا **قوله** ومن دخل مسجدا قد اذن فيه يكره له ان يخرج حتى يصلي
وقيل ان خرج ليصلي في مسجد حيه ولم يصلوا فيه لا باس لان الواجب عليه ان يصلي في مسجد حيه ولو صلى في هذا المسجد
فلا باس ايضا لانه صار من اهله والافضل ان لا يخرج لانه يتهم الا ان يكون امام قوم او مؤذنا يتفرق الناس في مسجد حيه
بغيبته وان كانت العصر او المغرب فخرج فان قيل حديث النسخ مطلق قلنا انما قاله حين فرغ من الظهر
وهو وقت لا يكره التطوع فيه فيتقيد بمثله فان قيل العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب قلنا نعم لكنا لا نحمله على غير
منع الصلوات دفعا للتعارض بينه وبين النهي عن التنفل بعد العصر والفجر فان قيل روي ايضا انه عليه السلام قال بعد صلوة
الفجر قلنا ان صحت الرواية نحمله على وقت لم ينههم عن الصلوة بعد الفجر ثم نسخ ذلك بالنهي فان قيل لا نهي في النفل
بعد المغرب قلنا سبق اون فيه مخالفة السنة او مخالفة الامام وهما منهيان **قوله** ان خشي ان يفوته ركعة ويدرك
الاخرى واصل هذا ما روي عن النبي عليه السلام انه قال اذا اقيمت الصلوة فلا صلوة الا المكتوبة وانما خص سنة الفجر عن هذا لانها
روي عن الصحابة رضي الله عنهم انهم صلوها بعد الشروع وبقوله عليه السلام صلوها وان طردتكم الخيل وقوله عليه السلام ركعتا الفجر خير من الدنيا وما فيها و
اذا تعارضا فيعمل بكل واحد والعمل بهما ممكن فيما اذا اصلى سنة الفجر وركعة من الفرض اما ان خشي ان يفوته الركعتان جميعا
صلى الفرض ويترك السنة لان ثواب الجماعة اعظم والوعيد بتركها الزم قال عليه السلام صلوة الجماعة تفضل صلوة الفذ بسبع و
عشرين درجة وكذا صاحب الشرع ندب الى السنة ولم يوعد واوعد على ترك الجماعة قال عليه السلام تارك الجماعة ملعون ولان الجماعة
مكملة ذاتية والسنة مكملة خارجة ولم يذكر في الكتاب انه ان كان يرجو ادراك القعدة كيف يفعل فقط ما ذكر في الكتاب
انه ان خاف ان يفوته الركعتان يدل على انه يدخل مع الامام وحكي عن الفقيه ابي جعفر رح انه قال على قول ابي حنيفة رح وابي يوسف رح
يصلي ركعتي الفجر لان ادراك التشهد عندهما كادراك الركعة على قول ابي حنيفة رح وحكي عن الفقيه اسماعيل الزاهد رح انه كان
يقول ينبغي ان يشرع في السنة ثم يقطعها ويدخل مع الامام حتى تلزمه بالشروع فيتمكن من القضاء بعد الفجر قال الامام السرخسي رح
وليس هذا بقوي فان ما وجب بالشروع لا يكون اقوى مما وجب بالنذر وقد نص محمد رح ان المنذور لا يؤدى بعد الفجر قبل
الطلوع ثم هذا ايضا امر بالاتيان على قصد ان يقطعها وهذا غير مستحسن شرعا كذا ذكره الامام التمرتاشي والقاضي خان رح
**قوله** هو الصحيح احتراز عن قول بعضهم انه لا يقضيها **قوله** لاختصاص القضاء بالواجب لان القضاء اسقاط
الواجب بمثل من عنده **قوله** وفيما بعده اختلاف المشايخ اي وفيما بعد الزوال يقضي الفرض لا محالة وهل يقضي السنة
تبعا له قال بعض اصحابنا يقضي السنة ايضا وهو احد قولي الشافعي رح وكذا في سائر السنن كذا في الجامع الصغير لقاضي خان رح

وذكر في المحيط انه لا يقضي السنة بعد الزوال وان تركها مع الفرض من غير ذكر الخلاف **قوله**
ومن ادرك من الظهر ركعة ولم يدرك الثلاث فانه لم يصل الظهر بجماعة وقال محمد رح قد ادرك فضل الجماعة
تخصيص ذكر محمد رح ليس لبيان الاختلاف فيما بينهم فانهم اتفقوا في الموضعين وهو انه لم يصل الظهر في جماعة وانه
ادرك فضل الجماعة اصلها ما ذكر في الجامع رجل قال عبده حر ان صلى الظهر بجماعة فادرك ركعة لم يحنث
لانه لم يصل الظهر بجماعة لانه منفرد في بعضه حتى لزمته القراءة اذ الظهر اربع ركعات فانما يصير مصليا لها بالجماعة
اذا صلى كله او اكثره لقيام الاكثر مقام الكل فلو ادرك الثلاث حنث وقيل لا ولو قال عبده حر ان ادرك الظهر
حنث بادراك ركعة لان ادراك الشيء ادراك آخره يقال ادركت ايامه اي آخرها وانما خص قوله لان الشبهة
انما ترد على مذهبه فان من ادرك الامام في التشهد في الجمعة لم يصر مدركا لها عنده خلافا لهما فيتوهم انه لا يدرك عنده
فضيلة الجماعة بادراك الاقل فاحتيج الى التخصيص قوله **قوله** قيل هذا في غير سنة الفجر والظهر وهو اختيار شمس الائمة
السرخسي رح وصاحب المحيط وقاضي خان والتمرتاشي والمحبوبي رح وقوله وقيل هذا في الجميع وهو اختيار
صدر الاسلام رح **قوله** والاولى ان لا يتركها في الاحوال كلها سواء صلى الفرض بجماعة او لا لانها شرعت
لجبر نقصان تمكن في الفرائض كما روينا وحاجة من فاته الجماعة اليه امس الا اذا خاف فوت الوقت
ومن انتهى الى الامام في ركوعه فكبر ووقف حتى رفع الامام راسه لا يصير مدركا لتلك الركعة عندنا
خلافا لزفر رح ذكر العلامة حافظ الدين النسفي رح في المصفى شرح المنظومة وهذا اذا امكنه الركوع اما اذا لم يمكنه
لا يعتد به عند زفر رح ايضا كذا قاله شيخنا رح ناقلا عن كتب المشايخ رح قال القاضي الامام ظهير الدين رح ثمرة
الخلاف يظهر في ان هذا عنده لاحق في حق الركعة حتى ياتي بها قبل فراغ الامام وعندنا هو مسبوق بها
يأتي بها بعد فراغ الامام واجمعوا انه لو انتهى الى الامام وهو قائم فكبر ولم يركع حتى ركع الامام ثم ركع انه يصير
مدركا لتلك الركعة واجمعوا انه لو اقتدى به في قومة الركوع لم يصر مدركا لتلك الركعة **قوله** ولو ركع المقتدي
قبل امامه فادركه الامام فيه جاز اي الركوع وكذا اذا فعل هذا في السجود وكره لقوله عليه السلام لا تبادروني
بالركوع والسجود وقوله عليه السلام اما يخشى الذي يركع قبل الامام ان يحول راسه راس حمار وقال زفر رح لا يجزئه اي الركوع
**قوله** كما في الطرف الاول اي ان شارك امامه في ابتداء الركوع ورفع راسه قبل رفع الامام وليس بناء
على ما اتى به قبله لانه تلاشى وما شاركه فيه كابتداء الركوع اذ للدوام فيما يستدام حكم الابتداء والله اعلم

## باب قضاء الفوائت

**قوله** اصل بنفسه يعني شرعيته لذاته لا لغيره والظهر
حين شرع ووجب لم يكن العصر موجودا لا تحقيقا ولا تقديرا فيستحيل ان يكون الظهر شرطا له بخلاف الطهارة لانه
غير مشروع بنفسه بل باعتبار الصلوة وفي اي وقت توجد شرعية الصلوة موجودة فيه فيكون شرطا ولا يقال
الايمان اصل وهو شرط لاعتبار العبادات لان الايمان اصل وليس بشرط لشيء من العبادات اذ لو كان
شرطا لكان تبعا وانما اعتبار العبادات بالايمان لكونها فرعا له وثمرة ولا يجوز وجود الفرع والثمرة بدون الاصل

فيكون الافتقار نوعين افتقار المشروط الى الشرط وافتقار الفرع الى الاصل وفيما نحن فيه لا يجوز ان يكون الافتقار
افتقار الفرع الى الاصل ولا افتقار المشروط الى الشرط لان كل واحد من الوقتين اصل بنفسه فلا يكون شرطا لغيره و
لا فرعا له **قوله** ببعد النبي صلى مع الامام امر بالاعادة وهو للوجوب فان قيل التمسك به لا يتم لانه خبر الواحد
فلا يثبت الفرضية به ولئن كان مشهورا فهو دون الكتاب وهو يقتضي جواز الوقتية قبل الفائتة والخبر يأباه فكان
اثبات موجب الكتاب كما هو عند ضيق الوقت على ان الاصل عند التعارض الجمع فيحمل الخبر على الاستحباب
توفيقا بينهما قلت انه خبر مشهور موجب للعلم الاستدلالي حتى يضلل جاحده وذا فيما يثبت قطعا فجاز ان يعارض
الكتاب وان كان خبر واحد لكنا نثبت لجواز الوقتية شرطا به فيجوز لانه ورد بيانا لمجمل الكتاب وهو قوله تعالى اقيموا
الصلوة وانما تتحقق المعارضة ان لو اقتضى الكتاب جواز الوقتية قبل الفائتة وليس كذلك فان الكلام عند سعة الوقت
والخطاب لا يتوجه الا في آخر الوقت ولا يمكن حمله على استحباب الاعادة لانه صلى الوقتية قبل وقتها فيجب اعادتها
فان قيل لا نسلم بانه اداها قبل وقتها قلت لقوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها
جعل وقت التذكر وقتا للفائتة فلم يبق وقتا للوقتية اذ الوقت الواحد لا يسع لفرضين اداء فان قيل لو كان وقت
التذكر وقتا للفائتة لتأدت بنية الاداء ولصارت اذا تذكرها عند الاحمرار قلنا وقت التذكر وقت الفائتة
بخبر الواحد وما مضى وقتها بالمتواتر فيحتاط في نية القضاء اذ الاداء بنية القضاء جائز اتفاقا وفي عكسه خلاف وفي
ايجاب القضاء في وقت مستحب **قوله** كيلا يؤدي الى تفويت الوقتية اي عن الوقت وهو حرام لان آخر الوقت
للوقتية بالنص والاجماع والمتواتر من الاخبار فلو قلنا بوجوب تقديم الفائتة بالخبر لنسخنا بالخبر وذا لا يجوز
بخلاف ما اذا كان في الوقت سعة لانه امكن العمل بالدليلين اذ الكتاب لا يقتضي الاداء في اول الوقت بل في
الوقت فلا يلزم النسخ ولان هناك يلزم التأخير وههنا يلزم الابطال والتأخير اهون وكثرة الفوائت في معناه
اذ لو اشتغل بها يقع الاداء بدله من الاوطار لفات الوقتي وكذا النسيان لانه لو لم يسقط الترتيب لفات الوقتية
المؤداة وقد صح في الوقت بالكتاب فلا يرتفع بخبر الواحد ولان الترتيب انما يثبت بالخبر وهو فيما وراء المتذكر
القادر على تقديم الفائتة والناسي عاجز عن تقديم الفائتة على الوقتية مع نسيان الفائتة فلو كلف لكان تكليف عاجز
فان قيل ما علتم لجواز الفائتة مثل ما علتم لوجوب الترتيب حيث قلتم بفساد الصلوة عند ترك الترتيب وما قلتم
بفساد الصلوة عند ترك الفاتحة مع ان كلا منهما خبر الواحد قلنا القول بوجوب الترتيب قول بزيادة شرط في
جواز الصلوة والقول بتعيين الفاتحة قول بزيادة الركن في الصلوة فجاز ان يثبت الشرط بخبر الواحد ولا يثبت الركن
لانحطاط رتبة الشرط عن رتبة الركن او نقول ان صيغة قوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب صيغة يستعمل مثلها
لنفي الكمال استعمالا ظاهرا كما في قوله لا فتى الا علي ولا صلوة لجار المسجد الا في المسجد ولا وضوء لمن لم يسم فيمكن ان يحمل على
نفي الكمال من حيث الوجوب واما الحديث الذي ذكر في الكتاب فيه بيان النهاية لما رويناه وقد لا يذكر الا
مقصود لا يراد به غيره فالخبر بذلك على ما يقتضيه ظاهر لفظ الحديث وذلك نص على ما نحن عليه من المذهب او نقول

وهو الاصح من الجواب انا لو قلنا بوجوب تعيين الفاتحة على وجه يلزم فساد الصلوة بتركها يلزم نسخ الكتاب
الذي يقتضي الجواز وهو المطلق قوله تعالى فاقرأوا ما تيسر من القرآن وذلك لا يجوز كما قلنا لجواز الوقتية مع التذكر
عند ضيق الوقت لئلا يلزم مثل هذا واما لو قلنا بوجوب الترتيب عند سعة الوقت على وجه يلزم فساد الوقتية
لا يلزم نسخ الكتاب بل كان عملا بخبر الواحد والكتاب لان بذلك يتأخر حكما ثبت بالكتاب ولا يبطل
وكان له ولاية التأخير بدون هذا فلأن يثبت هو له لاشتغاله بقضاء الفائتة التي جعل خبر الواحد ذلك الوقت وقتا
لها اولى **قوله** لمعنى في غيره يعني النهي عن الفائتة عند ضيق الوقت ليس لمعنى في الفائتة بل لكون الاشتغال
بها يوجب تفويت الوقتية عن وقتها الا يرى ان التطوع وسائر الافعال التي يتضمن تفويت الوقتية منهي عنها ايضا
ولو كان النهي لمعنى في نفس الفائتة لاختص النهي بها وهذا بخلاف النهي عن تقديم الوقتي عند سعة الوقت فانه
نهي لمعنى في الوقتي وهو كونه مؤدا قبل وقته الثابت بالخبر الواحد الا يرى انه تحل له التطوع وسائر الافعال من الاكل
والشرب وغيرهما والنهي اذا كان لمعنى في غيره يجوز ارتكاب المنهي عنه لكن مع الكراهة كالبيع وقت النداء وان
كان لمعنى في نفسه لا يجوز ارتكاب المنهي عنه كبيع الخمر **قوله** صلوا كما رأيتموني اصلي امر بالترتيب عن مولانا
شمس الدين الكردري رحمه الله انه قال انا لم يقل كما صليت اذ ليس في وسع احد ان يصلي كما صلى في الخضوع والخشوع
وغيرهما لكن في وسعهم ان يصلوا كما رأوا **قوله** الا ان تزيد الفوائت على ست صلوات الا ستا اوقات
كقوله عليه الصلوة امامك اي وقتها ومراده ان يصير الفوائت ستا ودخل وقت السابعة فانه يجوز اداء السابعة
ولو حمل الكلام على الحقيقة لا يجوز اداؤها وبعضهم حملوا على الحقيقة وشرطوا فوات السابعة ويحتمل ان يقال معناه
ان يصير الفوائت ستا على ان معنى قوله ان تزيد الفوائت ان تكثر ومعنى قوله على ست صلوات كاية الفوائت
على ست صلوات اي تزيد الفوائت في نفسها حتى تصير ستا فيسقط الترتيب في الفوائت نفسها كما سقط
بينها وبين الوقتية لان الكثرة لما اثرت في اسقاط الترتيب عن اغيارها لان يسقط الترتيب في انفسها اولى
فان الضرب لما كان علة الالم فاذا وقع اثر في محل الوقوع اولا ثم يتعدى الى غيره عند شق الضرب وقيل
ان الترتيب لا يسقط فيها لانها علة السقوط فيعمل في غيرها لا في نفسها لئلا يصير الشيء الواحد علة ومعلولا قلنا
العلة الكثرة والحكم سقوط الترتيب وهما متغايران **قوله** وعن محمد رحمه الله انه اعتبر دخول وقت السادسة
احتج بان كثرة الشيء هو ان ينتهي الى اقصاه واقصى الصلوات خمس فشبه بالصوم حتى قالوا ان الجنون الكثير
مقدر باستغراق الشهر **قوله** والاول هو الصحيح لان كثرة الشيء ان يدخل في حد التكرار لانه ما لم يزد
على الخمس وهو صلوات يوم وليلة كان فيه شبهة الاتحاد من حيث الجنسية فشرط الدخول في حد التكرار
ليثبت الكثرة بخلاف الصوم فانه لو شرط التكرار ثمة لزادت الزيادة المؤكدة على الاصل المؤكد اذ
لا يدخل وقت وظيفة اخرى ما لم يمض احد عشر شهرا **قوله** ولو اجتمعت الفوائت القديمة والحديثة اعلم
ان الفوائت نوعان قديمة وحديثة فالحديثة يسقط الترتيب بلا خلاف وفي القديمة اختلف المشايخ رحمهم الله

والصلوة في الارض المغصوبة كذا

فان قيل مدار الفرق على ورود النهي
ولا نهي عن تقديم الفائتة على الوقتية قلت
لما كان مامورا باداء الوقتية في آخر الوقت
بالنص كان منهيا عن اداء الفائتة ضرورة
لان الامر بالشيء نهي عن ضده اذا كان
الاشتغال به مفوتا للمامور فيحمل
على هذا الفائتة كذا

وتفسير القدية رجل ترك صلوة شهر مجانة وفسقا ثم ندم على ما صنع واشتغل باداء الصلوات في مواقيتها
فقبل ان يقضي تلك الفوائت ترك صلوة ثم صلى صلوة اخرى وهو ذاكر لهذه المتروكة الحديثة قال بعض المشايخ
من مشايخنا لا يجوز هذه الصلوة ويجعل الماضي كان لم يكن احتياطا وزجرا عن التهاون وان لا يصير المعصية
وسيلة الى التخفيف والتيسير وبعضهم قالوا يجوز وعليه الفتوى كذا في المحيط وجعل الصدر الشهيد رح القول
الاول صحيحا وذكر العلامة النسفي رح في الكافي وما قالوا مرادا الى التهاون لا الى زجر عنه فان من اعتاد تفويت
الصلوات لو افتي بعدم الجواز تفوت اخرى ثم وثم حتى يبلغ الحديثة حد الكثرة **قوله** ولو قضى بعض الفوائت
حتى قل ما بقي عاد الترتيب عند البعض وهو الاظهر لان سقوط الترتيب كان لعلة الكثرة المفضية الى الحرج
فلما قلت الفوائت لم يبق الحرج فعاد الحكم الذي قبله وكان هذا نظير الحضانة فانها اذا ثبتت لمحرم الصغير
من النساء يسقط ذلك الحق بالتزوج ثم اذا ارتفعت الزوجية يعود الحق الذي كان سقط بالتزوج لزوال
المانع فكذا هنا واليه مال الفقيه ابو جعفر رح وعند البعض لا يعود الترتيب واليه مال الشيخ ابو حفص الكبير رح
فقال الترتيب قد سقط والساقط لا يحتمل العود كما هنا وكذا ذكره شمس الائمة وفخر الاسلام رح فان قيل
الترتيب اذا سقط بالنسيان وضيق الوقت يعود عند التذكر وسعة الوقت قلنا قال شمس الائمة
الحلواني رح في الجامع الصغير والاصح عندي ان الترتيب اذا سقط بكثرة الفوائت لا يعود اذا قلت لانه
سقط مراعاة الترتيب في هذه الصلوات والساقط يكون متلاشيا فلا يتصور عوده فاما بسبب النسيان و
ضيق الوقت ما سقط مراعاة الترتيب لكنه تعذر للعجز اما عجز الناسي فظ واما العجز عند ضيق الوقت فلئلا يلزم
ابطال الحكم الثابت بالكتاب والخبر المتواتر بخبر الواحد فلما فرغ الوقت انعدمت تلك الضرورة فوجد امكان الجمع
بين العمل بموجب خبر الواحد وموجب الكتاب على ما مر **قوله** الا العشاء الاخيرة لانه لا فائتة عليه في ظنه حال
ادائها وهذا الظن في موضع الاجتهاد فعند الشافعي رح هي جائزة لما انه لا يرى وجوب الترتيب هذا اذا كان الرجل
جاهلا فان كان عالما لم تجز العشاء الاخيرة ايضا لانها صلاها وعنده ان عليه اربع صلوات واما فساد ما وراء العشاء
الاخيرة فلانه كلما صلى فائتة عادت الفوائت اربعا فتفسد الوقتية ضرورة فاستدل بهذه الرواية
على ان الفوائت اذا كثرت وسقط الترتيب ثم عادت الى القلة يعود الترتيب وهذا مشكل لان
الكثرة المسقطة لم تثبت الا ان يأول بانه اخر الوقتية الى اخر الوقت ثم ادى الفائتة بعد خروج الوقت لانه لو
ادى الفائتة في الوقت لا يصح القول بانه يعود الترتيب لانه انما يسقط الترتيب بخروج وقت السادسة ولكن
لا بد ان يكون شروع الوقتية في وقت السادسة اذ لو كان عند الضيق لكانت الوقتية صحيحة ولا يمكن ان تحمل على ما روي
عن محمد رح انه اعتبر دخول وقت السادسة لان الوقتيات فاسدة وعلى تلك الرواية يكون صحيحا وان غربت الشمس
وقد ادى بعض صلوة العصر الوقتية وعليه صلوة او صلوتان قبلها وهو ذاكر لها قال شمس الائمة السرخسي رح في نوادر صلوة
المبسوط انه يتمها وطعن عيسى رح في هذا وقال الصحيح انه يقطعها بعد غروب الشمس ثم يبدأ بالظهر ثم بالعصر لان ما بعد

غروب الشمس الوقت قابل للظهر والمعنى المسقط لمراعاة الترتيب ضيق الوقت وقد انعدم بغروب الشمس
لان الوقت قد اتسع وهو نظير ما لو افتتح العصر في اول الوقت وهو ناس للظهر ثم تذكر وهناك يلزمه مراعاة
الترتيب فكذلك في هذا الموضع وهذا لانه ما يعترض في خلال الصلوة يجعل كالموجود عند افتتاحها كالمتيمم اذا وجد الماء
والعاري اذا وجد الثوب ثم قال رح ما ذكره عيسى فهو القياس لكن محمد رح استحسن فقال لو قطع صلوته بعد غروب
الشمس كان مؤديا جميع العصر في غير وقتها ولو اتمها كان مؤديا بعض العصر في وقتها وكما يسقط مراعاة الترتيب لحاجة
الى اداء جميع العصر في وقتها يسقط مراعاة الترتيب لحاجة الى اداء بعض العصر في وقتها يوضحه انه في الابتداء كان
مأمورا بالشروع في العصر وان كان يعلم يقينا ان الشمس تغرب قبل فراغه منها ولو كان هذا المعنى مانعا
من اتمام العصر لكان تيقنه به عند الشروع مانعا من افتتاح العصر واحد لا يقول انه لا يفتتح العصر عند ضيق
الوقت وان كان الحال هكذا يوضحه انه عند ضيق الوقت قد سقط عنه مراعاة الترتيب في هذه الصلوة وبعد ما
سقط الترتيب في صلوة لا يعود في تلك الصلوة بخلاف حالة النسيان فهناك الترتيب غير ساقط عنه ولكنه تعذر
بالجهل فان زال العذر قبل الفراغ من الصلوة بقي عليه مراعاة الترتيب كما كانت لانه لما زال العذر في خلال
الصلوة صار كان لم يكن **قوله** ومن صلى العصر وهو ذاكر انه لم يصل الظهر فهي فاسدة الا اذا كان في اخر
الوقت والعبرة لاصل الوقت عندهما وعند محمد رح للوقت المستحب لو شرع في العصر وهو ناس للظهر ثم تذكر الظهر
في وقت لو شرع اشتغل بتتبع العصر في وقت مكروه يقطع العصر عندهما ويصلي الظهر ثم يصلي العصر وعنده يمضي في
العصر ثم يصلي الظهر بعد غروب الشمس واذا فسدت الفرضية لا يبطل اصل الصلوة عند ابي حنيفة وابي يوسف رح
وعند محمد رح تبطل **قوله** ثم العصر تفسد فسادا موقوفا الى قوله وهذا عند ابي حنيفة رح وعندهما يفسد فسادا باتا
ذكر في شرح الطحاوي صورة المسئلة فقال رجل ترك صلوة الفجر وصلى بعدها الظهر والعصر والمغرب والعشاء والفجر
في اليوم الثاني والظهر مع التذكر جاز ظهر اليوم الثاني اجماعا وما صلى قبله فيه اختلاف وفي المبسوط هذا هي المسئلة
التي يقال واحدة تصحح الخمس وواحدة تفسد الخمس فالواحدة المصححة هي السادسة قبل قضاء المتروكة والواحدة المفسدة
هي المتروكة تقضى قبل السادسة والاصل فيه ان العلة انما يؤثر في غيرها لا في نفسها لانها صفة تحل بالمحل فيتغير بها حال
المحل ويتجه ان يكون العلة محلا ثم سقوط الترتيب حكم والكثرة علة فانما يثبت الحكم اذا ثبتت العلة في حق ما بعدها
لا في حق نفسها لئلا يؤدي الى تقدم الحكم على السبب كما اذا رأى عبده يبيع ويشتري فسكت يثبت الاذن
فيما يتجر بعده لا في ذلك البيع الذي رآه وكذلك كون الكلب معلما بترك الاكل ثلث مرات يثبت الحل فيما بعد
الثلث لا فيها الا انه يقول ان المعلول يقارن العلة والكثرة صفة لهذه الجملة وحكمها سقوط الترتيب فاذا ثبتت
صفة الكثرة بوجود الاوقات استندت الصفة الى اولها فاستند حكمها فيثبت الجواز للكل وعلى هذا سائر
المستندات مثل مرض الموت والسفر فان العلة المبيحة للفطر مسيرة ثلاثة ايام ثم اذا خرج من الكوفة الى المداين
فقصر وافطر ولم يجعل ذلك تقديما للحكم على السبب كذا هنا وفي المحيط قال مشايخنا انما لا يجب اعادة الفوائت

عند ابي حنيفة رح اذا كان عند المصلي ان الترتيب ليس بواجب فان صلوته جائزة واما اذا كان عنده فساد الصلوة بسبب الترتيب فعليه اعادة الكل كما قال ابو يوسف ومحمد رح لان العبد مكلف بما عنده ولا يبعد ان يتوقف حكم الصلوة المؤداة على ما يظهر في ثاني الحال كمصلي الظهر يوم الجمعة ان ادرك الجمعة ظهر ان المؤدى تطوع والا كان فرضا وكمعتادة انقطع دمها فيما دون عادتها فصلت صلوات فان عادت الدم تبين ان صلواتها لم تصح وان لم يعد تبين انها كانت صحيحة **قوله** وعلى هذا اي على ان الوتر واجب عنده وفيه اداء في وقته بطهارة اذ وقته وقت العشاء الا بعده وقد سقط الترتيب بعذر النسيان فلا يلزم الاعادة وعندهما يعيد الوتر ايضا لانه سنة فكانت تبعا للفرض فلما وجبت اعادة الفرض وجبت اعادة تابعه

## باب سجود السهو

**قوله** يسجد للزيادة والنقصان بعد السلام نفي لقول مالك رح فانه يقول ان كان سهوه عن نقصان سجد قبل السلام لانه جبر للنقصان وان كان عن زيادة سجد بعد السلام لانه ترغيم للشيطان وفيه حكاية روي ان ابا يوسف رح كان مع هارون الرشيد رح فجاء مالك رح فقال له ابو يوسف ما قول مالك في هذه المسئلة فاجاب على وفق مذهبه فقال له ابو يوسف ما قول مالك لو وقع السهو في الزيادة والنقصان جميعا فسكت مالك فقال ابو يوسف الشيخ تارة يخطي وتارة لا يصيب فقال مالك على هذا درك ما شاء يحفظ ان ابا يوسف قال له الشيخ تارة يخطي وتارة يصيب كذا في مبسوط شيخ الاسلام رح **قوله** ثم يتشهد ويسلم بسجود السهو يرفع التشهد والسلام ولكن لا يرفع القعدة لان الاقوى لا يرتفع بالادنى بخلاف الصلبية فانها اقوى من القعدة فيرفعها وبخلاف سجدة التلاوة فانها اثر القراءة المفروضة فالتحقت بها وفي المحيط ان ارتفاض القعدة الاخيرة بالسجدة الصلبية وسجدة التلاوة انما كان لانه عاد الى شيء محله قبل القعدة فيصير رافضا للقعدة لهذا المعنى بخلاف سجود السهو فانه يؤتى به بعد القعدة وفي ارتفاض القعدة بالعود الى سجدة التلاوة روايتان في رواية لا ترتفض وهو اختيار شمس الائمة السرخسي رح **قوله** فتعارضت روايتا فعله وبقي التمسك بقوله لا يقال ان في المعارضة بين الحجتين انما يصار الى ما بعدهما من الحجة لا الى ما فوقهما والقول فوق الفعل لان القول موجب والفعل لا يكيف فيصار الى القول عند المعارضة بين الفعلين لانا نقول اذا وقعت المعارضة بين الحجتين انما يصار الى ما بعدهما عند انعدام الحجة فيما فوقهما وان كانت الحجة فوقهما فلا يحتاج الى المعارضة وهنا كذلك وان انكر الخصم ثبوته فنقل العدول ولا يقال ايضا هذا ترجيح بكثرة العلة لانه انما يلزم ان لو قلنا بترجيح القول بالفعل ولا نقول به بل نقول لما تعارضت روايتا فعله رجعنا الى ما هو الحجة في الباب وهو حديث القول ولا يقال بان الاصل في الدلائل اعمالها لا اهمالها فلم لم يعمل بحديث الفعلين لانا نقول وفيما قلنا اعمال للاصل ايضا وهو ان الاصل في التعارض التوقف لما ان التوقف موجب التعارض كما ان العمل موجب الدليل عند عدم التعارض **قوله** حتى لو سها عن السلام يجزيه صورته اذا شك في صلوته عند السلام فلم يدر اثلاثا صلى ام اربعا فشغله تفكره حتى اخر السلام ثم ذكر انه صلى اربعا لزمه سجود السهو فلو كان لم يسجد لسهو قبله وجب هذا ثم سجد بعده ولو سجد ثم وجد هذا فانه يسجد لتكرر سجود السهو وهو خلاف المشروع ولو لم يسجد بقي نقص لازم غير مجبور فيؤخر عن السلام كيلا يبقى نقص غير مجبور **قوله** وهذا الخلاف في الاولوية

الى الخلاف المذكور بيننا وبين الشافعي رح في الاولوية فان الاولى ان يأتي عندنا بعد السلام ولو اتى بسجود السهو قبل السلام جاز عندنا ايضا وذكر في الاسرار قال علماؤنا رح الاحسن ان يسجدهما بعد السلام وذكر في المحيط ولو سجد قبل السلام اجزأه عندنا قال القدوري رح هذا رواية الاصول قال وروي عنهم انه لا يجزيه لانه اداه قبل وقته ووجه رواية الاصول ان فعله حصل في فصل مجتهد فيه فلا يحكم بفساده لانا لو امرناه بالاعادة يتكرر السجود وهذا شيء لم يقل به احد من العلماء فلان يكون فعله على وجه قال به بعض العلماء اولى من ان يكون على وجه لم يقل به احد من العلماء **قوله** ويأتي بتسليمتين هو الصحيح احترازا عما اختاره فخر الاسلام وشيخ الاسلام رح وصاحب الايضاح فانهم اختاروا ان يسلم تسليمة واحدة ثم اختار فخر الاسلام ان تكون تلك التسليمة الواحدة تلقاء وجهه ولا ينحرف عن القبلة لان ذلك لمعنى التحية دون التحليل وقال شيخ الاسلام رح ولو سلم تسليمتين لا يأتي بسجود السهو بعد ذلك ولكن شمس الائمة السرخسي وصدر الاسلام ابا اليسر وظهير الدين المرغيناني رح اختاروا ما اختاره صاحب الهداية بالتسليمتين ونسب صدر الاسلام قائل التسليمة الواحدة الى البدعة فقال اخوه فخر الاسلام وانما اخترناه باشارة محمد رح في كتاب الصلوة فتعقبتها عن عهدة البدعة وانما العهدة على من قصر في طلبه **قوله** ويأتي بالصلوة الى ان قال هو الصحيح وفي المحيط واختلفوا في الصلوة على النبي عليه السلام وفي الدعوات انها في قعدة الصلوة ام في قعدة السهو ذكر الكرخي انها في قعدة سجدتي السهو لانها هي القعدة الاخيرة والخروج من الصلوة بهذه القعدة والطحاوي قال كل قعدة في اخرها سلام ففيها صلوة على النبي عليه السلام فعلى هذا القول يصلي على النبي عليه السلام في القعدتين جميعا ومنهم من قال في المسئلة اختلاف عند ابي حنيفة وابي يوسف رح يصلي في القعدة الاولى وعند محمد رح في القعدة الاخيرة بناء على اصل وهو ان سلام من عليه سجود السهو يخرجه من الصلوة عندهما فاذا كان كذلك كانت القعدة الاولى هي قعدة الختم وعند محمد رح على خلافه واختار فخر الاسلام ايضا ما اختاره صاحب الهداية بانها بعد سجدتي السهو **قوله** وهذا يدل اي قوله ويلزمه السهو **قوله** هو الصحيح احترازا عن قول القدوري فانه يقول انه سنة عند عامة اصحابنا رح كذا في التحفة وذكر في المحيط كان ابو الحسن الكرخي رح يقول هو واجب استدلالا بما قال محمد رح اذا سها الامام وجب على المؤتم ان يسجد وقال غيره من اصحابنا انه سنة استدلالا بما قال محمد رح ان العود الى سجود السهو لا يرفع التشهد ولو كان واجبا لكان رافعا للتشهد كسجدة التلاوة **قوله** ويلزمه اذا ترك فعلا مسنونا وفي المحيط وترك السنة المضافة الى جميع الصلوة نحو ان يترك التشهد في القعدة الاولى يوجب سجود السهو تكلم المشايخ فيما يوجب سجود السهو فقيل يجب لستة اشياء بتقديم ركن كتقديم الركوع على القراءة او السجود وبتأخير ركن كتأخير السجدة الصلبية وفي تأخير سجدة التلاوة روايتان او تأخير القيام الى الثالثة بتكرار التشهد وبتكرار ركن كركوعين او ثلاث سجدات وبتغيير الواجب كالجهر فيما يخافت او عكسه وبترك واجب كالقعدة الاولى وبترك سنة مضافة الى جميع الصلوة كالتشهد في القعدة الاولى وذكر صدر الاسلام رح ان سبب الوجوب واحد وهو ترك الواجب قال صاحب المحيط وهذا اجمع ما قيل فيه لان جميع ما ذكر من مراعاة الترتيب والافعال والاذكار واجب

وكذا التشهد في القعدة الاولى عندنا وعليه المحققون وكذلك يجب السهو عندنا في تكبيرة الافتتاح بان شك في
حال القيام او بعدها انه هل كبر للافتتاح ام لا وطال تفكره فيه ثم علم انه قد كبر فيبني او ظن انه لم يكبر فكبر وبنى عليه
فعليه سجدتا السهو فيهما كذا في المحيط **قوله** او ترك فاتحة الكتاب اراد في الاوليين وان تركها في الاخريين
من الفرض لا يجب الا في رواية الحسن عن ابي حنيفة رح **قوله** ثم ذكر التشهد يحتمل القعدة الاولى الى قوله هو
الصحيح اي يحتمل القعدة الاولى والثانية مجازا والقراءة فيهما اي يحتملها حقيقة ولا يلزم منه من هذا الكلام الجمع
بين الحقيقة والمجاز فيستحيل لان المستحيل اجتماعهما مرادين بلفظ واحد وهو لم يتعرض للارادة بل قال يحتمل هذا وذاك
ولا فساد فيه انما نقول القراءة يحتمل الحقيقة والظرف مع استحالة اجتماعهما مرادين **قوله** وكل ذلك واجب يعني
القعدة الاخيرة لا مرانها فريضة اذ التخصيص شايع فذكره سابقا انها فرض دليل على انها غير مرادة ههنا كقوله تعالى
واوتيت من كل شيء مع تيقننا انها لم توت كثيرا من الاشياء وما قالوا انما قال ذلك لان عند البعض ليست
بفرضه بل هي واجبة لا يصح لانه قول غير منصور وقيل انما يحمل على تاخير القعدة الثانية وفيه من الفساد ما فيه
لانه ان اريد بالواجب الفرض لم يرد به الواجب الحقيقي وهو ما ثبت بدليل فيه شبهة وقد اريدت الحقيقة ههنا في
غير القعدة الثانية فلم يرد المجاز ولانه اريد حقيقة الترك بقوله او ترك في غيرها فلم يرد التاخير فيها ليلا يلزم
جمعا بين الحقيقة والمجاز قلت يحتمل انه اراد ان الاتيان بكل واحد منها في محله واجب وترك كل واحد في موضع
يجب الاتيان به فيه يتحقق ترك الواجب وهو الاتيان به في محله غير ان غير القعدة الثانية اذا لم يوت بها في
محلها لا يوتى بها بعده ويجب سجود السهو والقعدة الثانية لا يتحقق تركها اصلا الا بعمل يفسد الصلوة لكن يتحقق ترك
الاتيان بها في موضع يجب الاتيان بها فيجب سجود السهو بترك الاتيان بها في محلها وذلك واجب وليس بفرض
اذ لو كان الاتيان بها في موضعها فرضا لفسدت الصلوة بتاخيرها ولا تفسد بل يجب سجود السهو فثبت انه اراد
بقوله وكل ذلك واجب معنى يعم الجميع وهذا من قبيل عموم المجاز ولهذا قال وفيها سجدة ولم يقل في تركها سجدة
وقوله هو الصحيح احتراز عن جواب القياس في التشهد بانه سنة لا واجب ولكن جواب الاستحسان هو واجب
**قوله** ولو جهر الامام فيما يخافت او خافت فيما يجهر يلزمه سجود السهو وهذا مذهبنا وقال الشافعي رح لا يلزمه
واحتج في ذلك بما روى ابو قتادة رض ان النبي عم كان يسمعنا الآية والآيتين في الظهر والعصر وذلك لان
الجهر والمخافتة هيئة من هيئات القراءة لا من اصل القراءة فيكون سنة كهيئات الفعل نحو اخذ الركب وهيئة القعدة
واحتج علماؤنا رح بما روى ثوبان رض عن النبي عم انه قال لكل سهو سجدتان بعد السلام ولم يفصل فهو على الكل
الا ما قام الدليل والمعنى فيه ان المتروك واجب لان الجهر على الامام فيما يجهر بالقراءة واجب ليسمع القوم قراءته
لان قراءة الامام اقيمت مقام قراءة المقتدي لوجود المقصود وهو الاستماع ولما قام مقام القراءة وجب
ان يكون فرضا فلا يتقاعد عن ان يكون واجبا وكذلك المخافتة واجبة على الامام لان المخافتة في الاصل شرعت
لصيانة القرآن عن مغالطة الكفار الا يرى ان النبي عم امر بالمخافتة حين كان الكفار يغلطونه ولهذا

بدل الاولى

شرع في صلوة النهار دون الليل لانهم كانوا ياتون في صلوة الليل فدل انها شرعت لصيانة القرآن وصيانة القرآن
عن مثل هذا واجبة واما اخذ الركب وغيره كتكبيرات الخفض والرفع وتسبيحات الركوع والسجود فليس فيه ما يدل
على الوجوب مع انه قال عمر رض سنت لكم الركب فخذوا بالركب فيقيس عليه بقية سائر الافعال بخلاف الجهر والمخافتة
واما الحديث فمحمول انه عم فعل ذلك عمدا ليبين ان القراءة مشروعة في الظهر والعصر وعندنا لا يجب السهو من تعمد
ذلك ثم سوى بين الجهر والمخافتة في رواية كتاب الصلوة وفصل الجواب في نوادر الصلوة فقال ان جهر فيما يخافت
لزمه سجدتا السهو قل ذلك او كثر وان خافت فيما يجهر فان كان في اكثر الفاتحة او في ثلث آيات من غير الفاتحة
او آية قصيرة على مذهب ابي حنيفة رح يلزم سجدتا السهو والا فلا فقد فرق بين الجهر والمخافتة ووجه الفرق بينهما هو
ان حكم الجهر فيما يخافت اغلظ من المخافتة فيما يجهر لان الصلوة التي يجهر فيها لها حظ من المخافتة فانه يخافت بالقراءة
في الاخريين وكذلك المنفرد يخير في الصلوة التي يجهر فيها بخلاف الصلوة التي يخافت فيها في ذينك الحكمين ثم
اعتبر من الفاتحة اكثرها لانها وان كانت قرآنا حقيقة ولكن يقوم مقام الدعاء في الاخريين ولو كانت دعاء على
الحقيقة لما وجبت السجدة بتغير صفتها كلها فوفرنا على الشبهين حظهما كذا ذكره شيخ الاسلام رح **قوله** والاصح
قدر ما يجوز به الصلوة في الفصلين احترز به عن رواية نوادر الصلوة وما ذكره قاضي خان رح في الجامع بعد ذكره يجب
سجود السهو وكذا لو جهر وهو امام فيما يسر فيه قل ذلك او كثر في الروايات الظاهرة او خافت فيما يجهر قل ذلك او كثر
فيما يجهر وذكر الشيخ الامام شمس الائمة الحلواني رح ظاهر الجواب ان الجهر والمخافتة سواء وفي كل ذلك سهو وان كانت كلمة
**قوله** لان الجهر والمخافتة من خصائص الجماعة اي وجوبهما هذا الذي ذكره جواب ظاهر الرواية واما جواب رواية
النوادر فانه يجب عليه سجود السهو كذا ذكره الناطفي في واقعاته رواية ابي مالك عن ابي يوسف عن ابي حنيفة رح
في المنفرد اذا جهر فيما يخافت ان عليه سجدة السهو لما ذكرنا واما وجه ظاهر الرواية انه اذا خافت فيما يجهر فظاهر لانه مخير
بين الجهر والمخافتة والتخيير ينافي الوجوب وكذلك اذا جهر فيما يخافت فلم يترك واجبا عليه لان المخافتة انما وجبت
لنفي المغالطة وانما يحتاج الى هذا في صلوة تؤدى على سبيل الشهرة والمنفرد يؤديها على سبيل الخفية فلم تكن المخافتة
واجبة عليه **قوله** وسهو الامام يوجب على المؤتم السجود لتقرر السبب الموجب في حق الاصل وهو وجوب سجود
السهو في حق الامام والمتابعة على القوم لازمة حتى ان الامام اذا تشهد وقام من القعدة الاولى الى الثالثة فنسي
بعض من خلفه التشهد حتى قاموا جميعا فعلى من لم يتشهد ان يعود ويتشهد ثم يتبع امامه وان خاف ان يفوته الركعة
لانه تبع لامامه فيلزم ان يتشهد بطريق المتابعة بخلاف ما اذا ادرك الامام في السجود فلم يسجد معه السجدتين فانه يقضي السجدة
الثانية ما لم يخف فوت ركعة اولى فاذا خاف ذلك تركها لان هناك هو يقضي تلك الركعة بسجدتيها فعليه
ان يشتغل بادراك الركعة الاولى اذا خاف فوتها وههنا لا يقضي هذا التشهد بعد هذا فعليه ان ياتي به ثم يتبع امامه
بمنزلة الذي نام خلف الامام ثم انتبه كذا ذكر في نوادر الصلوة **قوله** فان لم يسجد الامام لم يسجد المؤتم لانه يصير مخالفا
فان قلت يشكل على هذا المسائل التسع التي ذكرت في الخلاصة والخزانة انها اذا لم يفعلها الامام يفعلها القوم

احدها اذا لم يرفع الامام يديه عند تكبيرة الافتتاح يرفع القوم واذا لم يثن الامام فالمقتدي يثني وكذلك ترك الامام
تكبير الركوع وتسبيحه وتسميعه وتكبير الانحطاط وقراءة التشهد والتسليم والتاسع تكبيرات التشريق قلت الحكم
لا يثبت في ضمن شيء باشره الامام بل يثبت ابتداء على كل واحد من الامام والمقتدي ولا يجري فيها النيابة فلما لم يفعلها
الامام يفعلها المقتدي واما وجوب سجود السهو انما يثبت في ضمن فعل باشره الامام فلما لم يات المباشر به لا يجب على غيره
لان السبب ثبت في حق الامام ولو وجب على غيره انما يجب بسبب المتابعة والمتابعة انما يكون ان لو كان
موافقا للامام وفي الاتيان بها عند عدم اتيان الامام بها مخالفة فلا يجب **قوله** لان ما يقرب من الشيء يأخذ
حكمه كفناء المصر له حكم المصر في حق صلوة العيد والجمعة وحريم البئر له حكم البئر وما قرب من العامر له حكم العامر
في المنع عن الاحياء كذا في المحيط وعليه قوله عليه السلام لقنوا موتاكم **قوله** ولو كان الى القيام اقرب لم يعد ولعل ذلك
بالنصف الاسفل من الانسان ان كان النصف الادنى اسفل مستويا كان الى القيام اقرب والا لا هذا الذي
ذكر رواية عن ابي يوسف رحمه الله واستحسن مشايخنا رواية وفي الرواية ان لم يستو قائما يعود وان استوى قائما
لا لانه اذا استوى قائما اشتغل بفرض القيام فلا يترك الفرض للواجب بخلاف ما لم يستو قائما واصل هذا ما ذكره
المبسوط والمحيط انه روي عن النبي عليه السلام انه قام عن الثانية الى الثالثة قبل ان يقعد فسبحوا له فعاد وروي انه لم يعد ولكن
سبح لهم فقاموا ووجه التوفيق بين الحديثين ان ما روي انه عاد كان لم يستتم وان ما روي انه لم يعد كان بعد
ما استتم قائما **قوله** لان ما دون الركعة محل الرفض لانه ليس له حكم الصلوة ولهذا لا يحنث في يمينه لا يصلي
**قوله** وسجد للسهو لانه اخر واجبا اراد به الواجب القطعي وهو الفرض **قوله** وان قيد الخامسة بالسجدة بطل
فرضه عندنا خلافا للشافعي رحمه الله فان عنده يعود الى القعدة ويتشهد ويسلم ويسجد سجدتي السهو فجوزه صلوته هذا اذا قام
الى الخامسة ساهيا فان قام اليها عامدا ولم يكن قعد قدر التشهد فعلى قول علمائنا ما لم يقيد الخامسة بالسجدة لا تفسد صلوته
كما لو قام اليها ساهيا وقال الشافعي رحمه الله كما قام الى الخامسة عامدا تفسد صلوته فالكلام هنا وبينه في هذه المسئلة في موضعين
احدهما ان الزيادة اذا كانت ركعة واحدة وقد حصلت ساهيا هل تقبل الرفض ام لا عندنا لا تقبل كما لو كانت
الزيادة ركعتين وعنده تقبل الرفض كما دون الركعة والثاني ان الزيادة اذا كانت دون الركعة وقد حصلت عمدا
هل تفسد الفرض ام لا عندنا لا تفسد وعنده تفسد واحتج بما روي عن النبي عليه السلام انه صلى الظهر خمسا ولم ينقل انه
قعد في الرابعة ولانه اعاد صلوته ولانه زاد في صلوته ما ليس بصلوة ساهيا فلا تفسد صلوته كما لو اتى بما دون الركعة
ولا يلزم ما اذا قام عامدا لان الفرق ثابت بين فعل يوجد ساهيا وبين فعل يوجد عامدا كما في السلام وفي الكافي
للعلامة النسفي رحمه الله في قوله وان قيد الخامسة بسجدة بطل فرضه وقال الشافعي رحمه الله ان كان عامدا بطلت صلوته وان كان
ساهيا لا بناء على ان هذه الركعة عنده عبث اذ الترتيب في افعال الصلوة عنده فرض واصابة لفظ السلام فرض
ايضا والنفل شرع بعد الفراغ من الفرض فاذا قدمه بطل فصار وجودها عبثا منافيا للصلوة ومذهبه في المنافي ان
يجعل عفوا بالسهو وعندنا صلوة فاكد شروعه في النفل قبل كمال الفرض اذ القعدة الاخيرة فرض وقد تركه

لفساده من الفرض والنفل كمن تحرم للفرض ثم كبر ينوي التطوع بطل الفرض **قوله** وتحولت صلوته نفلا عند ابي حنيفة
وابي يوسف رحمه الله خلافا لمحمد رحمه الله على ما مر الآن في باب قضاء الفوائت ولان صلوته لو لم تفسد اصلا منها يصير تطوعا
وترك القعدة على راس الركعتين في التطوع مفسد للصلوة عنده واذا بطل صلوته لا يضيف الى الخامسة ركعة اخرى
وعندهما ترك القعدة على راس الركعتين في التطوع لا تفسد الصلوة فبقيت التحريمة فيضيف اليها ركعة اخرى عندهما
حتى يصير متنفلا بست ركعات لان النفل شرع شفعا لا وترا كذا في المحيط وعند محمد رحمه الله برفعه الجبهة وهو المختار للفتوى
**قوله** وثمرة الخلاف فيما اذا سبقه الحدث في السجود بني عند محمد خلافا لابي يوسف رحمه الله وقيل ان ابا يوسف رحمه الله
سئل عنها فقال بطلت ولا يعود اليها فاخبر بجواب محمد رحمه الله فقال زه صلوة فسدت يصلحها الحدث وزه كلمة استعجاب
عند اهل العراق واما قالها ابو يوسف رحمه الله تهكما وقيل الصواب زه بالضم والزاء ليست لخالصة **قوله**
ولو قعد في الرابعة قدر التشهد ثم قام اي ساهيا **قوله** ضم اليها ركعة اخرى يا ذكر في الاصل ما يدل على الوجوب حيث
قال فعليه ان يضيف وكلمة على للايجاب **قوله** لنهيه عليه السلام عن البتيراء فان قيل النهي يورث الشر وعية قلنا
ثبت نسخه ولهذا قال ابن مسعود رضي الله عنه ما اوترت ركعة قط **قوله** ويسجد للسهو استحسانا والقياس ان لا يلزمه
سجود السهو لان هذا سهو وقع في الفرض وقد انتقل منه الى النفل ومن سها في صلوة لا يجب عليه ان يسجد في صلوة
اخرى وجه الاستحسان انه انتقل من الفرض الى النفل الا ان النفل بناء على التحريمة الاولى فيجعل في حق وجوب سجود السهو
كانهما صلوة واحدة وهذا لمن صلى ست ركعات تطوعا بتسليمة واحدة وقد سها في الشفع الاول يسجد للسهو في آخر
الصلوة وان كان كل شفع من التطوع كصلوة على حدة لكن كلها في حق التحريمة صلوة واحدة قالوا وهذا القياس
والاستحسان بناء على مسئلة اخرى وهي ان المسبوق اذا اشتغل بقضاء ما فاته ولم يتابع الامام في سجود السهو هل
يسجد في آخر الصلوة القياس ان لا يسجد لان السهو وقع في صلوة الامام وهو انتقل الى صلوة اخرى وفي الاستحسان
يجب لان صلوته بناء على صلوة الامام فيجعل كانها صلوة واحدة في حق وجوب سجود السهو كذا في هذا قيل هذا
القياس والاستحسان على قول محمد رحمه الله لان عنده سجود السهو في هذه الصلوة لنقصان تمكن في الفرض بترك السلام
واما عند ابي يوسف رحمه الله لنقصان تمكن في النفل وكان واجبا قياسا واستحسانا كذا في المحيط **قوله** هو الصحيح احتراز عن
قول بعضهم حيث قالوا ينوب عن سنة الظهر **قوله** لتمكن النقصان في الفرض اي عند محمد رحمه الله وقوله وفي النفل بالدخول
لا على وجه المسنون اي عند ابي يوسف رحمه الله وانما قدم قول محمد رحمه الله على قول ابي يوسف رحمه الله لانه هو المختار والمعتمد للفتوى
ذكره فخر الاسلام رحمه الله في الجامع الصغير **قوله** ثم اراد ان يصلي اي اراد البعض اي بين **قوله** ومع هذا
لو ادى صح اي المتطوع لو بنى وادى صح كذا ذكره الامام المرغيناني وذكر شيخ الاسلام رحمه الله وان بنى على ذلك ينبغي
ان يعيد سجدتي السهو لانه لما بنى حصلت السجدتان في وسط الصلوة فلا يعتد بهما فكان عليه الاعادة لكن هذا
مخالف لما ذكره شمس الائمة السرخسي رحمه الله في المبسوط الفرق بين المتطوع يريد البناء بعد السجدة وبين المسافر ينوي
الاقامة بعدها فقال وحقيقة الفرق ان السلام محلل ثم بالعود الى سجود السهو يعود حرمة الصلوة للضرورة وهذه الضرورة

فما يرجع الى الكمال تلك الصلوة لانه فى صلوة اخرى وبنية الاقامة عليها فى وجوب الكمال تلك الصلوة فظهر عود الحرمة فى حقها فاما كل شفع من التطوع فصلوة على حدة ولم يعد الحرمة فى حق صلوة اخرى فلهذا لا يمكنه ان يبنى عليه ركعتين **قوله** لان بهذا التعليل يشير الى انه لو بنى عليها ركعتين لا يصح وذكر فى الكتاب انه لو بنى صح فيحقق المخالفة بين السلام غير قاطع وبنية تغير المشروع فلغت وهذا لانه غير محلل عند محمد رحمه الله قصد تحليله فقد قصد تغيير المشروع وعندهما هو محلل على سبيل التوقف فهى قصد ان يجعله محللا على البتات فقد قصد تغيير المشروع فلغت واذا بطلت نيته بقى بجود السلام فيسجد للسهو فان قيل يشكل بما اذا نوى الاشراك بالله تعالى فانه يصير مشركا من ساعته وان كانت تغيير لرأس المشروعات قلنا النية المجردة لا تبطل ما توقف تحققه على النية وعمل الجوارح والصلوة من هذا القبيل بخلاف الايمان فان تحققه لا يفتقر الى عمل الجوارح اذ هو تصديق بالجنان والاقرار باللسان شرط اجراء الاحكام على القول المنصور وهو اختيار الشيخ رئيس اهل السنة ابو منصور الماتريدى رحمه الله ولان شرط الايمان عدمه استمرار الايمان فلما نوى الكفر فات شرطه وبفوات الشرط يفوت المشروط فلهذا كان كافرا فى الفوايد الظهيرية ولكن بقى لى فيه بعض الاشكال وهو ان النية متى لم يوجد مجردة عن العمل لا قرانها بالتسليم الذى هو تحليل لا سيما على قولهما والجواب عنه ان النية المقرونة بالعمل انما يعمل اذا لم يكن ذلك العمل المقرون به النية مستحقا عليه زمان اقتران النية به والسلام زمان اقتران النية به مستحق عليه لانه لما كان عليه ان يسلم حتى يتمكن من ان يسجد للسهو فلا يعمل النية فكانت النية مجردة عن العمل على هذا التقدير **قوله** وذلك اول ما عرض له اختلف المشايخ رحمهم الله فى معنى قوله اول ما عرض له او اول ما سها قال بعضهم معناه ان السهو ليس بعادة له لا انه لم يسه قط فى عمره قط وقال بعضهم معناه اول سهو وقع له فى عمره ولم يكن سها فى صلوة قط من حين بلغ وقال بعضهم اول سهو وقع له فى تلك الصلوة والاول اشبه **قوله** لقوله عليه السلام فليتحر الصواب وهذا الحديث محمول على ما اذا وقع له غير مرة والاول على ما اذا وقع له اول مرة والا تعارضا لمضادة بين الاستيناف والتحرى والحمل على هذا اولى لان الحمل على عكسه يوجب ترك العمل باحدهما اذ لو استقبل فيما اذا وقع غير مرة مع تعذر المضى لانه لو استقبل لوقع ثانيا وثالثا ثم وثم لان يستقبل فيما اذا وقع ذلك اولا مع امكان المضى اولى **قوله** ويجد انه تلغو لانه يعتبر بمسائل هى شك فى صلوته انه هل كبر للافتتاح ام لا هل احدث ام لا هل اصاب ثوبه نجاسة ام لا هل مسح رأسه ام لا ان كان ذلك اول مرة استقبل والا مضى شك فى الوتر انه ثانية او ثالثة يتم تلك الركعة ويقنت فيها لجواز انها الثالثة ويقعد ثم يقوم ويصلى ركعة اخرى ويقنت ايضا هو المختار والمسبوق بركعتين فى الوتر قنت مع الامام فى الركعة الاخيرة ثم قام الى القضاء لا يقنت ثانيا فى الثالثة لان المسبوق مأمور بان يقنت مع الامام فصار ذلك موضعا فلا يقنت مرة اخرى لان تكراره غير مشروع فى موضعه والشاك لم يتيقن بوقوع الاول فى موضعه فيقنت مرة اخرى والله اعلم

## باب صلوة المريض

**قوله** واذا عجز المريض عن القيام صلى قاعدا فى المحيط لم يرد بهذا العجز اصلا بحيث لا يمكنه القيام بان يصير مقعدا بل اذا عجز عنه اصلا او قدر عليه الا انه يضعفه ذلك ضعفا شديدا حتى يزيد علته لذلك او يجد وجعا لذلك او يخاف ابطاء البرء فهذا وما لو عجز عنه اصلا سواء وذكر الامام التمرتاشى رحمه الله اختلف فى حد المرض الذى يبيح الصلوة قاعدا قيل ان يكون بحال لو قام سقط من ضعف او دوران الرأس او نحو ذلك وقيل ان يصير صاحب فراش والاصح ان لا حاجة لان يلحقه بالقيام ضرر واذا كان قادرا على بعض القيام دون تمامه كيف يصنع قال الفقيه ابو جعفر رحمه الله يؤمر بان يقوم مقدار ما يقدر فاذا عجز قعد حتى اذا كان قادرا على ان يكبر قائما ولا يقدر على القيام للقراءة او كان قادرا على القيام لبعض القراءة دون تمامها فانه يؤمر بان يكبر قائما ويقرأ ما يقدر عليه قائما ثم يقعد اذا عجز وبه اخذ شمس الائمة الحلوانى رحمه الله اذا قدر على القيام متكئا قال شمس الائمة الحلوانى رحمه الله الصحيح انه يصلى قائما متكئا ولا يجزيه غير ذلك وكذلك لو قدر على ان يعتمد على عصا او كان له خادم لو اتكأ عليه قدر على القيام فانه يقوم ويتكئ خصوصا على قول ابى يوسف ومحمد رحمهما الله فان عندهما قدرة على الوضوء بغيره كالقدرة بنفسه فكذا هذا ولم يذكر فى الاصل اذا لم يقدر على القعود مستويا وقدر عليه متكئا او مستندا الى حائط او انسان او ما اشبه ذلك قال مشايخنا ينبغى ان يصلى قاعدا مستندا او متكئا ولا يجزيه ان يصلى مضطجعا وهو نظير ما فى القيام كذا فى المحيط **قوله** وان وضع ذلك على جبهته لا يجزيه لانعدامه اى لانعدام الايماء ولا يلزمه فى الايماء تقريب الجبهة الى الارض باقصى ما يمكنه كذا ذكره ابو بكر وذكر شمس الائمة الحلوانى رحمه الله ان المومى اذا خفض رأسه للركوع شيئا ثم للسجود جاز ولو وضع بين يديه وسائد فالصق جبهته عليها ووجد ادنى الانحناء اجزأه عن الايماء والا فلا **قوله** وان لم يستطع القعود استلقى على ظهره اراد بهذا ان يوضع له وسادة تحت رأسه حتى يكون شبه القاعد ليتمكن من الايماء بالركوع والسجود اذ حقيقة الاستلقاء يمنع الاصحاء عن الايماء فكيف بالمرضى كذا ذكره الامام بدر الدين الكردرى رحمه الله ويومى اربعة اشياء القيام والركوع والسجود والقعود وقيل ينبغى للمستلقى ان ينصب ركبتيه ان قدر عليه حتى لا يمد رجليه الى القبلة **قوله** فان لم يستطع فالله احق بقبول العذر اى يجوز التأخير هو الصحيح **قوله** لما روينا من حديث عمران بن الحصين **قوله** وبه يتأدى الصلوة اى بالايماء الذى يدل عليه الاشارة وهذا لان الصلوة ثمة فعل غير الايماء وبالفعل تتأدى الصلوة وما رواه الشافعى رحمه الله محمول على انه كان لا يقدر على ان يستلقى على قفاه اذ كان به باسور والتخصيص بعذر لشخص لا يدل على ثبوته لغيره **قوله** ولا يومى بعينه ولا بقلبه ولا بحاجبيه وقال زفر رحمه الله يومى بعينه وقلبه واذا صح يعيد وذكر فى المختلفات قال زفر رحمه الله يومى بالحاجبين اولا لقربه من الرأس فان عجز فبالعين فان عجز فبقلبه وقال الشافعى رحمه الله بعينه وبقلبه وقال الحسن رحمه الله بحاجبيه وقلبه ويعيد اذا صح وعن ابى يوسف رحمه الله ان المريض اذا عجز عن الايماء بالرأس يومى بعينه ولا يومى بقلبه وسئل محمد رحمه الله عن ذلك فقال لا شك ان الايماء بالرأس يجوز ولا شك ان الايماء بالقلب لا يجوز واشك فى الايماء بالعين هل يجوز **قوله** اشارة الى انه لا تسقط الصلوة الى ان قال وهو الصحيح وقيل الاصح انه عجزه اذا زاد على يوم وليلة لا يلزمه القضاء وان كان دون ذلك يلزمه كما فى الاغماء لان مجرد العقل لا يكفى لتوجه الخطاب فلذا ذكر محمد رحمه الله

الذي قطعت يداه من المرفقين وقدماه من الساقين لا صلاة عليه وهو اختيار شيخ الاسلام وفخر الاسلام وقاضي خان
وغيرهم وفي فتاوى قاضي خان والاول اصح اي عدم وجوب القضاء **قوله** لما روينا من قبل وهو قوله عليه السلام فان لم
يستطع فالله احق بقبول العذر منه **قوله** ويصلي قاعدا يومي ايماء هذا بيان الافضلية فانه لو ادى قائما يجوز
وقال في الايضاح وان عجز عن الركوع والسجود وقدر على القيام صلى قاعدا بايماء فان صلى قائما بايماء اجزاه ولا
يستحب له ذلك وقال زفر والشافعي رح يصلي قائما لان القيام ركن فلا يسقط بالعجز عن اداء ركن اخر **قوله**
فيتخير اي من الايماء قائما ومن الايماء قاعدا على ما ذكرنا **قوله** لانه اشبه بالسجود لان عند الايماء قاعدا يصير
راسه اقرب الى الارض من الايماء قائما وعن هذا قلنا بان المومي يجعل السجود اخفض من الركوع لان ذلك اشبه
بالسجود كذا في المبسوط **قوله** استانف عندهم جميعا الا على قول زفر رح فان عنده يبني لما ان من اصله انه يجوز
اقتداء الراكع بالمومي وعندنا لا يجوز فكذا البناء في حق صلاة نفسه كذا في المحيط فان قيل الايماء خلف
فينبغي ان يجوز الاقتداء كالمتيمم والمتوضي والماسح والغاسل واذا جاز الاقتداء جاز البناء ضرورة قلنا الايماء
بعض الركوع والسجود وبعض الشيء لا يصلح خلفا عنه لكنه سقط عنه ما عجز عنه للضرورة ولزمه ما قدر عليه من عينه فان قيل
لم لا يصلح بعض الشيء خلفا عن كله قلنا لان فيه جعل الشيء خلفا عن نفسه وهذا خلف وهذا لان الاصل عبارة
عن مجموع هو واقل منه فمتى صار خلفا عن المجموع يكون خلفا عن نفسه ضرورة **قوله** وان كان الاتكاء بغير عذر يكره
اي بالاتفاق والفرق لابي حنيفة رح في القعود بلا عذر والاتكاء بلا عذر انه مخير في الابتداء بين ان يفتتح التطوع قائما
وبين ان يفتتحه قاعدا فيبقى هذا الخيار في الانتهاء من غير كراهة واما في حق الاتكاء غير مخير في الابتداء بين ان
يصلي متكئا وبين ان يصلي غير متكئ بل يكره له ذلك لما فيه من سوء الادب واظهار التجبر فكذلك في الانتهاء كذا في المحيط
**قوله** وقيل لا يكره عند ابي حنيفة رح لانه لو قعد عنده يجوز من غير عذر فكذا لا يكره الاتكاء ان عني الجواز بلا كراهة
فالتقريب تام لانه لما لم يكره القعود بلا عذر مع انه منوت للقيام لان لا يكره الاتكاء مع انه غير منوت اولى
وان عني الجواز مع الكراهة فكذلك لان القعود المفوت للقيام جائز فلا يكره الاتكاء اذ لو كره لزم الاستواء بين
ما ينقض القيام اعني القعود وبين ما ينقصه ولا ينقضه اعني الاتكاء والاستواء مع تفاوتهما غير جائز كذا في المحيط
اذ ذكر بعده ان قعد بغير عذر يكره اتفاقا **قوله** وان قعد بغير عذر يكره بالاتفاق فان قيل كيف يوصف هذا
بالكراهة وقد انعدم الجواز عندهما لان الصلاة بسبب القعود ولا يوصف صلاة غير جائزة بالكراهة قلنا المراد من
هذا انه لو صلى ركعة قائما ثم قعد في الثانية ليتوا الاعياء ثم قام واتم الى شيء قائما فان هذه الصلاة جائزة مع صفة
الكراهة كذا قاله مولانا الامام حميد الدين الضرير رح قلت هذا الجواب لا يوافقه **قوله** ويجوز الصلاة
عنده ولا يجوز عندهما وفي الكافي ثم قال وان قعد بلا عذر يكره اتفاقا وهذا مشكل على قولهما لانهما قائلان بعدم الجواز
وهو لا يوصف بالكراهة لكنا نقول قوله لا يجوز يستلزم الكراهة فاستقام وصفه به وهذا اوفق ثم قوله بالاتفاق
مخالف لما ذكره فخر الاسلام رح في مبسوطه حيث قال لو قعد في النفل من غير عذر لا يكره في الصحيح عنده لان الابتداء

على هذا الوجه مشروع من غير كراهة فالبقاء اولى لان حكم الانتهاء اسهل من حكم الابتداء الا يرى ان الحدث
يمنع ابتداء الصلاة ولا يمنع البقاء **قوله** والمربوطة كالشط هو الصحيح احتراز عن قول بعضهم بانه ايضا على الخلاف
ولكن الاصح انه لا يجوز فيه الا قائما في قولهم وهذا اذا كانت مربوطة بالشط وان كانت موثقة بالبحر في لجة البحر
وهي تضطرب قيل يحتمل وجهين والاصح ان كان الريح يحركها تحريكا شديدا فهي كالسائرة وان حركها قليلا فهي
كالواقفة كذا ذكره التمرتاشي رح وذكر المحبوبي فان كانت موثقة على الشط قال بعض مشايخنا هو على الخلاف
وهذا غلط والصحيح انه لا يجوز الصلاة في قولهم جميعا وكذا رواه ابو يوسف رح عن ابي حنيفة رح نصا وعن العلامة
نور الائمة المنصوري رح سفينة موثقة على شط جيحون وهي على ظهر الماء غير مستقرة على الارض والشط طين
لا يمكنه الصلاة فيه الا بالايماء ويصلي في الشط بالايماء لان الصلاة في السفينة لا يجوز له **قوله** والقياس ان
لا قضاء عليه وهو قول الشافعي رح لانه عجز مانع عن فهم الخطاب فينافي الوجوب اذا استوعب وقت صلاة
كالجنون على قول البعض **قوله** فيلحق بالقاصر يريد به القاصر من اليوم **قوله** من حيث الاوقات اي من
حيث مضي الاوقات لان التكرار اي تكرار الصلوات يتحقق به اي بمضي الاوقات فان اغمي عليه قبل الزوال
اي لا ما لم تصر الصلوات ستا لا تسقط عنه القضاء وان كان من حيث الساعات اكثر من يوم وليلة لهذا يجب
ودام الى بعد الزوال من اليوم الثاني الا انه افاق قبل دخول وقت العصر لا قضاء عليه وعند محمد رح يلزمه
القضاء ما لم يمتد الى وقت العصر **قوله** وهو المأثور اي ما قلنا من الاستحسان روي ان عليا رض اغمي عليه اربع
صلوات فقضاهن وعبد الله بن عمر اغمي عليه اكثر من يوم وليلة فلم يقضهن
## باب سجدة التلاوة
سجود التلاوة في القرآن اربعة عشر وعند الشافعي رح كذلك لكن في الحج عنده سجدتان وليس في صورة ص سجود
موضع السجدة في حم السجدة عند الشافعي ان كنتم اياه تعبدون وعندنا عند اخر الاية الثانية عند قوله وهم لا يسأمون
اخر الشافعي رح في ان في سورة الحج سجدتين لحديث عقبة بن عامر رض قال رسول الله عليه السلام في الحج سجدتان وقال
فضلت الحج بسجدتين من لم يسجدهما لم يقرأها ومذهبنا مروي عن ابن عباس رض وابن عمر رض قالا سجدة التلاوة
في الحج هي الاولى والثانية سجدة الصلاة وهو الظاهر حيث قرنها بالركوع فقال اركعوا واسجدوا والسجدة المقرونة
بالركوع سجدة الصلاة وتاويل قوله عليه السلام فضلت الحج بسجدتين احدهما سجدة التلاوة والثانية سجدة الصلاة وكذا استدل
الشافعي رح على ان السجدة في ص سجدة الشكر لما روي عن النبي عليه السلام انه تلا في خطبته سورة ص فتشزن الناس للسجدة
وقال عليه السلام علام تشزنتم انها توبة نبي من انبياء بني اسرائيل ولنا ما روي ان واحدا من الصحابة قال يا رسول الله رايت فيما يرى
النائم كاني اكتب سورة ص فلما انتهيت الى موضع السجدة سجد الدواة والقلم فقال عليه السلام نحن احق من الدواة والقلم
فامر حتى تليت في مجلسه وسجدها مع اصحابه فان قيل في الحديث زيادة وهي انه قال سجدها داود عليه السلام توبة ونحن نسجدها
شكرا قلت هذا لا ينفي كونها سجدة تلاوة فانها عبادة يأتي بها العبد الا وفيها معنى الشكر ومراده من هذا
بيان سبب الوجوب بانه كان توبة داود عليه السلام وانما لم يسجدها في الخطبة ليبين انه يجوز تاخيرها وقد روينا انه سجدها في
خطبة وذلك دليل على الوجوب وعلى انها سجدة تلاوة فقد قطع الخطبة لها **قوله** وهو المأخوذ للاحتياط

فانها ان كانت عند الاية الثانية لم يجز تعجيلها وان كانت عند الاولى جاز تاخيرها الى الاية الثانية فكان فيما قلنا خروج
عن العهدة بيقين **قوله** والسجود واجب في هذه المواضع وقال الشافعي رحمه الله هو سنة لما روي ان رجلا تلا عند النبي عليه السلام
فلم يسجد لها الرجل فلم يسجدها رسول الله عليه السلام وقال كنت اماما لو سجدت لسجدنا وروي ان عمر رضي الله عنه قال في خطبته وقد تلا سجدة
فانزل الناس للسجود على رسلكم فان هذا شيء لم يكتب علينا والجواب عن الحديث الاول انه عليه السلام لم يسجد في فوره
ذلك وهو جائز عندنا لان السامع انما يلزمه السجود على الفور اذا سجد التالي الا يرى انه قال لو سجدت لسجدنا وهذا يدل
على سجدة لو سجد لا محالة والجواب عن قول عمر رضي الله عنه انه لم يكتب علينا التعجيل بها فاراد ان يبين للقوم جواز التاخير
ومما يدل على الوجوب ان الله تعالى وبخ من ترك السجود بقوله فما لهم لا يؤمنون واذا قرئ عليهم القرآن لا يسجدون
والتوبيخ لا يكون الا بترك الواجب ولان آيات السجدة كلها دالة على الوجوب لانها ثلثة اقسام قسم امر صريح كما في
التي في والنجم واقرأ باسم ربك والامر للوجوب ومنها ما فيه ذكر طاعة الانبياء والمرسلين والاولياء وذلك
واجب الاقتداء لقوله تعالى فبهداهم اقتده وقسم ذكر ما فيه استنكاف الكفار ومخالفتهم في ذلك واجبة لكن علقت
بالتلاوة كما علقت اداء الصلوة باوقات مخصوصة واضيفت الى تلك الاوقات فكذلك هنا الى التلاوة فكان
التلاوة سببا لوجوبها ولهذا قال بعضهم التلاوة سبب لوجوب السجدة على السامع دون السماع وقيل السماع في حقه هو
السبب وهو اختيار فخر الاسلام رحمه الله لكن الجواب عنه ان الاصل في السببية هو التلاوة والسماع بناء عليه لانه من
المتولدات وانما تجب السجدة اذا الحقت القراءة من الاصل وهو ان يكون عاقلا غير محجور عليه حتى لو علم ابتداء آية السجدة
وجرى على لسانه لا يجب على السامع وكذا لا يجب بقراءة المجنون **قوله** سواء قصد سماع القرآن او لم يقصد عملا
باطلاق النص ولان السبب لا يعمل عمله قصده او لم يقصد لانه مجعول الحكم وانما ذكره لان في بعض تلك الآثار السجدة على من
جلس لها فيوهم ان السجدة انما تجب على من قاصدها وليس كذلك **قوله** يؤدي الى خلاف موضوع الامامة او التلاوة
وهذا لانه لو سجدها التالي وتابعه الامام انقلب الامام المتبوع تبعا والتبع متبوعا وان لم يتابعه الامام كان مخالفا للامام
وايا ما كان يلزم خلاف موضوع الامامة وان سجدها الامام وتابعه التالي كان خلاف موضوع التلاوة فان التالي امام
السامعين قال عليه السلام للتالي كنت اماما فلو سجدت لسجدنا معك **قوله** وتصرف المحجور لا حكم له هو الممنوع عن التصرف
على وجه نفاذ مثل ذلك التصرف عليه من جهة غيره كالصبي والعبد والمجنون لقيام المولى والولي مقام مولاه وقيل المحجور
هو الممنوع لحق العباد والمنهي هو الممنوع لحق الشرع اذا ثبت هذا نقول المقتدي محجور عن القراءة لانه منع الشرع اياه
عن القراءة ونفذ قراءة الامام عليه الا يرى انه لا تجوز له قراءة ما دون الآية والاية جميعا فان قيل تصرف المحجور له حكم
فالعبد المحجور ان باع او اشترى يتوقف على اجازة مولاه ولو توكل عن الغير في بيع او ربح ولو طلق امراته تطلق ولو اقر
بحد او قصاص نفذ وظهر في حق مولاه قلنا انما توقف لاحتمال الاجازة وانما ظهر اثر الحجر في النفاذ اذ الحجر لاحتمال لحوق
الضرر بمولاه وذا في النفاذ لا في التوقف فلا يظهر الحجر فيه وهو ليس بمحجور عن نفس التصرف وانما الحجر في حق لحوق العهدة
وقد ظهر نفاذه فيه حتى لا تجب عليه وهو ملحق بالاقرار في حق الدم والطلاق وتصرف المحجور لغو فيما حجر عنه لا في غيره **قوله**

قوله م

لان الحجر ثبت في حقهم اي في حق الامام ومن معه لان المقتدي انما حجر عن القراءة لئلا يشوش على الامام القراءة
ولهذا قال عليه السلام ما لي انازع القرآن وكذا قراءته تخل بتدبر سائر المقتدين في قراءة الامام فيكون محجورا في حقهم ايضا
**قوله** لانه صار مدركا لها بادراك الركعة هذا اذا ادركه في اول تلك الركعة اما لو ادركه في الركعة الاولى يسجدها بعد الفراغ
لانه لم يصر مدركا لتلك القراءة ولا لما تعلق بتلك القراءة من السجدة اما اذا ادركه في اول تلك الركعة صار مدركا للركعة كلها
فصار مدركا للقراءة وما يتعلق بالقراءة من السجدة كما لو ادرك الامام في الركوع في الركعة الثالثة من الوتر في رمضان
فانه يكون مدركا للقنوت فان قيل الشان لحال في الاقوال كالقراءة والقنوت منها لا في الافعال والسجدة منها
قلت نعم اذا كان الفعل مقصودا اما اذا كان في ضمن القراءة فلا وهذا لان السجدة انما وجبت بالتلاوة
فكانت ملحقة بها الا ترى ان القعدة الاخيرة ترتفض بالعود الى سجدة التلاوة مع انها دون القعدة اذ هي واجبة
والقعدة فريضة والاقوى لا يرتفض بالادنى لكنها لما كانت سجدة التلاوة المفروضة كانت ملحقة بها وكان حكمها حكمها
فان قيل السجدة لو كانت ملحقة بالتلاوة لثبت حجر الامام عن سجدة المقتدي وحجر المقتدي عن السجدة كما
حجر عن التلاوة قلت المقتدي مامور بالاتباع فيجب الاتباع فيه وانما حجر عن التلاوة لما فيها من الاخلال بواجب
الاستماع والسجود ولا يخل بواجب الاستماع فلم يحجر عنه **قوله** وان دخل معه قبل ان يسجدها سجدها معه ولا يقال ينبغي
ان لا يتابعه لان ما وجب عليه من السجدة ليست بصلوته والسجدة متى لم تكن صلوته لا يجوز اداؤها في الصلوة خصوصا
على رواية النوادر حيث يفسد الصلوة بها على ما ذكرنا لانا نقول تلك السجدة وان لم تكن صلوته لكنها صارت
صلوته بالاقتداء لان للاقتداء تاثيرا في تغيير غير الواجب واجبا وتغيير الواجب غير واجب الا ترى ان القعدة
على راس الركعتين فريضة على المسافر وبالاقتداء بالمقيم لم يبق فريضة وكذلك الرجل اذا احرم للاربع تطوعا يلزمه
ركعتان لا غير وهو اذا اقتدى لمن يصلي الظهر يلزمه الاربع حتى لو افسد يلزمه القضاء الاربع وكذلك الاربع يجبان على المسافر بالاقتداء بالمقيم في الوقت كذا في الفوائد الظهيرية **قوله** ولم يسجدها حتى دخل في صلوة فاعادها
وسجدها اجزأته السجدة عن التلاوتين هذا اذا لم يتبدل مجلس الصلوة عن مجلس التلاوة فاما اذا تبدل فعليه لكل تلاوة
سجدة كما لو لم يدخل في الصلوة ولا يتبدل المجلس بدخوله في الصلوة لان الصلوة لحق القراءة والحق للقراءة
لا يكون مبدلا لمجلس القراءة **قوله** وهاهنا هذه الصلوة وفي الجامع الكبير لقاضي خان رحمه الله ان الصلوتية اقوى لانها
وجبت بتلاوة تعلق بها جواز الصلوة الا يرى انه لو ضحك في سجدة التلاوة في الصلوة تنتقض طهارته ولو ضحك فيها
خارج الصلوة لا ينتقض **قوله** قلت الثانية قوة اتصال المقصود وهو السجدة فكانت اقوى ولا يبعد ان يكون
السابق تبعا للاحق اذا كان اللاحق اقوى كسنة الظهر لان الثانية عند اتصال المقصود صارت كفصل مجتهد اتصل
القضاء به حيث يصير هو مع المجمع عليه في القوة **قوله** والاصل ان مبنى السجدة على التداخل دفعا للحرج ولما روي
ان النبي عليه السلام كان ينزل عليه جبرئيل باية السجدة فيسمع منه ويقرأ على الصحابة وكان يسجد لها سجدة واحدة وروي عن ابي
موسى الاشعري رضي الله عنه انه كان يعلم الناس القرآن في مسجد الكوفة وكان يكرر اية السجدة في مكان واحد وربما كان يحفظ حفظة

او خلوتين وكان يسجد لذلك مرة وكذلك الحكم اذا ذكر النبي عليه السلام في مجلس واحد مرارا فعلى قول الكرخي لا يجب الا ان يصلي عليه الا مرة واحدة وعلى قول الطحاوي يجب عليه الصلوة بكل مرة وان كان التكرار في مجلس واحد لان هذا حق رسول الله عليه السلام كما قال عليه السلام لا تجفوني بعد موتي قيل وكيف نجفوك يا رسول الله قال ان اذكر في موضع ولا يصلى علي وحقوق العباد لا تتداخل وعلى هذا فلو من عطس وحمد الله في مجلس مرارا ينبغي للسامع ان يشمته في كل مرة لانه حق العاطس والاصح انه اذا زاد على الثلاثة لا يشمته كذا في المبسوط والمحيط **قوله** وهو تداخل في السبب دون الحكم التداخل على نوعين تداخل في الحكم وهو في الحدود فانها اذا اجتمعت من جنس واحد تداخلت لان الجنس واحد والمقصود متحد وهو الانزجار فيتمكن فيما زاد على الواحد شبهة فوات المقصود وتداخل في السبب وهو في العبادات والاصل هو التداخل في الحكم لانه امر حكمي بخلاف القياس اذ الاصل ان لكل سبب حكما فيليق بالاحكام لا بالاسباب لشرعها حسا لكن لو قلنا بالتداخل في الحكم في العبادات يبطل التداخل بالنظر الى الاسباب يتعدد وبالنظر الى الحكم متحد فيتعدد احتياطا في العبادات لانها متى دارت بين الثبوت والسقوط تثبت لان مبناها على الكثير لا على التقليل بخلاف العقوبات فان مبناها على الدرء والعفو حتى لو دارت بين الثبوت والسقوط يسقط ولان للمجلس اثرا في جمع سبب الواجب كما في جمع الواجب كما في العقود فانه يثبت الاتحاد به بين كلام العاقدين لا في الحكم وهذا التداخل يتعلق بالمجلس فيعلم بانه تداخل في السبب لا في الحكم وفائدته تظهر فيما لو زنى فحد ثم زنى ثانيا ولو تلا وسجد ثم تلا لا يجب ثانيا **قوله** وامكان التداخل عند اتحاد المجلس شرط التداخل اتحاد الاية والمجلس لان النص والاجماع والحرج انما يوجب في مجلس واحد واية واحدة فبقي ما وراءها على اصل القياس ولان التداخل انما يصح عند جامع يجمع الاسباب ويجعلها كسبب واحد وهو المجلس اذ به يتصل القبول بالايجاب مع الفصل حقيقة ويجمع الاقارير المتفرقة حكما فاذا اختلف المجلس عاد الحكم الى الاصل وهو ان يتكرر الحكم بتكرار السبب الا السجود بالتلاوة ثم انما يختلف المجلس اذا ذهب عن ذلك المجلس بعيدا واما اذا ذهب قريبا فاتحاد المجلس باق والفاصل بين القريب والبعيد ما ذكر في المحيط انه اذا مشى خطوتين او ثلاثا فذلك قريب وان كان اكثر من ذلك فانه بعيد قال محمد رحمه الله فان كان في من عرض المسجد وطوله فهو قريب وفي المبسوط فان نام قاعدا او اكل لقمة او شرب شربة او عمل عملا يسيرا ثم قرأها فليس عليه اخرى لان بهذا القدر لا يتبدل المجلس وذكر الامام التمرتاشي رحمه الله في روضة العلماء بالاكل لا يختلف المجلس حتى يشبع وبالشرب حتى يروى وبالكلام حتى يكثر استحسانا وعن محمد رحمه الله بمرئي العين لا يختلف وفي البيت والسفينة والمسجد يكفيه سجدة وان تحول من زاوية الى زاوية الا ان يكون كبيرا كالجامع وقيل خلافه وكذا لو تلاها في المسجد الداخل ثم اعادها في الخارج يكفيه الواحدة وكذا لو تلاها في كرم في اماكن مختلفة وتلاها في الجامع يكفيه سجدة عند ابي يوسف رحمه الله وعند محمد رحمه الله سجدتان وكذا لو تلاها في دار السلطان **قوله** ولا يختلف بمجرد القيام بخلاف المخيرة فانها اذا قامت من مجلسها بطل خيارها لا ان ذلك بسبب اختلاف المجلس بل بوجود دلالة الاعراض **قوله** وهو المبطل هنالك اي الاعراض صريحا او دلالة **قوله** وفي تسدية الثوب

يتكرر الوجوب الخ ذكر الاختلاف في شروح جامع الصغير في المسائل الثلاث كلها وفي امثالها وقال الامام ... واختلف في تسدية الثوب والدياسة والذي يدور حول الرحا والذي يسبح حول الحوض او النهر والذي تلا على غصن ثم انتقل الى غصن والاصح هو الايجاب لان المجلس ليس مجلس التلاوة وبهذا يعتبر مختلفا في الفصلين في الحل والحرم حتى ان الحلال اذا رمى صيدا والصيد على غصن شجرة اصلها في الحل وذلك الغصن في الحرم تجب الجزاء ولم يعتبر والاصل فكذلك ههنا **قوله** للاحتياط اي بالنظر الى اتحاد العمل واتحاد اسم المجلس لا يتبدل المجلس فلا يتكرر الوجوب وبالنظر الى صحة اختلاف المكان يتكرر الوجوب فقلنا بالتكرار احتياطا **قوله** وكذا اذا تبدل مجلس التالي دون السامع على ما قيل اي يتكرر الوجوب على السامع وان اتحد مجلسه لما ان سماعه مبني على التلاوة ومجلس التالي متبدل فيعتبر به وذكر الصدر الشهيد رحمه الله في الجامع الصغير ولو تبدل مجلس التالي دون السامع تكرر الوجوب على السامع لان الحكم يضاف الى السبب وهو قول الامام علي البزدوي كانه جعل التلاوة سببا وكذا ذكر بعض المتاخرين من مشايخنا في شرح هذا الكتاب وقال القاضي الامام المنتسب الى اسبيجاب رحمه الله انه لا يتكرر الوجوب على السامع لان سبب الوجوب في حق السامع ومكان السماع متحد هذا هو الاصح وعليه الفتوى وفي الكافي والاصل ان التلاوة سبب بالاجماع لان السجدة يضاف اليها ويتكرر بتكررها وفي السماع خلاف فقيل لا يثبت لما روينا والصحيح السببية في حق السامع التلاوة لكن السماع شرط لعمل التلاوة في حقه وليس في الحديث بيان السبب بل فيه بيان الوجوب على السامع **قوله** ومن اراد السجود كبر التكبير ليس بواجب كما في الصلوة كذا في المبسوط لابي اليسر البزدوي وفي المحيط وروى الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله انه لا يكبر عند الانحطاط لان التكبير للانتقال من الركن وعند الانحطاط ههنا لا ينتقل من الركن **قوله** ولم يرفع يديه احتراز عن قول الشافعي رحمه الله فان صفتها عنده ان يسجد سجدة واحدة فيكبر رافعا يديه ناويا ثم يكبر للسجود ولا يرفع يديه ثم يكبر للرفع ويسلم وانها وضع الجبهة على الارض بلا شروع ولا سلام كذا في الخلاصة الغزالية وذكر في المبسوط ولم يذكر ماذا يقول في سجوده ثم قال والاصح ان يقول من التسبيح ما يقول في سجود الصلوة وبعض المتاخرين استحسنوا ان يقول فيها سبحان ربنا ان كان وعد ربنا لمفعولا واستحسنوا ايضا ان يقوم ويسجد لان الخرور سقوط من القيام والقرآن ورد به وان لم يفعل لم يضره وفي المحيط وان لم يذكر فيها شيئا اجزاه لانها لا يكون اقوى من سجود الصلوة وهناك جائز بدونه فههنا اولى **قوله** ولا تشهد عليه ولا سلام نفي لقول بعض اصحاب الشافعي رحمه الله فانهم يقولون لا بد منهما فقال شيخ الاسلام في المبسوط ومن اصحاب الشافعي رحمه الله من لم ياخذ بما قاله الشافعي رحمه الله لكن قال فيها تشهد وتسليم وهو يستدعي سبق التحريمة وهي منعدمة ولا يقال فيه تحريمة وهي التكبير لان هذا التكبير ما ليست للتحريمة بل لمشابهة هذه السجدة لسجدة الصلوة والتكبير فيها ليست للتحريمة بل للانتقال الى السجود فكذا ههنا **قوله** واحب الي ان يقرأ قبلها آية او آيتين او بعدها **قوله** واستحسنوا اخفاءها شفقة على السامعين وفي المحيط فان كان التالي وحده يقرأ كيف شاء يعني يقرأ آية السجدة جهرا او اخفاء وان كان معه جماعة قال مشايخنا ان كان القوم متهيئين للسجود ويقع في قلبه انه لا يشق عليهم اداء السجدة ينبغي ان يقرأها جهرا حتى يسجد القوم معه لان في هذا حثا لهم على الطاعة

وان كانوا جالسين ويظن انهم يسمعون ولا يسجدون او يقع في قلبه انه يشق عليهم اداء السجدة ينبغي ان لا يقرأ آية
ولا يجهر تحرزا عن تأثيم المسلم وذلك مندوب اليه وفيه ايضا ذكر في الرقيات فيمن قرأ آية السجدة كلها الا
الحرف الذي في آخرها قال لا يسجد ولو قرأ الحرف الذي يسجد فيه وحده لم يسجد الا ان يقرأ الاكثر من آية السجدة وفي فوائد
الامام السفكردري رحمه الله ان من قرأ من اول آية السجدة اكثر من نصف الآية وترك الحرف الذي فيه السجدة لم يسجد وان قرأ
الحرف الذي فيه السجدة ان قرأ ما قبله او ما بعده اكثر من نصف الآية يجب السجدة والا فلا وعن ابي علي الدقاق رحمه الله
فيمن سمع سجدة من قوم قرأ كل واحد منهم حرفا ليس عليه ان يسجد لانه لم يسمعها من تال

## باب صلوة المسافر

السفر الذي يتغير به الاحكام من نحو قصر الصلوة واباحة الفطر وامتداد مدة
المسح ثلثة ايام وسقوط الجمعة والعيدين وسقوط الاضحية وحرمة الخروج على الحرة بغير محرم وانما قيد بقوله الذي
يتغير به الاحكام لان سيرا دون المسافة سفر في اللغة لانه عبارة عن الظهور ولهذا حمل اصحابنا قوله عليه السلام
ليس على الفقير والمسافر اضحية على الخروج من بلده او قريته حتى سقطت الاضحية بذلك القدر ثم ذكر القصد
وهو الارادة الحادثة لانه لو كان طاف جميع الدنيا بلا قصد السفر لا يصير مسافرا فالقصد وحده غير معتبر
والفعل وحده كذلك انما العبرة للمجموع ثم الاقامة يثبت بمجرد النية بخلاف السفر ووجه الفرق
ان السفر فعل والفعل لا يكفيه مجرد النية والاقامة ترك الفعل وفي الترك يكفي مجرد النية **قوله**
مسيرة ثلثة ايام ولياليها اي مع الاستراحات التي يكون في خلال ذلك ثم المعنى في تعيين ثلثة ايام هو
الترخص بالرخص في السفر لمكان الحرج والمشقة والحرج في ان يحمل رحله من غير اهله ويحط في غير اهله وذلك
لا يتحقق فيما دون الثلاث **قوله** عم الرخصة الجنس ذكر المسافر محلى باللام فاستغرق الجنس
لعدم المعهود واقتضى تمكن كل مسافر من مسح ثلاثة ايام ولياليها ولا يتصور ان يمسح كل مسافر ثلثة ايام
ولياليها الا وان يكون اقل مدة السفر ثلاثة ايام ولياليها اذ لو كان اقل من ذلك لخرج بعض المسافرين
عن استيفاء مدة الرخصة والزيادة عليها منفية اجماعا فكان الاحتياج الى اثبات ان الثلاثة
اقل مدة السفر وقد دل عليه الحديث على ما بينا **قوله** والشافعي رحمه الله قدر بيوم وليلة في قول وفي قول بيومان و
بليلتان وفي قول اثنا عشر فرسخا بريدا كل بريد اربعة اميال وكل ثلثة اميال فرسخ فيكون ثمانية واربعين ميلا و
يكون بالفراسخ ستة عشر فرسخا **قوله** وهو قريب من الاول اي التقدير بثلاث مراحل قريب الى
التقدير بثلاثة ايام لان المعتاد من السير في كل يوم مرحلة واحدة خصوصا في اقصر ايام السنة كذا في المبسوط
**قوله** ولا معتبر بالفراسخ هو الصحيح احترازا عن قول عامة المشايخ فان عامة المشايخ قدروها بالفراسخ ايضا ثم
اختلفوا فيما بينهم بعضهم قالوا احد وعشرون فرسخا وبعضهم قالوا ثمانية عشر وبعضهم قالوا خمسة عشر والفتوى على
ثمانية عشر لانها اوسط الاعداد كذا في المحيط **قوله** ولا يعتبر السير في الماء معناه لا يعتبر به السير في البر الا
لا يعتبر بالسير في الماء السير في البر بان كان لموضع طريقان احدهما في الماء وهو يقطع بثلاثة ايام ولياليها فيما اذا كان

الرياح مستوية لا غالبة ولا ساكنة والثاني في البر وهو يقطع بيوم او بيومين فانه اذا ذهب في طريق الماء
يترخص وفي البر لا ولو انعكس التقدير ينعكس الحكم ايضا وكذلك لو اختلف الطريقان في البر يثبت الحكم
بحسب ذلك ايضا وقال في المحيط في مصر له طريقان احدهما مسيرة يوم والاخر مسيرة ثلثة ايام ولياليها ان
اخذ في الطريق الذي هو مسيرة يوم لا يقصر الصلوة وان اخذ في الطريق الذي هو مسيرة ثلثة ايام ولياليها قصر
الصلوة فاما المعتبر في البحر ما يليق بحاله اي يعتبر ثلاثة ايام ولياليها في السير في البحر بعد ان كانت الرياح مستوية
لا غالبة ولا ساكنة كما في الجبل مثلا فانه يعتبر ثلاثة ايام ولياليها في السير في الجبل وان كانت تلك المسافة في
السهل يقطع بما دونها كذا في الخلاصة **قوله** وفرض المسافر في الرباعية ركعتان لا يزيد عليهما وفي المبسوط
القصر عزيمة في حق المسافر عندنا وقال الشافعي رحمه الله رخصة واستدل بقوله تعالى فليس عليكم جناح ان تقصروا من
الصلوة فهو تنصيص ان الاصل الفريضة اربع والقصر رخصة وفي مبسوط شيخ الاسلام ذكر شرع القصر بلفظ
لا جناح وهو للاباحة لا للوجوب كما قال تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء فدل ان القصر مباح وليس بواجب
ولما كان مباحا كان المسافر فيه بالخيار وعن عمر رضي الله عنه اشكلت علي هذه الآية فسالت رسول الله عليه السلام فقلت
ما لنا نقصر وقد امنا ولا نخاف شيئا وقد قال الله تعالى ان خفتم فقال النبي عليه السلام انها صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا
صدقته فقد علق القصر بالقبول وسماه صدقة والمتصدق عليه يتخير في قبول الصدقة فلا يلزمه القبول حتما فيما هو من
الاركان الخمس فكذا هذا ولان هذا رخصة شرعت للمسافر فيتخير فيها كما في الصوم وكما في الجمع مع الظهر ولانه لو اقتدى
بالمقيم صار فرضه اربعا ولو كان ركعتان كان لا يتغير فرضه لاجل المقيم ولنا ما روي عن عمر رضي الله عنه انه قال صلوة المسافر
ركعتان وصلوة الجمعة ركعتان تمام غير قصر على لسان نبيكم وفي رواية تمام وعن ابن عمر رضي الله عنه صلوة المسافر ركعتان
من خالف السنة كفر والمعنى في المسألة انه ترك الركعتين الاخريين لا الى بدل يلزمه ولا اثم يلحقه فكان تطوعا
كسائر التطوعات واما الجواب عن تعلقه بالآية قلنا المراد من القصر المذكور فيها هو القصر في الاوصاف
من ترك القيام الى القعود او ترك الركوع والسجود الى الايماء لخوف العدو بدليل انه علق ذلك بالخوف وقصر
الاصل غير متعلق بالخوف بالاجماع وانما هو متعلق بالسفر وعندنا قصر الاوصاف عند الخوف مباح لا واجب
واما تعلقه بحديث الصدقة قلنا هو دليلنا لانه امر بالقبول والامر للوجوب ولان هذه صدقة بواجب في الذمة
وليس له حكم المال فيكون اسقاطا محضا لا يرتد بالرد كالصدقة بالقصاص والطلاق والعتاق يكون اسقاطا
لا يرتد بالرد فكذا هذا فيكون معنى قوله فاقبلوا صدقته فاعملوا بها واعتقدوها كما يقال فلان قبل الشرائع اي اعتقدها
وعمل بها وانما قلنا ان التصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض لان التصدق احد اسباب التمليك والتمليك
المضاف الى محل يقبله مثل ان تقول لآخر وهبت لك هذا العبد وملكتكه او تصدقت به عليك اذا صدر من العباد
يقبل الرد حتى لو قال الآخر لا اقبل لا يثبت له ولاية التصرف فيه واذا صدر من الله تعالى لا يرتد بالرد لانه مفترض في
الطاعة لا يمكن رده البتة واوجه سواء كان لنا او علينا مثل الارث فانه تمليك من الله تعالى الى الوارث فاذا

قالوا انما لا يعتبر قوله والتمليك المضاف الى محل لا يقبله اذا صدر من العباد لا يقبل الرد مثل ان يقول لامرأته
وهبت لك الطلاق او النكاح منك او تصدقت به عليك او يقول ولي القصاص لمن عليه القصاص وهبت
القصاص لك او ملكته او تصدقت به عليك فيطلق امرأته ويسقط القصاص من غير قبول ولا يرتد بالرد لان معناه
الاسقاط والساقط لا يحتمل الرد والتصدق الصادر من الله تعالى فيما لا يحتمل التمليك وهو شطر الصلوة اولى ان
لا يحتمل الرد ولا يتوقف على قبول العبد لانه مفترض الطاعة فيثبت ان المراد من التصدق الاسقاط وقد سمى الله تعالى
الاسقاط تصدقا في قوله عز ذكره وان تصدقوا خير لكم وفي صلوة الجلابي عن الحسن بن حي ان افتتحها المسافر بنية الاربع
اعاد حتى يفتتحها بنية الركعتين قال الرازي وهو قولنا لانه اذا نوى اربعا فقد خالف فرضه كنية الظهر اربعا ولو نواها
ركعتين ثم نواها اربعا بعد الافتتاح فهي ملغاة كمن افتتح الظهر ثم نواها العصر **قوله** ولنا ان الشفع الثاني لا يقضى
ولا يؤثم على تركه وهذا آية النافلة فان قيل يشكل على هذا الفقير الذي يحج حجة الاسلام فانها تقع فرضا ومع ذلك
انه لو لم يأت بها لم يكن عليه قضاء ولا اثم لعدم الاستطاعة قلت لما اتى مكة صار مستطيعا فيفترض عليه حتى انه
لو تركها يأثم كما يفترض على الاغنياء المستطيعين في الافاق واما الركعتان الاخريان لا يصير ان فرضا على المسافر
ما لم ينو الاقامة او يدخل مصره كذا ذكره شيخ الاسلام رحمه الله واما القراءة الزائدة على القدر المسنون في الصلوة
تقع فرضا ومع ذلك لا يأثم على تركها باعتبار دخولها تحت قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن حيث لم يقدر الله
كم كان ثم ورد البيان بتقدير ثلث آيات او ما دونها بمقدار على حسب ما اختلفوا فيه بطريق الاجتهاد ومنع
النقصان دون الزيادة فكان انتفاء العقاب في الزائد عند الترك لا يوجب نفي الفرضية لانه وجد اصله
وهي ثلث آيات ثم لما وجد الزائد عليها التحق بها الحاقا للمزيد بالمزيد عليه ولدخوله تحت قوله تعالى فاقرؤا ما
تيسر من القرآن لانه لا تقدير فيه فكان هذا كتطويل القيام والركوع والسجود فلا يرد للمزيد حكم على حدة بعد ما وجد دليل
الفرضية للمزيد والمزيد عليه **قوله** واذا فارق المسافر بيوت المصر صلى ركعتين ويعتبر في مفارقة المصر الخانة
الذي يخرج منه المسافر من البلدة لا الجوانب التي بحذاء البلدة حتى انه اذا خلف البنيان الذي يخرج منه قصر الصلوة
ولو كانت القرى متصلة بربض المصر قصر بالخروج وقيل لا حتى يجاوزها ولو بفراسخ الا ان يكون بينهما انفصال وحد
الانفصال مائة ذراع وقيل قدر ما لا يسمع الصوت وقيل قدر غلوة وقيل قدر سكة فان جاوز القرى المتصلة
قصر وقيل لا حتى ينأى عنها وحد النائي كحد الانفصال وقيل لفناء المصر قدر ميل وقيل حد الانفصال وحد
الفناء وحد النائي واحد وهو قدر غلوة ثلثمائة ذراع الى اربعمائة وهو الاصح وقال الامام خواهرزاده وشمس الائمة
السرخسي رحمه الله الصحيح ان الفناء مقدر بالغلوة وقدر بعضهم الفناء بفرسخين وبعضهم بثلاث فراسخ ذكره في المحيط
فان قيل فناء المصر في حكم المصر في حق صلوة الجمعة والعيدين حتى جازت فيه مع كون المصر شرطا لجواز هذه الصلوة
فكيف اعطى الفناء حكم غير المصر في حق القصر للمسافر قلت فناء المصر انما الحق بالمصر فيما كان من حوائج اهل المصر
وصلوة الجمعة والعيدين من حوائج اهل المصر فاما قصر الصلوة فليس من حوائج اهل المصر فلا يلحق الفناء بالمصر في حق هذا الحكم

**قوله** وفيه الاثر وهو ان عليا رضي الله عنه خرج من البصرة يريد الكوفة وصلى الظهر اربعا ثم نظر الى خص امامه فقال لو جاوزنا
هذا الخص لقصرنا **قوله** حتى ينوي الاقامة في بلدة او قرية الى قوله وهو الظاهر من الرواية وهذا احتراز عما
روي عن ابي يوسف رحمه الله ان الرعاة اذا نزلوا موضعا كثير الكلأ والماء والحطب وضربوا الخيام والمضارب والمعالف والاواري
وضربوا الخيام ونووا الاقامة خمسة عشر يوما والماء والكلأ يكفيهم لتلك المدة صاروا مقيمين وكذا الاتراك والاكراد
ولكن ظاهر الرواية هو ان نية الاقامة لا يصح الا في موضع الاقامة وموضع الاقامة العمران والبيوت المتخذة من الحجر
والمدر والخشب لا الخيام والاخبية والوبر كذا في فتاوى قاضي خان رحمه الله وما ذكروا من اشتراط كون موضع الاقامة
بلدة او قرية فيما اذا سار ثلثة ايام بنية السفر فاما قبل ذلك فيصح نية الاقامة في المفازة ايضا ذكره فخر
الاسلام في اصول الفقه في العوارض المكتسبة فقال الا يرى انه اذا رفضه اي السفر فيما اذا لم يتم ثلثة ايام صار
مقيما وان كان في غير موضع الاقامة لان السفر لما لم يتم علة كانت نية الاقامة نقضا للعارض لا ابتداء علة فاذا سار
ثلثة ايام ثم نوى المقام في غير موضع الاقامة لم يصح لان هذا ابتداء ايجاب فلا يصح في غير محله وفي فتاوى قاضي خان
ما يوافق هذا وهو ما قال اذا جاوز عمران مصره فلما سار بعض الطريق تذكر شيئا في وطنه فعزم الرجوع الى الوطن
لاجل ذلك يصير مقيما بمجرد العزم الى الوطن لانه رفض سفره قبل الاستحكام حيث لم يسر ثلثة ايام فيعود مقيما ويتم صلوته
**قوله** وان نوى اقل من ذلك قصر وقال الشافعي رحمه الله اذا نوى الاقامة اربعة ايام صار مقيما لا يباح له القصر و
قال في قول اذا اقام اكثر من اربعة ايام كان مقيما وان لم ينو الاقامة فكان الخلاف بيننا وبينه في موضعين احدهما
في مقدار نية الاقامة والثاني في اشتراط اصل النية احتج الشافعي رحمه الله في الاول بظاهر قوله تعالى واذا ضربتم في الارض
فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة الآية اباح القصر بالضرب في الارض فمفهومه يقتضي انه متى ترك الضرب
والسير لا يباح له القصر الا انا تركنا مفهوم الآية في اقل من اربعة ايام بدليل الاجماع فبقي الباقي على ظاهره ولنا ما روي
عن عثمان رضي الله عنه مثل مذهبه ولما اختلفت الصحابة كان الاخذ بقول عثمان اولى للاحتياط واحتج اصحابنا رحمهم الله بما روى
مجاهد عن ابن عباس رضي الله عنه وابن عمر رضي الله عنهما انهما قالا اذا دخلت بلدة وانت مسافر وفي عزمك ان تقيم بها
خمسة عشر يوما فاكمل الصلوة وان كنت لا تدري متى تظعن فاقصر والاخذ بقولهما اولى لان القصر كان ثابتا
بيقين وما ثبت بيقين لا يزول الا بيقين مثله وذا فيما قلنا لان فيه اجماعا **قوله** باذربيجان اذربيجان
بفتح الهمزة والراء وسكون الذال المعجمة موضع **قوله** وعن جماعة من الصحابة رضي الله عنهم مثل ذلك فقد اقام انس
بنيسابور شهرا يقصر الصلوة وسعد بن وقاص اقام شهرين بها وكان يقصر الصلوة وعلقمة بن قيس اقام بخوارزم
سنتين يقصر الصلوة **قوله** قيل لا يصح ذكر في المبسوط اختلف المتأخرون في الذين يسكنون الاخبية في
دار الاسلام كالاعراب والاتراك فمنهم من يقول لا يكونون مقيمين ابدا لانهم ليسوا في موضع الاقامة والاصح انهم
مقيمون وعلل فيه بوجهين احدهما ان الاقامة للمرء اصل والسفر عارض فحمل حالهم على الاصل اولى والثاني ان السفر
انما يكون عند النية الى مكان اليه مدة السفر وهم لا ينوون السفر وانما ينتقلون من ماء الى ماء ومن مرعى الى مرعى

وماذكر

فكانوا مقيمين باعتبار الاصل قوله وان اقتدى المسافر بالمقيم في الوقت اتم اربعا لانه صار مقيما في حق صلاح
الصلوة لكونه تبعا للامام داخلا في ولايته واقامة الاصل توجب اقامة التبع كالعبد والجندي يصيران مقيمين بنية
المولى والامير لثبوت التبعية في حق الحكم فان التبع يثبت بشرط الاصل حتى لو نوى المولى الاقامة ولم يعلم العبد حتى قصر
اياما ثم علم قضى تلك الصلوات قوله لاتصال المغير وهو الاقتداء بالمقيم بالسبب وهو الوقت وان كان قدر
التحريمة هو الاصح لكن لو افسد صلوته بعد الاقتداء صلى ركعتين لانه مسافر على حاله وانما كان يلزمه الاتمام لاجل المتابعة وقد
زال ذلك حين افسد قوله الا انه لا يقرأ في الاصح هذا احتراز عن قول بعض انهم يقرؤن فيما يتمون لانهم منفردون
فيه ولهذا يلزمهم سجود السهو فيه اذا سهوا فاشبهوا المسبوق ولكن الاصح انهم لا يقرؤن واليه مال الكرخي رح لانهم لاحقون
ادركوا اول الصلوة وقد تم فرض القراءة كذا في المحيط قوله لانه مقتد تحريمة لا فعلا كما ادرك اول الصلوة كان لاحقا
فكانه خلف الامام فكما كان مقتديا من هذا الوجه وهو منفرد حقيقة فيحرم عليه القراءة نظرا اي انه مقتد ويندب له القراءة
نظرا الى انه منفرد اذ فرض القراءة صار مؤدى في الشفع الاول فدارت قراءة بين الحرمة والندب فالاحتياط في
تركه لان الحرام واجب الامتناع والمندوب جائز الترك فلو كان حراما يأثم بالفعل ولو كان مندوبا لا يأثم
بالترك بخلاف المسبوق فانه ادرك قراءة نافلة فكانت قراءته فيما يقضي فرضا فيجب الاتيان قوله
فكان الاتيان اولى انما قال اولى مع ان القراءة فرض عليه لمقابلة ما ذكر من قراءة المقيمين بعد فراغ امامهم المسافر
لا بالنظر الى نفسه لان القراءة في المسئلة الاولى كانت دائرة بين الحرام والمندوب وفي المسئلة الثانية دائرة
بين الفرض والبدعة فكانت القراءة في المسئلة الثانية اولى بالنسبة الى القراءة في المسئلة الاولى وان كانت واجبة
في نفسها قوله لان الاصل ان الوطن الاصلي يبطل بمثله اي بالوطن الاصلي ولا يبطل بالسفر تحتاج هنا الى بيان
الاوطان فعبارة عامة المشايخ في ذلك ان الاوطان ثلثة وطن اصلي وهو مولد الرجل او البلد الذي تأهل به ووطن
سفر وقد سمي وطن اقامة وهو بلد الذي ينوي المسافر الاقامة فيه خمسة عشر يوما او اكثر ووطن سكنى وهو البلد الذي
ينوي المسافر الاقامة فيه اقل من خمسة عشر يوما ثم من حكم الوطن الاصلي ان ينتقض بالوطن الاصلي لانه مثله حتى
لو انتقل من البلد الذي تأهل به باهله وتوطن ببلدة اخرى لا يبقى البلدة المنتقل عنها وطنا له الا ترى ان مكة كانت
وطنا اصليا لرسول الله صلعم ثم لما هاجر منها الى المدينة باهله وتوطن ثمة انتقض وطنه بمكة حتى قال صلعم عام حجة الوداع
اتموا صلوتكم يا اهل مكة فانا قوم سفر ولا ينتقض هذا الوطن بوطن السفر ولا بوطن السكنى لان كل واحد منهما دونه
وكذلك لا ينتقض بانشاء السفر فان النبي صلعم كان يخرج من المدينة الى الغزوات مرارا ولم ينتقض وطنه بالمدينة
حتى لم يجدد نية الاقامة بعد رجوعه ولو كان له اهل ببلدة فاستحدث في بلدة اخرى اهلا فكان كل واحد منهما وطنا
اصليا له روي انه كان لعثمان رضه اهل بمكة واهل بمدينة وكان يتم الصلوة بهما ومن حكم وطن السفر انه ينتقض
بالوطن الاصلي لانه فوقه وينتقض بوطن السفر لانه مثله وينتقض بانشاء السفر لانه ضده ولا ينتقض بوطن السكنى
لانه دونه ومن حكم وطن السكنى انه ينتقض بكل شيء بالوطن الاصلي وبوطن السفر وبانشاء السفر وعبارة المحققين

من مشايخنا ان الوطن وطنان وطن اصلي ووطن سفر وهو وطن الاقامة ولم يعتبروا وطن السكنى وطنا وهو الصحيح لانه
لم يثبت فيه حكم الاقامة بل حكم السفر فيه باق فلذلك لم يذكر وطن السكنى في الكتاب وبيان هذا الاصل من المسائل
في الزيادات وفي المحيط ولو انتقل باهله ومتاعه الى بلد وبقي له دور وعقار في الاول قيل بقي الاول وطنا له واليه اشار
محمد رح في الكتاب حيث قال باع داره ونقل عياله وقيل لم يبق وفي الاجناس قال هشام سألت محمدا عن
كوفي اوطن بغداد وله بالكوفة دار واستوطن الى مكة ايقصر قال محمد رح هذا حالي وانا ارى القصر ان نوى ترك
وطنه الا ان ابا يوسف رح لما كان يتم بها لكنه يحمل على انه لم ينو ترك وطنه قال الشيخ نجم الدين الزاهدي رح وهذا
جواب واقعة ابتلينا به وكثير من المسلمين المتوطنين في البلاد ولهم دور وعقار في القرى البعيدة منها يصيفون
بها باهلهم ومتاعهم فلا بد من حفظها انهما وطنان له لا يبطل احدهما بالآخر قوله وهو ممتنع بين لو صح نيته بموضعين
يصح بمواضع فيؤدي ذلك الى القول بان السفر لا يتحقق لانه اذا جمعت اقامة المسافر في المراحل ربما يزيد ذلك
على خمسة عشر يوما قوله لان اقامة المرء مضاف الى مبيته الا ترى انك اذا قلت للسوقي اين تسكن
يقول في محلة كذا وهو في النهار يكون في السوق وفي الكافي للعلامة النسفي رح فان عزم على ان يقيم بالليالي في
احدهما ويخرج بالنهار الى المواضع الآخر فان دخل اولا الموضع الذي عزم الاقامة فيه بالنهار لم يصر مقيما و
ان دخل اولا الموضع الذي عزم على الاقامة فيه بالليالي صار مقيما ثم بالخروج الى الموضع الآخر لم يصر مسافرا قوله
يجب الاداء فان قيل يشكل بمريض فاتته صلوات يقضي في الصحة قائما وان كان يأتي بها في المرض بالايماء
ويقضي بالايماء ما يفوته في الصحة قلنا الواجب في ذمة المقيم الاربع وفي ذمة المسافر الركعتان في الوقت وتقرر ذلك
بالفوات فلا يمكن تغييره لاحد فيجب القضاء على حسب ما يجب عليه الاداء فاما الواجب على المريض والصحيح مراعاة كيفية
الصلوة على حسب وسعه وطاقته زمان اشتغاله بالاداء لا قبله ولا بعده فيجب القضاء ايضا على تلك الصفة ولانا لو اعتبرنا
حالة الفوات يلزم ان يقضي الصحيح مع قدرته على القيام مستلقيا والمريض مع عجزه عن القيام قائما وهذا امر شنيع
يستقبحه العقل واحكام الشرع مصونة من الشناعة قوله والمعتبر في ذلك آخر الوقت اي في الاداء آخر الوقت
وهو قدر التحريمة يعتبر حال المكلف من السفر والاقامة والحيض والطهر والبلوغ والاسلام في ذلك الجزء قوله
لانه المعتبر في السببية عند عدم الاداء اي المعتبر في السببية هو الجزء الآخر عند عدم الاداء في كل الوقت لا يقال عند عدم
الاداء في كل الوقت يضاف الوجوب الى كل الوقت لا الى الجزء الآخر ولهذا لم يجز عصر امسه عند غروب الشمس
لانا نقول المعتبر في السببية هو الجزء الآخر عند عدم الاداء في كل الوقت بالنظر الى حال المكلف وان لم يعتبر صفة
الجزء الآخر بعد الفوات حتى اضيف السببية الى كل الوقت فوجب على المكلف بصفة الكمال ولهذا لم يكن للمسافر
ان يصلي عصر امسه عند غروب الشمس واعتبر حال المكلف عند الجزء الآخر حتى وجب القصر على المسافر ركعتين ولم يعتبر
صفة الجزء الآخر بعد خروج الوقت حتى قلنا وجب عليه العصر كاملا فلا يتأدى بالناقص لاضافة الوجوب الى كل الوقت
قوله والعاصي والمطيع في سفره في الرخصة سواء وقال الشافعي رح سفر المعصية لا يفيد الرخصة وذلك

وذلك كمن سافر بنيته قطع الطريق او البغي على الامام العدل وكذلك المراة اذا حجت من غير محرم والعبد
اذا ابق من مولاه ان في الترخص برخص المسافرين وغيرها من قصر الصلوة واباحة الافطار وجواز الصلوة
المكتوبة على الراحلة اذا خاف وجواز استكمال مدة المسح على الخفين وجواز اكل الميتة عند الضرورة **قوله**
ولنا اطلاق النصوص وهي قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر وقوله عليه السلام صلوة المسافر ركعتان يمسح المقيم يوما وليلة
والمسافر ثلثة ايام **قوله** وانما المعصية ما يكون بعده وهو قطع الطريق او يجاوره وهو الاباق وذكر في الايضاح
ولنا ان السفر انما صار مبيحا لمشقة يلحقه من نقل الاقدام والغيبة عن الوطن وهذا لا خلاف فيه وانما الحظر فيما يكون بعد انقطاع
السفر فجرى ذلك مجرى المقصود ولا يجري مجرى الفعل لان معنى الشي ما يأتي مع الصورة وثمرة الشي يكون بعد تمام الصورة
فيثبت ان الفساد ههنا بمعنى راجع الى المقصود وذلك لا يقبل الفصل عنه فبقي السفر من حيث انه يفيد الرخصة مباحا
لا خطر فيه والله اعلم **باب الجمعة** ذكر في المغرب الجمعة من الاجتماع كالفرقة من الافتراق اضيف
اليها اليوم والصلوة ثم كثر الاستعمال حتى حذف منها المضاف وجمعت فقيل جمعات وجمع اعلم ان الجمعة
فريضة محكمة لا يسع تركها ويكفر جاحدها ثبتت فرضيتها بالكتاب والسنة واجماع الامة ونوع من المعنى اما الكتاب
فقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله والمراد من ذكر الله الخطبة والامر للوجوب
واذا فرض السعي الى الخطبة التي هي شرط جواز الجمعة فالى اصل الجمعة كان اوجب ثم اكد الوجوب بقوله وذروا البيع
فحرم البيع بعد النداء وتحريم المباح من الله تعالى لا يكون الا لامر واجب واما السنة فحديث جابر رضي الله عنه قال خطبنا رسول الله عليه السلام
فقال يا ايها الناس توبوا الى ربكم قبل ان تموتوا وتقربوا الى الله بالاعمال الصالحة قبل ان تشتغلوا وتحببوا اليه بالصدقة
في السر والعلانية تجبروا وتنصروا وترزقوا واعلموا ان الله كتب عليكم الجمعة في يومي هذا في شهري هذا في مقامي هذا
فمن تركها تهاونا بها او استخفافا بحقها وله امام جائر او عادل الا فلا جمع الله شمله الا فلا صلوة له الا فلا زكوة له
الا فلا صوم له الا ان يتوب فمن تاب تاب الله عليه وفي حديث ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم سمعنا رسول الله عليه السلام على اعواد
منبره يقول لينتهين اقوام عن ترك الجمعة او ليختمن على قلوبهم وليكونن من الغافلين واجمعت الامة على فرضيتها
وانما اختلفوا في اصل الفرض في هذا الوقت على ما يجي واما المعنى فلانا امرنا بترك الظهر لاقامة الجمعة والظهر
فريضة ولا يجوز ترك الفرض الا لفرض هو اكد واولى منه فدل هذا على ان الجمعة اكد من الظهر في الفرضية ثم شرايط لزوم
الجمعة اثنى عشر ستة في نفس المصلي وستة في غير نفس المصلي اما التي في نفسه الحرية والذكورة والاقامة والصحة وسلامة
الرجلين والبصر وقالا اذا وجد الاعمى قايدا يلزمه خلافا لابي حنيفة قادر بنفسه كالزمن اذا وجد من يحمله واما الستة التي
في غير نفسه فالمصر الجامع والسلطان والجماعة والخطبة والوقت والاذن العام حتى ان الوالي لو اغلق باب المصر
وجمع فيه بحشمه ولم ياذن للناس بالدخول فيه لم يجز كذا ذكره التمرتاشي رحمه الله **قوله** وقاض ينفذ الاحكام ويقيم
الحدود ذكر اقامة الحدود مع انها يستفاد من قوله ينفذ الاحكام لزيادة خطرها وعلو شانها اذ لا يقام مع الشبهة بل يدريء فيه
شبهة ولانه لا يلزم من جواز تنفيذ الاحكام جواز اقامة الحدود فان المراة اذا كانت قاضية يجوز قضاؤها في كل شي

من الاحكام ولا يجوز في الحدود والقصاص وكذلك حكم المحكم لا يجوز في الحدود والقصاص ويصح في غيرهما وذكر الحدود
دون القصاص لان من يتولى اقامة الحدود يتولى القصاص ايضا وعنه انهم اذا اجتمعوا في اكبر مساجدهم لم يسعهم
اي اذا اجتمع من يجب عليهم الجمعة لا كل من يسكن في ذلك الموضع من الصبيان والعبيد والنسوان وعن ابي يوسف
رواية اخرى غيرهما من الروايتين وهي كل موضع تسكن فيه عشرة الاف نفر فكان عنه ثلاث روايات
وقال سفيان الثوري رحمه الله المصر الجامع ما يعده الناس مصرا عند ذكر الامصار المطلقة كبخارا وسمرقند وقال بعض مشايخنا
ان يتمكن كل صانع ان يعيش بصنعته ولا يحتاج فيه الى التحول الى صنعة اخرى وقال الشافعي رحمه الله المصر ليس بشرط بل كل قرية
يسكنها اربعون من الرجال الاحرار لا يظعنون عنها شتاء ولا صيفا يقام بهم الجمعة فيها لقوله تعالى فاسعوا الى
ذكر الله من غير فصل **قوله** بل يجوز في جميع ابنية المصر وفي المحيط اختلف الناس في تقدير فناء المصر فقدره محمد رحمه الله
في النوادر بالغلوة وفي المغرب الغلوة ثلاث مائة ذراع الى اربع مائة وقدره ابو يوسف رحمه الله الفناء بميل او ميلين فانه
روي عنه لو ان امام خرج من المصر مع اهل المصر لحاجة له قدر ميل او ميلين فحضرته الجمعة فصلى بهم الجمعة اجزاه وقدره بعضهم
الفناء بمنتهى حد الصوت اذا صاح في المصر او اذن مؤذنهم فمنتهى صوته فناء المصر وقدره شيخ الاسلام رحمه الله الفناء
بالغلوة اتباعا لما ذكره محمد رحمه الله في النوادر **قوله** ويجوز بمنى اي ان كان او كان الخليفة مسافرا عند ابي حنيفة وابي يوسف
لهما في ذلك طريقان احدهما ان منى من فناء مكة فانه من الحرم قال الله تعالى هديا بالغ الكعبة سماه باسم الكعبة لكونه تبعا
لها لان الهدايا والضحايا لا تنحر بمكة بل بمنى دل ذلك على انه في حكمها ومن فنائها واقامة الجمعة كما يجوز في المصر يجوز
في فنائه اما عرفات فليست من فناء مكة بل هي من الحل وبينها وبين مكة اربعة فراسخ والثاني ان منى يتمصر في ايام
الموسم لاجتماع شرايط من السلطان والقاضي والابنية والاسواق وقيل ان فيها ثلاث سكك الا انها لا يبقى
مصرا بعد انقضاء الموسم وبقاؤها مصرا بعد ذلك ليس بشرط لان الناس باسرهم على شرف الرحيل من دار البناء الى دار
البقاء اما عرفات فمفازة ليس فيها بناء فلا يأخذ حكم المصر لكن بشرط ان يكون الامام مكيا او من له ولاية على مكة كالخليفة
وهذا اللفظ دليل على ان الخليفة او السلطان اذا كان يطوف في ولايته كان عليه الجمعة في كل مصر يكون في الجمعة لان
اقامة غيره بامره يجوز فاقامته اولى وان كان مسافرا وذكر في المحيط ومن المشايخ من قال انما عندهما انما يجوز اداء
الجمعة بمنى لانها من ابنية مكة وهذا فاسد الا على قول من يقدر فناء المصر بفرسخ لان بين مكة ومنى فرسخ وقال محمد رحمه الله
في الاصل اذا نوى ان يقيم بمكة ومنى خمسة عشر يوما لم يتم الصلوة فعلم بهذا انهما موضعان انما الصحيح ما قلنا ان منى يتمصر
في ايام الموسم **قوله** في التقدم اي بنفسه والتقديم اي بغيره **قوله** وقد يقع في غيره من نحو اداء من سبق
الى الجامع ومن الاداء في اول الوقت وتاخيره ومن نصب الخطيب وقال الشافعي رحمه الله السلطان ليس بشرط لما
روي ان عليا رضي الله عنه حين كان عثمان محصورا صلى علي رضي الله عنه الجمعة بالناس ولم يرو انه صلى بامر عثمان رضي الله عنه قلنا يحتمل انه فعل ذلك
باذن عثمان رضي الله عنه والمحتمل لا يصلح حجة ولو فعل بغير اذنه انما فعل لان الناس اجمعوا عليه وعند ذلك يجوز لان الناس احتاجوا
الى اقامة الفرض فاعتبر اجماعهم **قوله** ومن شرايطها الوقت فيصح في وقت الظهر ولا يصح بعده لقوله عليه السلام لمصعب بن عمير

اذا مالت الشمس فصلّ بالناس الجمعة **قوله** ولا يبتنيه عليها لاختلافهما اي في الكمية والشرط والتغاير والاختلاف يمنع البناء
كما يمنع الاقتداء **قوله** بدون الخطبة في عمره ولو جاز ذلك لتركه مرة تعليما للجواز كما ترك الوضوء لكل صلوة مرة
حتى صلى اربع صلوات بوضوء واحد فان قيل هذا لا يدل على انها شرط الجواز فان النبي عليه السلام كما لم يصل الجمعة بدون
الخطبة كذلك لم يصل صلوة ايضا بدون رعاية سننها كرفع اليد عند التحريمة والتكبير عند كل خفض ورفع وغيرها حيث
لم ينقل احد انه عليه السلام ترك رفع اليدين عند التحريمة ولا ترك التكبير عند الخفض والرفع ولم يدل ذلك على انها شرط الجواز
فكذا هذا لانه عليه السلام كان يواظب على الواجبات والسنن كما كان يواظب على الفرائض قلت بينهما فرق وذلك
لان سقوط الظهر بالجمعة مع ان الظهر اربع ركعات والجمعة ركعتان عرف بخلاف القياس شرعا وفي مثله يراعى
ما ورد به النص والشرع ما اقام الجمعة مقام الظهر الا بهذه الشرائط ولو جاز لفعلها مرة بغير خطبة تعليما للجواز ولازالة
الشبهة واما رفع اليد عند التحريمة فلاعلام الاصم بالشروع فان غالب احواله عليه السلام كان على الامامة وكذلك التكبير عند
كل خفض ورفع لاعلام الانتقال من ركن الى ركن وما كان شرعيته لاعلام غيره لا يكون شرط الجواز في نفسه كالاذان ولانهم
التكبيرات ولان المراد من الذكر في قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله انما هو الخطبة فقد فرض السعي الى الجمعة والذكر فدل على
انه لا بد منها كذا ذكره شيخ الاسلام **قوله** ولو خطب قاعدا او على غير طهارة جاز لحصول المقصود وهو الوعظ والتذكير
فان قيل ينبغي ان لا يجوز بلا طهارة لانها كشطر الصلوة لقول عمر رضي الله عنه وعائشة رضي الله عنها انما قصرت الصلوة لمكان الخطبة
قلت انها في الثواب كشطر الصلوة حتى لا يشترط فيها استقبال القبلة ولا يقطعها الكلام وفي جواز الخطبة قاعدا
يخالف الشافعي رح وحاصله ان الشافعي رح يشترط الخطبتين ويقول القيام فيهما فرض عند القدرة والجلسة بينهما فريضة
وفي الاولى اربع فرايض التحميد واقله الحمد لله والصلوة على الرسول واقلها اللهم صل على محمد والوصية بتقوى الله واقلها
اوصيكم بتقوى الله وقراءة آية وكذلك في الثانية الا ان الدعاء في الثانية بدل عن قراءة الآية في الاولى كذا في
الخلاصة الغزالية **قوله** فارتج عليه وهو ما روي ان عثمان رضي الله عنه لما صعد المنبر في اول جمعة ولي فارتج عليه فقال
ان ابا بكر وعمر كانا يعدان لهذا المكان مقالا وانتم الى امام فعال احوج منكم الى امام قوال اراد به الخطباء الذين يأتون
بعد الخلفاء الراشدين يكونون على كثرة المقال مع قبح الفعال وانا ان لم اكن قوالا مثلهم فانا على الخير دون الشر فاما ان يريد
بهذه المقالة تفضيل نفسه على الشيخين فلا كذا في المبسوط الا ان الشرط عندهما ان يكون قول الحمد لله على قصد الخطبة حتى اذا عطس
وقال الحمد لله يريد به الحمد لله على عطاسه لا ينوب عن الخطبة **قوله** والاصح ان هذا قول ابي يوسف رح وهو احتراز
عما وقع في عامة نسخ المختصر من قوله واقلهم عند ابي حنيفة رح ثلثة سوى الامام وقالا اثنان لان ابا يوسف رح ان للمثنى حكم
الجمع في الجمعة وسد الطريق ومحاذاة النساء ولانه جمع حقيقة لوجود الاجتماع وحكما فان الامام يتقدم على الاثنين كما يتقدم
على الثلث وذا من احكام الجماعة وجه قولهما الاستدلال بقوله تعالى اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر
الله وهذا يقتضي مناديا وذاكرا وهو المؤذن والامام وساعيين لان قوله فاسعوا خطاب جمع واقله اثنان ولان الاصل
في كل باب كماله اذ في النقصان شبهة العدم خصوصا في شرائط الجمعة اذ الظهر فرض في الاصل فلا يسقط عنه باداء الجمعة الا بيقين

ولا غاية للكل فتعين الاقل وهو الثلث فانه جمع اسما ومعنى والمثنى وان كان جمعا معنى فليس بجمع اسما اذ اهل
اللغة فصلوا بين التثنية والجمع والشرط هو الجماعة المطلقة وهي شرط على حدة ولا يلزم قوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة
لانه محمول على سنة تقدم الامام او على المواريث والوصايا او على اباحة المسافرة فان في بدء الاسلام اذا سافر
واحد قتل غيلة فاذا سافر اثنان قتل احدهما صاحبه غيلة فقال عليه السلام الواحد شيطان والاثنان شيطانان اي في حال
المسافرة والثلاثة ركب اي في حل المسافرة فلما اظهر الله الاسلام ورسخ محاسنه في قلوبهم ووقع الامن عن
الاغتيال فقال الاثنان فما فوقهما جماعة اي في حل المسافرة **قوله** فلا يشترط دوامها كالخطبة فان الخطبة شرط حتى لو
اتم من لم يسمع الخطبة لا يجوز ومع هذا دوامها ليس بشرط حتى لو احدث الامام بعد التكبير واستخلف من لم يشهد الخطبة تم
الجمعة وكان استخلافه اياه بعد التكبير كاستخلافه بعد اداء ركعة بخلاف الوقت فانه شرط الاداء لا شرط الافتتاح وتمام
الاداء بالفراغ من الصلوة **قوله** بخلاف الخطبة لانها تنافي الصلوة حتى لو خطب فيها تفسد صلوته فلم يشترط دوامها
ولان الذي استخلفه بانٍ على صلوته وشرط الخطبة موجود في الاصل وهنا الامام اصل في افتتاح الاركان فلا بد من وجود
شرط الجماعة عند افتتاح كل ركن وليس المقتدي كالامام في حق اشتراط الجماعة لما ان المقتدي بالشروع قصد المشاركة
مع الامام فيثبت الشركة في حقه من غير مؤكد ولهذا اذا سبقه الحدث بعد الشروع قبل التقييد بالسجدة يتمها جمعة بعد فراغ الامام
والامام لم يشارك الجماعة قصدا فلا بد من مؤكد وهو الركعة التامة حتى يثبت الشركة حكما فاذا لم يقيد بالسجدة لم يتحقق
الشركة نظيره مصلي الظهر اذا قام الى الخامسة قصدا للنفل خرج من الظهر للحال ولو قام اليها غير قاصد للتنفل لم يخرج
من الفرض ما لم يقيد الخامسة بالسجدة **قوله** فاشبه الصبي والمرأة ووجه الشبه هو ان نقول انا اجمعنا على ان الفرض
في هذا الوقت احدهما لا كلاهما لانه لم يشرع في وقت واحد فرضان فلما لم يخاطبوا بالجمعة صاروا بمنزلة الصبي في حقها ولنا
ان هذه رخصة لان الخطاب عام فيتناولهم الا انهم عذروا دفعا للحرج فلو لم يسقط عنهم فرض الوقت باداء الجمعة كان فيه
الا سقوط الجمعة
فساد الوضع لان الاسقاط عنهم لدفع الحرج والقول بعدم الجواز يؤدي الى الحرج فكان القول بعدم الجواز ينقض ما هو موجب
السقوط وهو الحرج فاي وضع افسد من هذا **قوله** بطل ظهره عند ابي حنيفة رح بالسعي وقالا لا يبطل بالسعي حتى يدخل
مع الامام وذكر الامام التمرتاشي رح وكذا الخلاف في المعذور لو صلى ثم توجه اليها وكذا ايضا في المحيط ولو صلى الظهر في منزله
ثم توجه اليها ولم يؤدها الامام بعد الا انه لا يرجو ادراكها لبعد المسافة لم يبطل في قول ابي حنيفة رح عند العراقيين و
يبطل في قول البلخيين وهو الصحيح لانه توجه اليها وهي لم تفت بعد فان توجه اليها ولم يصلها الامام بعذر او بغير عذر
اختلفوا في بطلان ظهره والصحيح انه لا يبطل واختلفوا فيما اذا توجه اليها والناس فيها الا انهم خرجوا قبل اتمامها
ثانيه الصحيح انه يبطل ظهره وعن الحلواني رح لو لم يخرج من البيت ولكن اداها قبل اذا كان البيت واسعا فما
لم يجاوز العتبة لا يبطل وقيل اذا خطا خطوتين يبطل كذا ذكر الامام التمرتاشي رح وقالا لا يبطل بالسعي حتى
يدخل مع الامام وفي هذا اللفظ اشارة الى ان الاتمام مع الامام ليس بشرط لارتفاض الظهر عندهما حيث ذكر الدخول
في صلوة الامام وهو شروعه فيها وكان هذا مخالفا لما ذكره شيخ الاسلام رح في مبسوطه حيث قال وعلى قولهما لا يرتفض

ما لم يؤد الجمعة كلها حتى انه اذا شرع في الجمعة مع الامام ثم انه تكلم قبل ان يتم الجمعة مع الامام فان الظهر عند ابي حنيفة رح وعندهما
لا يرتفض كذا ذكره الحسن رح في كتاب صلوته قوله ولان السعي من خصائص الجمعة وجه كونه من خصائص الجمعة ما ذكرنا في
الاسرار وهو ان صلوة الجمعة صلوة خصت بمكان ولا يمكن الاقامة الا بالسعي اليها فصار السعي مخصوصا به دون سائر الصلوات
فانه يصح اداؤها في كل مكان هذا هو الصحيح في بيان الاختصاص المامور به في قوله تعالى فاسعوا لا ان يكون المراد به الاسراع
والعدو فانه نهى عن الاسراع في قوله عليه السلام اذا اتيتم الصلوة فأتوها وانتم تمشون ولا تأتوها وانتم تسعون ما ادركتم
فصلوا وما فاتكم فاقضوا عام في كل الصلوات وذكر في الفوائد ان المراد بالسعي المذكور عند بعضهم نفس الفعل لا
الفعل بوصف الاسراع كما في قوله تعالى وان ليس للانسان الا ما سعى والفعل بوصف الاسراع غير مراد به
قوله ويكره ان يصلي المعذورون الظهر بجماعة يوم الجمعة الى قوله وكذا اهل السجن سواء قبل فراغ الامام او بعده
وذكر الامام التمرتاشي رح مريض صلى الظهر في منزله يوم الجمعة باذان واقامة قال محمد رح هو حسن وكذا جماعة المرضى
بخلاف المسجونين فانه لا يباح لهم ذلك لان المرضى عاجزون بخلاف المسجونين لانه ان كانوا ظلمة قدروا على ارضاء الخصم
وان كانوا مظلومين امكنهم الاستغاثة فكان عليهم حضور الجماعة في الجمعة وان لا يعارضوا بجماعة وفي التفاريق
يصلي المعذور الظهر باذان واقامة وان كان لا يستحب الجماعة قوله ومن ادرك الامام يوم الجمعة اي وان ادركه
في التشهد وما روى المخالف من قوله عليه السلام من ادرك ركعة من الجمعة فليضف اليها اخرى وان ادركهم جلوسا صلى اربعا
تأويله ادركهم جلوسا قد سلموا قوله وقال محمد رح ان ادرك معه اكثر الركعة الثانية بان ادركه في الركوع وان
ادرك اقلها بان ادرك بعدما رفع راسه من الركوع في الركعة الثانية يصلي اربعا لان اقامة الجمعة مقام الظهر ثبت بالنص
بخلاف القياس عند وجود سائر الشرائط وقد عدم بعض الشرائط منها كالجماعة والامام ولو خلينا والقياس لقلنا
كذلك فيما ادركه في ركعة لكنا تركنا بقوله عليه السلام من ادرك ركعة من الجمعة اضاف اليها ركعة اخرى والا صلى اربعا
وفي المحيط قال الشيخ الامام ابو حفص رح قلت لمحمد رح يصير مؤديا الظهر بتحريمة الجمعة قال ما اصنع وقد جاءت به الاثار
الا انهما قالا لا ما روينا والا صلى اربعا غريب ورد مخالفا للقياس فيرجح عليه القياس على اصلنا وهذا لان القياس
ان يقضي المسبوق ما فاته من صلوة الامام لانه شرع في صلوته لا في صلوة اخرى وصلوة الامام جمعة وهي لا تكون اربعا
قوله واذا خرج الامام ترك الناس الصلوة والكلام والمراد من الصلوة صلوة التطوع واما الفائتة فيجوز وقت
الخطبة من غير كراهة ثم اختلف المشايخ على قول ابي حنيفة رح قال بعضهم انما يكره الكلام الذي هو من كلام الناس اما التسبيح
واشباهه فلا وقال بعضهم كل ذلك مكروه والاول اصح كذا في مبسوط فخر الاسلام رح وقال في العون المراد من الكلام
اجابة المؤذن اما غيره من الكلام يكره اجماعا والاصل في هذا ان ما يؤدي الى الحرام فهو حرام والكلام قد يمتد فيؤدي
الى الاخلال بفرض استماع الخطبة قوله واذا اذن المؤذنون ذكر المؤذنون بلفظ الجمع اخراجا للكلام مخرج العادة فان
المتوارث في اذان الجمعة اجتماع المؤذنين ليبلغ اصواتهم الى اطراف المصر الجامع وذكر في باب الاذان من المبسوط
واختلفوا في الاذان المعتبر الذي يحرم عنده البيع ويجب السعي الى الجمعة كان الطحاوي يقول هو الاذان عند المنبر بعد خروج الامام

لانه هو الاصل الذي كان على عهد رسول الله عليه السلام وكذلك في عهد ابي بكر وعمر رضي فلما كثر الناس في عهد عثمان رضي زادوا
النداء على الزوراء اي الصومعة وهو الذي يبدا به في زماننا ولم ينكر احد من المسلمين وقيل واما اذان السنة
فهي بدعة احدثها الحجاج بن يوسف وروى الحسن عن ابي حنيفة رح ان المعتبر في وجوب السعي وحرمة البيع الاذان
على المنارة لانه لو انتظر الاذان عند المنبر يفوته اداء السنة واستماع الخطبة وربما يفوته الجمعة اذا كان بيته بعيدا من الجامع
وفي شرح القدوري للعلامة الزاهدي رح ولا يكره السفر يوم الجمعة قبل الزوال ويصح اذا فارق عمران المصر في الوقت
وقال الشافعي رح لا يجوز بعد الزوال وبعد الفجر يكره الا لغزو او حج او نحوه الرستاقي حضر المصر لحوائجه وجمع ينال
ثواب الجمعة وان كان ثواب من لم يقصد الا الجمعة اكثر وفي شرح الصدر الشهيد هما سواء في الاجر وان سجد
مصلي الجمعة على ظهر آخر للزحام لا باس اذا كان ركبتاه على الارض والا فلا يجزيه وقال صدر القضاة تجزيه وان كان سجود
الثاني على ظهر الثالث فقيل لا يجزيه الا اذا سجد الثاني على الارض وفي شرح السرخسي قال مشايخنا لو تلا آية السجدة في
الجمعة لا يسجد لها لمخافة التشويش وفي شرح المؤذني والمريض لا يصلي الظهر قبل فراغ الامام من الجمعة لرجاء البرء في
كل ساعة واوان والله اعلم

## باب العيدين

ويجب صلوة العيد على من تجب عليه
صلوة الجمعة الاصل في صلوة العيد قوله تعالى ولتكبروا الله على ما هديكم قيل هو صلوة العيد وتواترت الاخبار انه عليه السلام كان
يصلي صلوة العيد وروى انس انه عليه السلام قدم المدينة ولهم يومان يلعبون فيهما فقال قد ابدلكم الله تعالى بهما خيرا منهما الفطر
والاضحى قوله عيدان اجتمعا اراد العيد والجمعة الا انه سماهما عيدا كما يقول النبي عليه السلام لكل مؤمن في كل شهر اربعة اعياد
او خمسة اعياد او لان الجمعة يعاد اليها في كل جمعة كما ان العيد يعاد اليه في كل سنة او لان الله يعود الى عباده
بالمغفرة فيه وفي الجمعة كذلك ففي الحديث الجمعة الى الجمعة كفارة لما بينهما او هو على التغليب كالعمرين والقمرين و
الطينين ففي الحديث اذا اراد الله بعبد شرا جعل ماله في الطينين اي الآجر والخشب وفي منح الصنعة يغلب
الاخف او المذكر قال شمس الائمة السرخسي رح الاظهر انها سنة ولكنها من معالم الدين اخذها هدى وتركها ضلالة
ويدل عليه انه عليه السلام حين بين الواجبات للاعرابي قال هل علي غيرهن قال لا الا ان تطوع وفي الايضاح انها تقام
على سبيل اظهار شعائر الاسلام في الجماعة في اعظم الجمع وهي ملحقة بالجمعة في اعتبار شرائطها الا الخطبة فيلحق بها في صفة الوجوب
ولا يلزم على هذا الاذان والاقامة والجماعة في سائر الصلوات فانها من شعائر الاسلام لكن شرعت تبعا لغيرها وهي
الصلوة فانحطت درجتها عن درجة صلوة العيد كذا ذكره شيخ الاسلام رح وفي المبسوط قال في الاصل لا يصلي التطوع بالجماعة
ما خلا قيام رمضان وكسوف الشمس وهو دليل على ان صلوة العيد واجبة قوله وجه الاول هو مواظبة النبي عليه السلام من غير
ترك قوله ويستحب يوم الفطر ان يطعم الى اخره وفي الخلاصة ويستحب لمن اصبح في يوم الفطر ستة اشياء ان يغتسل
ويستاك ويذوق شيئا ويلبس احسن ثيابه جديدا كان او غسيلا ويمس طيبا ويخرج صدقة الفطر ان كان غنيا وكذا
في عيد الاضحى غير ان الادب في عيد الاضحى ان لا يذوق الى وقت الفراغ من الصلوة وفي التجنيس ويستحب ان يخرج يوم العيد
من طريق ويرجع من طريق اخرى لان مكان القربة يشهد لصاحبها وفيما قلنا تكثير الشهود قوله ويتوجه الى المصلى ولا يكبر

عند ابي حنيفة رح اي لا يكبر جهرا في طريق المصلى **قوله** وعندهما يكبر لقوله تع ولتكبروا الله على ما هديكم قال ابن عباس رض
ان المراد به التكبير ليلة الفطر ويوم الفطر ولما روى نافع عن ابن عمر رض ان رسول الله صلعم كان يخرج يوم الفطر ويوم الاضحى رافعا
صوته بالتكبير وهذا نص في الباب والجواب عن الاية قيل ان المراد بها التعظيم وقيل التكبير في صلوة العيد
والمعنى صلوا صلوة العيد وكبروا الله فيها كقوله تع اركعوا واسجدوا اي صلوا او اركعوا واسجدوا فيها وكذلك التعلق
بالحديث لا يستقيم لان مداره على الوليد بن محمد عن الزهري والوليد متروك الحديث ولان هذا خبر واحد فيما تعم به البلوى
فلا يقبل لو كان روايته صحيحا فكيف اذا كان فاسدا كذا ذكره شيخ الاسلام رح وذكر في مبسوط شيخ الاسلام اختلاف
الروايتين عن ابي حنيفة رح فقال روى المعلى عن ابي يوسف عن ابي حنيفة رح انه لا يكبر جهرا في طريق المصلى في عيد الفطر
وروى الطحاوي عن ابن عمران البغدادي باسناده عن ابي حنيفة رح انه يكبر في طريق المصلى في عيد الفطر جهرا وهو قول
ابي يوسف ومحمد رح **قوله** والشرع ورد به في الاضحى وهو قوله تع واذكروا الله في ايام معدودات جاء في التفسير
ان المراد به التكبير في هذه الايام **قوله** واذا حلت الصلوة بارتفاع الشمس من الحل لا من الحلول لان الصلوة قبل
ارتفاع الشمس كانت حراما لما جاء في الحديث ثلثة اوقات نهانا رسول الله صلعم **قوله** امر بالخروج الى المصلى من
الغد ولو جاز الاداء بعد الزوال لم يكن للتاخير معنى اذ لا يجوز تاخيرها بدون العذر السماوي **قوله** وظهر عمل العامة بقول
ابن عباس لامر بنيه الخلفاء وذلك لان الولاية لما انتقلت الى بني العباس امروا الناس بالعمل بالتكبيرات
بقول جدهم وكتبوا في مناشيرهم وهو تاويل ما روي عن ابي يوسف انه قدم بغداد فصلى بالناس صلوة العيد وخلفه هارون
الرشيد وكبر تكبير ابن عباس رض وروي عن محمد رح هكذا وتاويله ان هارون امرهما ان يكبرا تكبير جده ففعلا ذلك امتثالا
لامره لا مذهبا واعتقادا كذا في المبسوط والمحيط **قوله** الا انه حمل المروي على الزوايد اي حمل ما روي عنه على الزوايد
ثم الحق الاصليات بها (تكبيرة الافتتاح وتكبيرة الركوع) ذكر في المبسوط والمشهور عنه روايتان احدهما انه يكبر في العيدين ثلث عشرة تكبيرة تكبيرة
الافتتاح وتكبيرة الركوع وعشر زوايد خمس في الاولى وخمس في الثانية وفي الرواية الاخرى ثنتا عشرة تكبيرة تكبيرة
الافتتاح وتكبيرة الركوع وتسع زوايد خمس في الاولى واربع في الثانية اي حمل المروي على الزوايد عملا بقول لفظ الرواة
ان ابن عباس كبر في العيدين ثلث عشرة تكبيرة او ثنتي عشرة تكبيرة وفي المحيط ثم عملوا برواية الزيادة في عيد الفطر
وبرواية النقصان في عيد الاضحى ليكون عملا بالروايتين وانما اختاروا النقصان لعيد الاضحى لاستعجال الناس بالقرابين
فيه وفي المبسوط وروي عن ابي حنيفة رح انه يسكت بين كل تكبيرتين بقدر ثلث تسبيحات لان صلوة العيد تقام
بجمع عظيم فان والى بين التكبيرات يشتبه على من كان نائيا عن الامام والاشتباه يزول بهذا القدر من المكث ثم قال
هذا القدر ليس بلازم بل يختلف ذلك بكثرة الزحام وقلته لان المقصود ازالة الاشتباه عن القوم وذلك يختلف
بكثرة القوم وقلتهم وليس بين التكبيرات ذكر مسنون عندنا وقال الشافعي رح يقول بين كل تكبيرتين سبحان الله
والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر ثم انه لا خلاف انه ياتي بثناء الافتتاح عقيب تكبيرة الافتتاح قبل الزوايد
الا في قول ابن ابي ليلى فانه يقول ياتي بالثناء بعد التكبيرات الزوايد واما التعوذ فياتي به عند ابي يوسف عقيب ثناء الافتتاح



قبل التكبيرات الزوايد وعند محمد رح بعد الزوايد حين يريد القراءة لانه للقراءة عنده كذا في المبسوط **قوله**
والاول المذهب اي فالقول الاول لانه صلعم لما صلى العيد كبر اربعا ثم اقبل عليهم بوجهه وقال اربع كاربع الجنايز فلا تشتبهن
عليكم واشار باصابعه وخنس ابهامه ففيه قول وفعل واشارة وتشبيه وتاكيد فان قيل ظاهره متروك لانه ان
اريد به الكل فهو خمس وان اريد به الزوايد فهي ثلثة عندكم قلنا اريد به التكبيرات المتوالية في حالة واحدة وذا اربع
اربع او اريد به غير تكبيرة الافتتاح ولان قول ابن مسعود اشهر لانه عمل به جماعة من الصحابة كحذيفة وعقبة وابي موسى و[illegible]
وابي سعيد الخدري وابي مسعود الانصاري رضي الله عنهم **قوله** ثم يخطب اي الخطبة في صلوة العيد تخالف الخطبة في
الجمعة من وجهين احدهما ان الجمعة لا تجوز بدون الخطبة وصلوة العيد تجوز بدونها والثاني ان في الجمعة تقدم الخطبة على الصلوة وفي العيد
تؤخر عن الصلوة فان قدم الخطبة في صلوة العيد جاز ايضا ولا يعاد الخطبة بعد الصلوة كذا في فتاوى قاضي رح **قوله**
ومن فاتته صلوة العيد مع الامام اي صلى الامام وهو لم يدركه وفاتت عنه لم يقضها وله ان يصلي ركعتين او اربعا كصلوة
الضحى في ساير الايام وفي المحيط فان احب ان يصلي فالافضل ان يصلي اربع ركعات يقرأ في الركعة الاولى سبح
اسم ربك وفي الثانية والشمس وضحاها وفي الثالثة والليل اذا يغشى وفي الرابعة والضحى وروي في ذلك عن النبي صلعم وعدا جميلا
وثوابا جزيلا **قوله** والتعريف الذي يصنعه الناس التعريف لمعان الاعلام والتطييب من العرف وهو الريح
وانشاد الضالة والوقوف بعرفات والتشبيه باهل عرفة والاخير هو المراد هنا **قوله** ليس بشيء اي لا يتعلق به الثواب
وعن ابي يوسف ومحمد رح في غير رواية الاصول انه لا يكره لما روي عن ابن عباس رض انه فعل ذلك بالبصرة ولكنا نقول
ان ذلك محمول على ان ذلك ما كان للتشبيه بل كان للدعاء الا يرى ان من طاف حول مسجد سوى الكعبة يخشى عليه الكفر حتى
لو اجتمعوا لشرف ذلك اليوم لا للتشبيه جاز وفي التفاريق عن ابي يوسف رح يكره ان يجتمع قوم فيعتزلوا في موضع
يعبدون الله فيه ويفزعون انفسهم وان كان منهم اعلموهم

## فصل في تكبيرات التشريق

**قوله** ويبدا بتكبير التشريق قال شمس الائمة الكردري رح نسبة الاضافة انما يستقيم على قولهما لان بعض التكبيرات
يقع في ايام التشريق وعلى قول ابي حنيفة لا يقع شيء من التكبير فيها لكن باعتبار القرب اضيف اليه كما في لفظ الجامع الصغير
قال يعقوب صليت بهم المغرب يوم عرفة باعتبار قربه الى النهار ولو كان المراد من التشريق صلوة العيد كما ورد في
الحديث لا جمعة ولا تشريق الا في مصر جامع وفي حديث آخر لا ذبح الا بعد التشريق والمراد بالتشريق فيهما صلوة العيد
كذا في المبسوط كانت الاضافة مستقيمة على قولهم جميعا ثم اختلفوا انه سنة او واجب وفي الجامع الصغير
التمرتاشي رح تكبير التشريق واجب وقال لو سنة وفي شرح بكر ابي اليسر والبزدوي وابي ذر رح واجب وفي المحيط تكبير
التشريق سنة اجمع اهل العلم على العمل بها والاصل فيه قوله تع واذكروا الله في ايام معدودات جاء في التفسير ان المراد
منه الايام العشر **قوله** والمسئلة مختلفة بين الصحابة رض اختلفت الصحابة في وقت تكبيرات التشريق بداية وختما
فقال الشيوخ منهم وهم عمر وعلي وابن مسعود رض يبتدا بها عقيب صلوة الفجر من يوم عرفة وبه اخذ اصحابنا رح واختلف هؤلاء
في الختم فقال ابن مسعود رض عقيب صلوة العصر من يوم النحر وهي ثماني صلوات وبه اخذ ابو حنيفة رح وقال علي وعمر رض

لما روى ابن مسعود رض انه قال من
فاته صلوة العيد صلى اربع ركعات

في رواية عنه عقيب صلوة العصر من اخر ايام التشريق ثلاث وعشرون صلوة وبه اخذ ابو يوسف ومحمد رحمهما الله وفي رواية
عنه عقيب صلوة الظهر منه واتفق الشبان من الصحابة وهم ابن عباس وابن عمر وزيد بن ثابت رضي الله عنهم
انه يبدا من صلوة الظهر يوم النحر وبه اخذ الشافعي رحمه الله واختلفوا في الختم فقال ابن عمر الى صلوة الفجر من
اخر ايام التشريق وبه اخذ الشافعي وقال ابن عباس رضي الله عنه الى صلوة الظهر منه وقال زيد بن ثابت الى صلوة العصر
منه فاصحابنا اختاروا قول الشيوخ في البداية ولا خلاف بينهم فيها ثم ابو حنيفة رحمه الله اخذ بقول ابن مسعود رضي الله عنه في الختم
اخذا بالاقل لان الجهر بالتكبير بدعة ولا خلاف في الاقل فهو فيما يثبت تيقنا والاكثر مختلف فيها فلا يتيقن بجوازه
وكون الجهر بالتكبير بدعة متيقن والاخذ بالمتيقن اولى وقال الله تعالى واذكر ربك في نفسك تضرعا وخيفة ودون الجهر
وراى النبي عليه السلام اقواما يرفعون اصواتهم عند الدعاء فقال انكم لن تدعوا اصم ولا غائبا ومحمد وابو يوسف رحمهما الله اخذا في
الابتداء لما كانت في يوم يؤدي فيه ركن الحج فالتقطع مثله يكون في يوم النحر الذي يؤدي فيه ركن الحج وهو الطواف كذا
في المبسوط وهما اخذا بالاكثر احتياطا لان الاتيان بشيء ليس عليه اولى من ان يترك شيئا واجبا عليه وذكر العلامة
نجم الدين الزاهدي رحمه الله في شرحه للقدوري والفتوى والعمل في عامة الامصار وكافة الاعصار على قولهما **قوله**
والتكبير ان يقول مرة الله اكبر الخ اي هذه الكلمات مرة واحدة الخ وقال الشافعي رحمه الله التكبير ان يقول الله اكبر ثلاث
مرات او خمس مرات او سبع مرات او تسع مرات وقال لان المنصوص عليه في الكتاب هو التكبير قال الله تعالى
ولتكبروا الله على ما هديكم والتكبير قوله الله اكبر واما قوله لا اله الا الله تهليل وقوله ولله الحمد تحميد فمن شرط ذلك فقد زاد على
كتاب الله تعالى فعلم بهذا ان قوله والتكبير ان يقول مرة واحدة احترازا عن قول الشافعي رحمه الله في المرة وتعيين الكلمات **قوله**
هذا هو الماثور عن الخليل صلوات الله عليه قيل ان ماخذ التكبير من جبرئيل وابراهيم واسماعيل عليهم السلام فان ابراهيم عليه السلام
لما اضجع اسماعيل للذبح امر الله عز وجل جبرئيل حتى يذهب اليه بالفداء فلما راى جبرئيل انه اضجعه للذبح قال الله اكبر الله اكبر
كيلا يعجل بالذبح فلما سمع ابراهيم صوت جبرئيل وقع عنده انه ياتيه بالبشارة فهلل وذكر الله تعالى بالوحدانية فلما سمع اسماعيل
كلامهما وقع عنده انه فدي فحمد الله وشكره فقال الله اكبر ولله الحمد فثبوته على هذا الوجه بهولاء الاخلاء فلا يجوز ان ياتي
بالبعض ويترك البعض كذا في المحيط وذكر في المبسوط وكان ابن عمر رضي الله عنه يقول الله اكبر الله اكبر الله اكبر واجل الله اكبر ولله الحمد
وبه اخذ الشافعي رحمه الله وكان ابن عباس رضي الله عنه يقول الله اكبر الله اكبر لا اله الا الله الحي القيوم يحيي ويميت وهو على كل شيء قدير
وانما اخذنا بقول ابن مسعود رضي الله عنه لانه عمل الناس في الامصار به ولانه يشتمل على التكبير والتهليل والتحميد فهو اجمع **قوله**
في الجماعات المستحبة احترازا عن جماعة النساء واختلف المشايخ على قول ابي حنيفة رحمه الله ان الحرية هل هي شرط لوجوب هذه
التكبيرات وفائدة الخلاف انما يظهر فيما اذا ام العبد قوما في صلوة المكتوبة في هذه الايام هل يجب عليهم التكبيرات
فمن شرط الحرية قال بان الذكورة والمصر شرط لاقامته مقصودا فكذا الحرية قياسا على الجمعة والعيد ومن لم يشترط الحرية
قال لم يشترط لاقامته السلطان فلا يشترط الحرية كسائر الصلوات واما المسافرون اذا صلوا جماعة في مصر ففيهم روايتان
وليس عقيب صلوة الوتر تكبير اما عندهما فلانها سنة وليست مكتوبة واما عند ابي حنيفة رحمه الله وان كانت فرضا الا انها لا تؤدي



بالجماعة في هذه الايام كذا في المحيط **قوله** قال يعقوب صليت بهم المغرب وفي لفظ الجامع الصغير قال يعقوب
صليت بهم المغرب يوم عرفة فطعن الطاعن في قوله يوم عرفة قال شمس الائمة السرخسي رحمه الله هذا ليس بموضع طعن فقد سمى
رسول الله عليه السلام المغرب وتر النهار لا تصاله وقربها بالنهار فمراده هنا بذكر اليوم الوقت يعني صليت بهم وقت المغرب
بعرفة وهو مغرب فان وقته ممتد الى طلوع الفجر ثم قال في ذكر هذا الفصل على سبيل الحكاية فوائد منها بيان منزلته عند
استاده حيث قدمه واقتدى به ومنها بيان حشمة استاده في قلبه فانه لما علم ان المقتدي به استاده سها عما لا يسهو
المراعة عادة ومنها مبادرة استاده الى التشريعة حيث كبر ليتذكر هو فيكبر وهكذا ينبغي ان يكون المعاملة بين كل
استاد وتلميذ يعني ان التلميذ معظم استاده والاستاد يستر عليه عيوبه وفيه دليل على ان تعظيم الاستاد في طاعته حيث
تقدم ابو يوسف بامره **قوله** وهذا لانه لا يؤدى في وسط الصلوة اي في حرمتها بخلاف سجدتي السهو اذا تركها الامام
لا يسجد المقتدي لان السجود يؤتى به في وسط الصلوة بخلاف التكبير فانه يؤتى به في اثر الصلوة بلا فصل بدليل ان الكلام
والقهقهة وغيرها يقطع التكبير والحدث الساهي لا يقطع التكبير فصار شبيها بما كان قبل السلام فصار الامام فيه مستحبا لاجماع
توفير التشهين **باب صلوة الاستسقاء** كهيئة النافلة اي بلا اذان ولا اقامة وتحميد
ان يكون احترازا عن قول ابي يوسف رحمه الله فانه قال كهيئة صلوة العيد ويحتمل ان يريد به تطويل القيام الذي يكره في جماعة
المكتوبة وتطويل الركوع والسجود وذكر ما شاء من الدعوات والاستغفار والابتهال والتضرع الى الله حيث يطول
الركوع قدر قراءة مائة آية وانها من خصائص النوافل دون الفرائض **قوله** وقال الشافعي رحمه الله ركوعان وصورة صلوة
الكسوف عنده انه يقوم في الركعة الاولى ويقرأ فيها بفاتحة الكتاب وسورة البقرة ان كان يحفظها وان كان لا يحفظها
يقرأ غير ذلك مما يعدلها ثم يركع ويمكث في ركوعه مثل ما مكث في قيامه هذا ثم يرفع راسه ويقوم ويقرأ سورة آل عمران
ان كان يحفظها وان كان لا يحفظها يقرأ غيرها مما يعدلها ثم يركع ثانيا ويمكث في ركوعه مثل ما مكث في قيامه هذا ثم يرفع راسه
ثم يسجد سجدتين ثم يقوم فيمكث في قيامه ويقرأ فيه مقدار ما قرأ في القيام الثاني في الركعة الاولى ثم يركع ويمكث في ركوعه
مثل ما مكثه في هذا القيام ثم يقوم ويمكث في قيامه مثل ما مكث في الركوع ثم يرفع راسه ويقوم مثل ثلثي قيامه في القيام
الاول من هذه الركعة الثانية ثم يسجد سجدتين ويتم الصلوة اخذا بحديث عائشة رضي الله عنها وابن عباس رضي الله عنه ان النبي عليه السلام صلى صلوة
الكسوف ركعتين باربع ركوعات واربع سجدات كذا في المحيط ولنا حديث عبد الله بن عمر والنعمان بن بشير وابي بكرة
وسمرة بن جندب رضي الله عنهم بالفاظ مختلفة ان النبي عليه السلام صلى في كسوف الشمس ركعتين كاطول صلوة كان يصليها
فانجلت الشمس مع فراغه منها ولو جاز الاخذ بما روت عائشة رضي الله عنها للزيادة لجاز الاخذ بما روي جابر رضي الله عنه ان النبي عليه السلام
صلى في الكسوف ركعتين بست ركوعات وست سجدات وقال علي رضي الله عنه صلى رسول الله عليه السلام في الكسوف ركعتين
بثمان ركوعات واربع سجدات وبالاجماع ان هذا غير ماخوذ به لانه مخالف للمعهود فكذلك ما روت عائشة رضي الله عنها وابن
عباس رضي الله عنه وذلك لان الصلوة الكسوف انما يعتبر بالنوافل وبالفرائض او الواجبات وبها اعتبر لا يجوز الا انا تعلقنا
بحديث عائشة وعبد الله بن عباس رضي الله عنه قلت الاخبار قد تعارضت فعند التعارض يترك الاخبار ويتمسك بالقياس

الكسوف قوله

والقياس معا او نأول توفيقا بين الروايتين والتوفيق ما ذكر محمد بن الحسن رح في صلوة الآثار قال يحتمل ان النبي عليه السلام
اطال الركوع زيادة على قدر ركوع ساير الصلوات فرفع اهل الصف الاول رؤسهم ظنا منهم انه عليه السلام رفع راسه من الركوع
فمن خلفهم رفعوا رؤسهم فلما راوا اهل الصف الاول رسول الله عليه السلام راكعا ركعوا فمن خلفهم ركعوا فلما رفع رسول الله عليه السلام
راسه من الركوع رفع القوم رؤسهم ومن كان خلف الصف الاول ظنوا انه ركع ركوعين فرووا على حسب ما وقع عندهم
ومثل هذا الاشتباه قد يقع لمن كان في اواخر الصفوف وعايشة رضي كانت واقفة في صف النساء وابن عباس رضي
في صف الصبيان في ذلك الوقت فنقلا كما وقع عندهما فيحمل على هذا توفيقا بين الحديثين ولو كان ما ذكرا صحيحا لكان
امرا بخلاف المعهود فيحتج بنقله الكبار من الصحابة الذين يلون رسول الله عليه السلام وحيث لم ينقله احد دل ان الامر كما قلنا
**قوله** اما التطويل في القراءة فبيان الافضل لان فيه متابعة النبي عليه السلام وصح في الحديث ان قيام رسول الله عليه السلام في
الركعة الاولى كان بقدر سورة البقرة وفي الركعة الثانية بقدر سورة آل عمران كذا في المبسوط **قوله** لان المسنون
استيعاب الوقت اي وقت الكسوف **قوله** والترجيح قد مر من قبل وهو قوله والحال اكشف على الرجال لقربهم
وهذا انما يصح ان لو كان الراوي عايشة رضي كما ذكرنا وفي مبسوط شيخ الاسلام رح ولو كان راوي حديثهما علي رضي كما ذكر
في المبسوط فتاويله انه وقع اتفاقا او تعليما للناس بان القراءة فيها مشروعة او يحمل على ان روى على ازجر فقد روى ابن عباس
انه خافت فعند تعارض الروايات يتمسك بالقياس والقياس مع ابي حنيفة رح وذلك لان هذه صلوة يؤدى في النهار
وليس من شرط اقامتها المصر فلا يجهر فيها بالقراءة كالظهر بخلاف الجمعة والعيدين لان المصر شرط لاقامتهما كذا في المبسوط
**قوله** ويصلي بهم الامام الذي يصلي الجمعة لانه اقامها رسول الله عليه السلام فانما يقيمها الان من هو قايم مقامه **قوله**
تحرزا عن الفتنة اي فتنة التقديم والتقدم والمنازعة فيها **قوله** وليس في كسوف القمر جماعة وفي المبسوط عاب
اهل الادب محمدا رح في هذا اللفظ وقالوا انما يستعمل في القمر لفظ الخسوف قال الله تعالى فاذا برق البصر وخسف القمر وكانوا
يقولون الخسوف ذهاب دايرته والكسوف ذهاب ضوءه دون دايرته فانما اراد محمد رح هذا النوع بذكر الكسوف وفي المغرب
يقال كسفت الشمس والقمر جميعا عن الغوري ثم قال وكيف ما كان فقول محمد رح صحيح **قوله** فافزعوا الى الصلوة اي
التجئوا اليها يقال فزع اليه اي التجأ والمفزع الملجأ وفزع منه خاف وقال الشافعي رح يصلى في خسوف القمر بجماعة ايضا
لما روي عن ابن عباس رضي انه صلى بهم في خسوف القمر وقال صليت كما رايت رسول الله عليه السلام وذهب اصحابنا في ذلك
الى ان خسوف القمر كان على عهد رسول الله عليه السلام ككسوف الشمس بل اكثر فلو صلى بجماعة لنقل ذلك عنه نقلا مستفيضا كما
نقل عنه ذلك في صلوة الكسوف **قوله** وليس في الكسوف خطبة اي في كسوف الشمس وفيه خلاف الشافعي رح
فانه قال يخطب خطبتين بعد السلام كما في العيدين واحتج بما روي عن عايشة انها قالت كسفت الشمس على عهد رسول
الله عليه السلام فصلى ثم خطب فحمد الله واثنى عليه ولانا نقول الخطبة انما شرعت لاحد امرين اما شرطا للجواز كما في صلوة الجمعة
او مشروعا للتعليم كما في صلوة العيدين فانه يحتاج الى التعليم صدقة الفطر والاضحية والتعليم ههنا حصل من حيث الفعل
الا يرى ان في خطبة العيد لا يعلم صلوة العيد لحصول التعليم بالفعل واما تعلقه بحديث عايشة رضي فيحتمل ان النبي عليه السلام احتاج

الى الخطبة بعد صلوة الكسوف لان الناس كانوا يقولون انها كسفت لموت ابراهيم فاراد ان يخطب حتى يرد عليهم ذلك
او يقال معنى قولها خطب دعا والدعاء يسمى خطبة ثم الامام في هذا الدعاء بالخيار ان شاء جلس مستقبل القبلة ودعا وان
شاء قام ودعا وان شاء استقبل الناس بوجهه ودعا ويؤمن القوم قال شمس الائمة الحلواني رح وهذا احسن ولو قام
واعتمد على عصا له او على قوس له ودعا كان ذلك حسنا ايضا كذا في مبسوط شيخ الاسلام رح **قوله** لانه لم ينقل
اي بطريق الشهرة فان الشافعي رح يروي حديث الخطبة في كسوف الشمس كما ذكرنا ولكن لم يشتهر مثل شهرة الصلوة

## باب صلوة الاستسقاء

ذكر في المبسوط والمحيط قول ابي يوسف مع قول ابي حنيفة رح وذكر في شرح الطحاوي قوله
مع محمد كما ذكر في الكتاب وقال الشافعي رح يصلي ركعتين كما قال محمد رح الا انه يكبر فيهما كما في صلوة العيد يكبر سبعا في الركعة الاولى
وخمسا في الركعة الثانية وفي الخلاصة الخانية اذا غارت الانهار وانقطعت الامطار وانهارت القنوات
فيستحب للامام ان يامر الناس اولا بصيام ثلثة ايام وما اطاقوا من الصدقة والخروج من المظالم والتوبة من المعاصي ثم
يخرج بهم اليوم الرابع وبالعجايز والصبيان متنظفين في ثياب بذلة واستكانة متواضعين لله عز وجل بخلاف العيد
ويستحب اخراج الدواب ويصلي بهم الامام مثل صلوة العيد بلا قراءة ثم يخطب خطبتين ولكن معظم الخطبتين الاستغفار
وقريب من هذا في مذهبنا ما قاله شمس الائمة الحلواني رح ذكره في المحيط فقال ان الناس يخرجون الى الاستسقاء مشاة لا
ظهورا ردوا بهم في ثياب خلق او غسيل مرقع متذللين خاضعين ناكسي رؤسهم في كل يوم يقدمون الصدقة قبل الخروج
ثم يخرجون هذا تفسير قول محمد رح **قوله** ورسول الله عليه السلام استسقى ولم يرو عنه الصلوة روى انس رضي ان الناس قد قحطوا
في زمن رسول الله فدخل رجل من باب المسجد ورسول الله عليه السلام يخطب فقال يا رسول الله هلكت المواشي وخشينا الهلاك
على انفسنا فادع الله ان يسقينا فرفع رسول الله عليه السلام يديه فقال اللهم اسقنا غيثا مغيثا هنيئا مريئا غدقا مغدقا عاجلا
غير رايث قال الراوي ما كان في السماء قزعة فارتفعت السحاب من ههنا ومن ههنا حتى صارت ركاما ثم مطرت سبعا
من الجمعة الى الجمعة ثم دخل ذلك الرجل والنبي عليه السلام يخطب والسماء تسكب فقال يا رسول الله تهدم البنيان وانقطعت السبل
فادع الله ان يمسكه فتبسم رسول الله عليه السلام لملالة بني آدم قال الراوي والله ما نرى خضراء ثم رفع يديه وقال اللهم حوالينا
لا علينا اللهم على الآكام والظراب وبطون الاودية ومنابت الشجر فانجاب السحاب عن المدينة حتى صارت حولها
كالاكليل فلم يذكر غير الدعاء وما روي انه صلى فيه شاذ فيما يعم البلوى حضورها في ديارهم وما يحتاج الخاص والعام الى
معرفته لا يقبل فيه الشاذ **قوله** كصلوة العيد من حيث انه يصلي بالنهار بالجماعة ويجهر فيها بالقراءة ومن حيث انه
يصلي بلا اذان ولا اقامة قلت فعله مرة وتركه اخرى فدل على الجواز والكلام في انها سنة ام لا والسنة ما واظب عليه
رسول الله وقد ذكرنا انه تركه فلم يكن سنة او تعارض وعند التعارض يتمسك بالقياس والقياس ان لا يؤدى النوافل
بالجماعة **قوله** وعند ابي يوسف خطبة واحدة لان المقصود الدعاء فلا يقطعها بالجلسة كذا في المبسوط **قوله**
ويقلب رداءه لما روي انه عليه السلام حول رداءه وصفته ان كان مربعا يجعل اعلاه اسفله وان كان مدورا جعل الجانب
الايمن على الايسر والايسر على الايمن **قوله** وما رواه كان تفاؤلا اي تغيير الهيئة لتغير الهواء ويحتمل انه عليه السلام علم وحيا

ثم وحم
ان الله من السحاب
الاطراف

انه يتغير الحال بتغير ردائه وهذا لا يوجد في غيره **قوله** ولا يحضر اهل الذمة الاستسقاء لانه للدعاء وما دعاء الكافرين
الا في ضلال وانما يخرجون للاستسقاء ثلثة ايام متتابعة ولم ينقل اكثر منها وقال ابو يوسف رح ان شاء رفع يديه في الدعاء
وان شاء اشار باصبعه

## باب صلوة الخوف

اذا اشتد الخوف اشتداد الخوف
ليس بشرط عند عامة مشايخنا رح حيث جعل في التحفة سبب جواز صلوة الخوف نفس خوف العدو من غير ذكر الخلاف
ومن غير ذكر الاشتداد وكذا ذكر في المبسوط والمحيط وقال بان المسلمين اذا راوا سوادا فظنوا انهم العدو فصلوا
صلوة الخوف فان تبين انه كان سواد العدو فقد ظهر ان سبب الترخص كان متقررا فيجزيهم صلوتهم وان ظهر ان السواد
سواد ابل او بقر او غنم فقد ظهر ان سبب الترخص لم يكن متقررا فلا يجزيهم صلوتهم وذكر في مبسوط شيخ الاسلام رح والمراد
بالخوف عند البعض حضرة العدو لا حقيقة الخوف على ما عرف من اصلنا في تعليق الرخص بنفس السفر لا حقيقة المشقة لان
السفر سبب المشقة فاقيم مقامها فكذا حضرة العدو ههنا سبب الخوف فاقيم مقام حقيقة الخوف **قوله** يجعل الامام
الناس طائفتين هذا اذا تنازع القوم في الصلوة خلف الامام فقال كل طائفة منهم انا نصلي معك واما اذا لم يتنازع
القوم فلا فالافضل للامام ان يجعل القوم طائفتين فيامر طائفة ليقوموا بازاء العدو ويصلي بالطائفة التي معه
تمام الصلوة ثم يامر رجلا من الطائفة التي بازاء العدو حتى يصلي بهم تمام صلوتهم ايضا والطائفة التي صلوا مع الامام اولا
يقومون بازاء العدو **قوله** وابو يوسف وان انكر شرعيتها في زماننا كان ابو يوسف رح يقول اولا مثل ما قالا ثم
رجع فقال كانت في حيوة النبي عم خاصة ولم يبق مشروعة لقوله تعالى واذا كنت فيهم فاقمت لهم الصلوة فقد شرط كونه
فيهم لاقامة صلوة الخوف ولان الناس كان يرغبون في الصلوة خلفه فشرعت بصفة الذهاب والمجيء لينال كل فريق
فضيلة الصلوة خلفه وقد ارتفع هذا المعنى بعده فكل طائفة يتمكنون من اداء الصلوة بامام على حدة فلا يجوز لهم اداؤها بصفة
الذهاب والمجيء وحجتنا في ذلك ان الصحابة رض اقاموها بعد رسول الله عم روي ذلك عن ابي وقاص وابي عبيدة بن
الجراح رض وان سعيد بن العاص سال عنها ابا سعيد الخدري رض فعلمه فاقامها وروي عن ابي موسى الاشعري انه صلى صلوة
الخوف باصبهان وسعد بن ابي وقاص رض حارب المجوس بطبرستان ومعه اصحاب رسول الله عم وصلى
بهم صلوة الخوف ولم ينكر عليه احد فحل محل الاجماع وسببه الخوف وهو متحقق بعد رسول الله عم كما كان في حيوته ولم يكن
ذلك لنيل فضيلة الصلوة خلفه لان ترك المشي والاستدبار في الصلوة فريضة والصلوة خلف النبي عم فضيلة ولا يجوز
ترك الفرض لاحراز الفضيلة ثم الان يحتاجون الى احراز فضيلة تكثير الجماعة فانها كلما كانت اكثر كانت افضل وقوله واذا
كنت فيهم فاقمت لهم الصلوة اي انت او من يقوم مقامك في الامامة كما في قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة وقد يكون
الخطاب مع الرسول ولا يختص هو به اذ الاصل في الشرايع العموم على ان التعليق بالشرط لا يوجب العدم عند العدم
عندنا ولا ينتقص عدد الركعات بالخوف وكان ابن عباس رض يقول صلوة المقيم اربع ركعات وصلوة المسافر
ركعتان وصلوة الخوف ركعة وعن عطاء وطاوس والحسن ومجاهد وحماد وقتادة انه يكفيه ركعة واحدة بالايماء
عند اشتداد الخوف **قوله** ويصلي بالطائفة الاولى ركعتين من المغرب وبالثانية ركعة واحدة وقال الثوري رح
يصلي بالطائفة الاولى ركعة وبالثانية ركعتين لان فرض القراءة في الركعتين الاوليين فينبغي ان يكون لكل طائفة
في ذلك حظ **قوله** ولا يقاتلون في حال الصلوة فان قاتلوا بطلت صلوتهم وهذا عندنا وقال مالك رح لا تفسد
وهو قول الشافعي رح في القديم لظاهر قوله تعالى وليأخذوا حذرهم واسلحتهم والامر باخذ السلاح في الصلوة لا يكون
الا للقتال به ولكنا نقول القتال عمل كثير وهو ليس من اعمال الصلوة ولا يتحقق فيه الحاجة لا محالة فكان مفسدا لها
بمنزلة تخليص الغريق واتباع السارق لاسترداد المال والامر باخذ الاسلحة كيلا يطمع فيهم العدو اذا راهم
مستعدين او ليقاتلوا بها اذا احتاجوا ثم يستقبلون الصلوة **قوله** ولو جاز الاداء مع القتال لما تركها فانه
قيل انما اخرها لان صلوة الخوف لم تكن نزلت قلت انما نزلت بذات الرقاع وهي قبل الخندق **قوله**
وان اشتد الخوف صلوا ركبانا فرادى ومعنى اشتداد الخوف ههنا هو ان لا يدعهم العدو بان يصلوا نازلين
بل يلجئهم بالمحاربة فيصلون ركبانا فرادى وذلك لان الصلوة على الدابة تجوز بعذر دون هذا العذر فلان تجوز
بهذا اولى وفي المحيط اذا كان الرجل في السفر وامطرت السماء فلم يجد مكانا يابسا ينزل للصلوة فانه يقف على
دابته مستقبل القبلة فيصلي بالايماء اذا امكنه ايقاف الدابة وان لم يمكنه ايقاف الدابة مستقبل القبلة فانه يصلي
مستدبر القبلة بالايماء فعلى هذا اذا كان يخاف النزول عن الدابة فانه يصلي راكبا مستقبل القبلة بالايماء وان
لم يمكنه صلى مستدبرا ثم انما يجزيه ذلك اذا كانت الدابة تسير بنفسه فاما اذا كان يسيرها صاحبها لا يجزيه هذا
في الفرايض واما النوافل فيجوز على الدابة بالايماء الى اي جهة شاء سواء قدر على النزول او لم يقدر وقد ذكرناه

## باب الجنائز

الجنازة بالفتح الميت وبالكسر السرير **قوله** واذا احتضر الرجل اي قرب
من الموت يقال فلان محتضر اي قريب من الموت واحتضر ايضا لان الوفاة حضرته او ملائكة الموت
كذا في المغرب **قوله** والمختار في بلادنا اي عند مشايخنا **قوله** لانه ايسر اي لخروج الروح **قوله**
والمراد الذي قرب من الموت وهو تسمية الشيء باسم ما يؤول اليه كقوله تعالى اراني اعصر خمرا اي عنبا وقوله عم من شاء
شيئا فانك ميت من قتل قتيلا فله سلبه وقيل هو مجري على حقيقته وهو قول الشافعي رح لانه تعالى يحييه وقد روي
انه عم امر بتلقين الميت بعد دفنه وزعموا انه مذهب اهل السنة والاول مذهب المعتزلة الا انا نقول لا فائدة
في التلقين بعد الموت لانه ان مات مؤمنا فلا حاجة اليه وان مات كافرا فلا يفيد التلقين **قوله**
بذلك جرى التوارث روي ان النبي عم دخل على ابي سلمة فاغمضه ثم قال ان الروح اذا قبض يتبعه البصر

## فصل في الغسل

غسل الميت شريعة ماضية لما روي ان آدم عم لما قبض نزل جبريل بالملائكة عم وغسلوه
فقالوا لولده هذه سنة موتاكم وقال عم للمسلم على المسلم ستة حقوق ومن جملتها ان يغسله بعد موته ثم هو واجب
عملا بكلمة على اذا قام به البعض سقط عن الباقين لحصول المقصود واريد بالسنة في حديث آدم الطريقة ثم اختلف
المشايخ انه لاي علة وجب غسل الميت قال ابو عبد الله الثلجي انما وجب غسله لاجل الحدث لا للنجاسة تثبت
بالموت وذلك لان النجاسة التي ثبتت بالموت لا يزول بالغسل كما في ساير الحيوانات ولكن الحدث مما يزول بالغسل

حال الحيوة فكذا بعد الوفاة والآدمي لا يتنجس بالموت كرامة ولكن يتنجس محدثا لان الموت سبب لاسترخاء المفاصل
وزوال العقل قبل الموت وانه حدث فكان يجب ان يكون مقصورا على اعضاء الوضوء كما في حال الحيوة الا ان
القياس في الحيوة غسل جميع البدن في الحدث كما في الجنابة فاكتفى بغسل الاعضاء الاربعة نفيا للحرج لانه يتكرر في كل يوم و
الجنابة مما لم يتكرر لم يكتف بغسل الاعضاء الاربعة فكذا الحدث بسبب الموت لا يتكرر فلا يؤدي غسل جميع البدن
الى الحرج فاخذنا بالقياس وكان الشيخ ابو عبد الله الجرجاني رح وغيره من مشايخ العراق يقولون بان غسله وجب لنجاسة
الموت لا بسبب الحدث وذلك لان الآدمي له دم سائل فيتنجس بالموت قياسا على سائر الحيوانات التي لها دم
والدليل على انه يتنجس بالموت ان المسلم اذا وقع في بئر ومات فيها فانه يجب نزح ماء البئر كله وكذلك لو احتمل
ميتا قبل الغسل وصلى معه لا يجوز صلاته ولو كان الغسل واجبا لازالة الحدث لا غير لكان يجوز الصلوة مع الميت
قبل الغسل كما لو احتمل محدثا وصلى وكان هذا القول اقرب الى القياس لان هذا القائل قال بثبوت النجاسة بعد وجود
علتها وهو احتباس الدم السائل في العروق وقال بزوال النجاسة بالغسل وللغسل اثر في ازالة النجاسة كما في حالة الحيوة
وان لم يكن له اثر في ازالة نجاسة الموت في سائر الحيوانات سوى الآدمي فكان ما قال هذا القائل موافقا للقياس من كل
وجه في حق ثبوت النجاسة بعد وجود علته ولكن في الزوال بالغسل موافق من وجه وهو الاعتبار بحالة الحيوة وان كان
مخالفا للقياس باعتبار سائر الحيوانات واما ما قاله البلخي رح مخالف للقياس من كل وجه وهو المنع لثبوت النجاسة
مع قيام العلة الموجبة للنجاسة فانا لم نجد نجاسة لا تعمل في التنجس في الآدمي حالة الحيوة فكذا بعد الوفاة فدل على ان ما قاله اكثر
المشايخ اقرب الى موافقة القياس فكان اولى كذا ذكره الامام المعروف بخواهر زاده رح **قوله** ووضعوه على سرير
ولم يذكر كيفية الوضع وفي الاسبيجابي يوضع على قفاه طولا نحو القبلة كالمحتضر وعن بعض ائمة خراسان مثله وقال
شمس الائمة السرخسي رح والاصح انه يوضع كما يتيسر لانه لا اختصاص للغسل بالقبلة وانما يوضع على السرير لينصب الماء عنه
**قوله** ويكتفى بستر العورة الغليظة هو الصحيح وفي النوادر قال ويوضع على عورته خرقة من السرة الى الركبة وهكذا
ذكر الكرخي رح في كتابه وهو الصحيح قال عليه السلام لا ينظر الى فخذ حي وميت كذا في المحيط وروى الحسن عن ابي حنيفة رح انه يؤزر
بازار سابغ كما يفعل في حيوته اذا اراد الاغتسال وفي ظاهر الرواية قال يشق عليهم غسل ما تحت الازار فيكتفى بستر
العورة الغليظة بخرقة **قوله** ونزعوا ثيابه فان السنة عندنا في الغسل ان يجرد الميت وقال الشافعي رح السنة ان يغسل
في قميص واسع الكمين حتى يدخل الغاسل يده في الكمين ويغسل بدنه وان كان ضيقا فتق الكمين لان النبي عليه السلام لما توفي
غسل في قميصه الذي توفي فيه وما كان سنة في حق النبي عليه السلام كان سنة في حق غيره ما لم يقم فيه دليل التخصيص ولان الميت
يجرد يطلع الغاسل على جميع اعضائه وربما يطلع على عورته وقبل الموت كان يكره الاطلاع عليه فكذا بعد الموت
حقا للميت واحتج علماؤنا رح بما روت عائشة رضه ان النبي عليه السلام لما توفي اجتمعت الصحابة على غسله فقالوا لا ندري
كيف نغسله كما نغسل موتانا او نغسل وعليه ثيابه فارسل الله تعالى عليهم النوم فما منهم الا نائم وذقنه على صدره اذ
ناداهم مناد ان اغسلوا رسول الله عليه السلام وعليه ثيابه فقد اجمعت الصحابة ان السنة في سائر الموتى التجريد ولان هذا غسل فوجب

فلا يقام مع الثياب اعتبارا بحالة الحيوة وهذا لان المقصود من الغسل هو التطهير والتطهير لا يحصل اذا غسل مع ثيابه
لان الثوب متى تنجس بالغسالة تنجس بدنه بما يماس الثوب فلا يفيد الغسل فيجب التجريد واما الحديث قلنا
النبي عليه السلام كان مخصوصا بذلك لعظم حرمته الا يرى ان الصحابة قالوا لا ندري كيف نغسله والنص الوارد في حقه بخلاف
القياس لا يكون واردا في حق غيره لانه ليس لغيره من الحرمة ما للنبي عليه السلام وقوله يطلع على عورته غيره قلنا
ابتلينا بين امرين بين ان نغسله في ثيابه حتى لا يطلع على عورته وبين ان نجرده فيقع الاحتراز عن نجاسة تصيبه من
الثوب والتجريد اولى لان صيانته عن النجاسة فرض واطلاع الغاسل على عورة الميت مكروه فكان مراعاة
التطهير وانه فرض اولى من مراعاة حرمة الميت الاطلاع على عورة الميت وانه مكروه لكن يلف الغاسل على يده خرقة ويغسل
السوأة لان مس العورة حرام كالنظر فيجعل على عورته خرقة لتصير حائلا بينه وبين العورة كما لو ماتت المرأة بين
الاجانب ييممها اجنبي بخرقة عند الضرورة كذا في فتاوى قاضي خان رح ولم يذكر محمد رح في الكتاب انه هل يستنجى وفي صلوة
الآثار على قول ابي حنيفة ومحمد رح يستنجى وعلى قول ابي يوسف رح لا يستنجى لان المسكة تزول والمفاصل تسترخي بالموت وربما
يزداد الاسترخاء بالاستنجاء فيخرج زيادة نجاسة من باطنه فلا يفيد الاستنجاء فائدته فلا يشتغل به وهما قالا موضع الاستنجاء
من الميت قلما يخلو عن نجاسة حقيقية فيجب ازالتها كما لو كانت النجاسة على موضع آخر من البدن **قوله** ووضوؤه
من غير مضمضة واستنشاق وهذا عندنا وعند الشافعي يمضمض ويستنشق اعتبارا بالغسل حالة الحيوة ومن العلماء من
قال يجعل الغاسل على اصبعه خرقة رقيقة ويدخل الاصبع في فمه ويمسح بها اسنانه ولهاته وشفتيه وينقيها ويدخل في
منخريه ايضا قال شمس الائمة الحلواني رح وعليه الناس اليوم فرق بين هذا وبين الوضوء في غسل الجنب من اربعة
اوجه احدها ان الميت لا يمضمض ولا يستنشق بخلاف الجنب والثاني ان الجنب يبدأ فيغسل يديه الى الرسغ وفي
الميت لا يبدأ بغسل يديه بل بوجهه والثالث ان الميت لا يمسح رأسه بخلاف الجنب فانه يمسح رأسه في ظاهر الرواية
وفي رواية عن ابي حنيفة رح انه يمسح ايضا والرابع ان الميت يغسل رجلاه عند الوضوء بخلاف الجنب فانه يؤخر غسل
رجليه قال شمس الائمة الحلواني رح هذا الذي ذكره من الوضوء في حق البالغ والصبي الذي يعقل الصلوة واما الصبي الذي
لا يعقل الصلوة فانه يغسل ولا يوضأ وضوءه للصلوة لانه كان لا يصلي **قوله** ثم يفيضون الماء عليه اي ثلاثا
وان زاد على الثلاث جاز كما في حالة الحيوة **قوله** ويجمر سريره وترا التجمير والاجمار التطييب اي يدار المجمر حوالي
السرير ثلاثا او خمسا او سبعا **قوله** ويغلى الماء وقال الشافعي رح الافضل ان يغسل بالماء البارد الا ان يكون
عليه وسخ او نجاسة لا يزول الا بالماء الحار ثم يغسل بالماء الحار **قوله** فان لم يكن فالماء القراح هذا الترتيب يوافق
رواية مبسوط شمس الائمة الحلواني السرخسي رح وفي مبسوط شيخ الاسلام والمحيط يغسل اولا بالماء القراح اي الخالص ثم بالماء
الذي يطرح فيه السدر وهو ورق النبق الذي يقال له كنار وفي الثالثة يجعل الكافور في الماء ويغسل هكذا روي عن ابن
مسعود رضه انه قال يبدأ اولا بالماء القراح ثم بالماء والسدر ثم بالماء وشيء من الكافور واما يبدأ اولا بالماء القراح
حتى يبتل عليه من الدرن والنجاسة ثم بماء السدر حتى يزول به من الدرن والنجاسة فان السدر ابلغ في التنظيف

ثم بالكافور تطيبا لبدن الميت كذا فعلت الملائكة عم بآدم عم حين غسلوه **قوله** ويغسل راسه ولحيته بالخطمي وهو
خطمي العراق وهو مثل الصابون في التنظيف **قوله** ويمسح بطنه مسحا رفيقا صح بالقاف من رفق وترفق تلطف
به من الرفق خلاف العنف والخرق كذا في المغرب في المحيط فاذا صب الماء على الايمن باضجاعه على الجانب
الايسر وصب الماء على الايسر باضجاعه على الايمن فقد غسل مرتين ثم يقعده ويسنده الى نفسه فيمسح بطنه مسحا رفيقا
فقد امره بالمسح بعد الغسل مرتين وروي عن ابي حنيفة رح في غير رواية الاصول انه قال انه يقعده اولا ويمسح بطنه ثم يغسله
لان المسح قبل الغسل اولى حتى يخرج ما في بطنه من النجاسة فيقع الغسل ثلاثا بعد خروج النجاسة وجه ظاهر الرواية هو ان
المسح بعد المرة الثانية اولى لانه ربما يكون في بطنه نجاسة منعقدة لا تخرج بعد المسح قبل الغسل وتخرج بعد الغسل مرتين
بالماء الحار فكان المسح بعد المرتين اقدر على اخراج ما به من النجاسة فيكون اولى والاصل في ذلك ما روي عن علي [ابن ابي طالب] كرم الله وجهه
لما غسل رسول الله عم مسح بطنه بيده مسحا رفيقا طلب منه ما يطلب من الميت فلم ير شيئا فقال طبت حيا وميتا و
روي ان العباس رض فعل وقال هذا وروي انه لما فعل هكذا فاح ريح المسك في البيت ثم انتشر ذلك
الريح في المدينة ثم قال ان سال منه شيء مسحه ثم يغسل ذلك الموضع ثم يضجعه على شقه الايسر فيغسله بالماء القراح و
شيء من الكافور حتى ينقيه ويرى ان الماء قد وصل الى ما يلي التخت منه فاذا فعل ذلك فقد غسله ثلاثا كذا في
المحيط ولو مات صبي مثله لا يجامع ولا يشتهي النساء او صبية لا تشتهي غسلها الرجال والنساء وعن ابي يوسف رح
في الجامع الرضيع يغسلها ذو رحمها وكره ما عندهما وفي النوازل ميت وجد في الماء لا بد من غسله لان الخطاب
يتوجه الى بني ادم بغسله الا ان يحركه في الماء بنية الغسل عن محمد رح ميت وجد في الماء فذلك غسله مرة فيغسله مرتين
ويشترط تكرار الغسل في الميت ثلاثا كالحي والنية في الغسل ليس بشرط وفي فتاوى قاضي خان رح ميت غسله اهله من
غير نية الغسل اجزاهم ذلك **قوله** ثم ينشفه بثوب اي يأخذ ماءه حتى يجف من نشف الماء اخذه بخرقة من باب
ضرب ومنه كان للنبي عم خرقة ينشف بها اذا توضأ ونشف الثوب العرق يشربه من باب لبس ومنه السيف
يطهر بالمسح لانه لا ينشف **قوله** ويجعل الحنوط على رأسه والكافور على مساجده والحنوط عطر مركب من اشياء
طيبة والكافور على مساجده اي مواضع سجوده جمع مسجد بفتح الجيم موضع السجود وفي المبسوط يعني بها جبهته وانفه ويديه وركبتيه
وقدميه لانه كان يسجد بهذه الاعضاء فيخص بزيادة الكرامة **قوله** ولا يسرح شعر الميت تسريح الشعر تخليص بعضه
عن بعض وقيل تخليله بالمشط وقيل مشطه كذا في المغرب وقال الشافعي رح يسرح بمشط واسع **قوله** ولا يقص
ظفره وفي المحيط وان كان ظفره منكسرا فلا بأس بان يأخذ روي ذلك عن ابي حنيفة وابي يوسف رح **قوله** علام
تنصون ميتكم اي تسرحون نصوت الرجل نصوا اخذت ناصيته ومددتها وعائشة رض كانها كرهت تسريح شعر
الميت فانه لا يحتاج الى ذلك فجعلته بمنزلة الاخذ من ذلك كذا في المغرب وليس في غسل الميت استعمال القطن في الرواية
الظاهرة وعن ابي حنيفة رح انه يجعل القطن او الملحوج في منخريه وفمه وبعضهم قالوا في صماخ اذنيه ايضا وقال بعضهم في دبره
ايضا وهو قبيح كذا في فتاوى قاضي خان رح والله اعلم

## فصل في التكفين

السنة ان يكفن الرجل في ثلثة اثواب اراد ان الثلاثة سنة لا ان يكون اصل التكفين سنة ويجوز ان يكون الشيء
في اصله فرضا او واجبا ولكن في هيأته وكيفياته كما في سنية تثليث الوضوء وغيره والمسائل تدل على انه واجب
منها تقديمه على الدين والوصية والارث ومنها قولهم ومن لم يكن له مال فكفنه على من تجب عليه نفقته كما يلزمه كسوته في حال
حيوته والمرأة لا يجب كفنها على زوجها عند محمد رح لان الزوجية قد انقطعت بالموت وعند ابي يوسف رح على زوجها ومنها
ما ذكر في النوازل اذا مات الرجل ولم يترك شيئا ولم يكن هناك من يجب عليه نفقته يفترض على الناس ان يكفنوه ان
قدروا عليه وان لم يقدروا عليه سألوا الناس فرق بين الميت والحي ان الحي اذا لم يجد ثوبا يصلي فيه ليس على الناس
ان يسألوا له ثوبا والفرق ان الحي يقدر على السؤال بنفسه والميت لا كذا في المحيط وقال صاحب التحفة ثم يكفن الميت
بعد الغسل لان تكفين الميت سنة لما روي في قصة آدم عم ان الملائكة قالت لولده بعد ما غسلوه وكفنوه ودفنوه
هذه سنة موتاكم ولعله اراد به طريقة مسلوكة لا ان يريد السنة خلاف الواجب **قوله** سحولية منسوبة الى سحول قرية باليمن
والفتح هو المشهور وعن الازهري بالضم وعن القتبي بالضم ايضا الا انه قال هو جمع سحل وهو الثوب الابيض وفيه
نظر كذا في المغرب ولا بأس بالبرود والكتان والقصب وفي حق النساء بالحرير والابريسم والمزعفر ويكره
للرجال ذلك اعتبارا للكفن باللباس حالة الحيوة **قوله** فان اقتصروا على ثوبين جاز والحاصل ان
الكفن على ثلاثة انواع كفن سنة وكفن كفاية وكفن ضرورة فكفن السنة في حق الرجل ثلثة اثواب وفي حق المرأة
خمسة والكفاية في حق الرجل ثوبان وفي حق المرأة ثلثة والضرورة فيهما ما يوجد فيهما لما روى خباب بن الارت ان
مصعب بن عمير صاحب راية رسول الله عم استشهد يوم احد وترك نمرة فاخبر بذلك رسول الله عم فامر بان يكفنوه
بها فكفن فكان اذا غطي بها رأسه بدت قدماه واذا غطي بها رجله بدا رأسه فامر بان يغطى رأسه ويجعل على رجليه شيئا
من الاذخر وكذا في حق حمزة رض **قوله** وهي ثوبان دخار الثوبان الدرع والدخار واللفافة فان كان بالمال كثرة و
بالورثة قلة فكفن السنة اولى وان كان على العكس فكفن الكفاية اولى ويكره المغالاة في الكفن خلافا لاهل الحجاز وفي
المبسوط ولم يذكر العمامة في الكفن وقد كره بعض مشايخنا رح لانه لو فعل كان الكفن شفعا والسنة فيه ان يكون وترا
واستحسنه بعض مشايخنا لحديث ابن عمر رض انه كان يعمم الميت ويجعل ذنب العمامة على وجهه بخلاف حالة الحيوة فانه يرسل
ذنب العمامة من قبل القفا لمعنى الزينة وبالموت قد انقطع عن ذلك **قوله** لانها فريضة اي فرض كفاية **قوله**
صلوة الجنازة مشروعة لقوله تع وصل عليهم ان صلوتك سكن لهم وقوله عم صلوا على كل بر وفاجر واجماع الامة و
هو فرض كفاية لانها يقام حقا للميت فاذا قام بها البعض صار حقه مؤدى فيسقط عن الباقين كالتكفين وسبب وجوبها
الميت لاضافته يقال صلوة الجنازة وشرط جوازها اسلام الميت للنهي عن الصلوة على الكافر قال الله تع و
لا تصل على احد منهم مات ابدا ولا تقم على قبره انهم كفروا بالله وطهارة الميت حتى لو صلوا عليه قبل ان يغسل تعاد الصلوة
بعد الغسل لان الطهارة في حقه معتبرة للصلوة عليه كما يعتبر في حق من يصلي عليه ولهذا اذا ظهر ان الامام كان على غير الوضوء
فسد صلوة الكل بخلاف بعض القوم ويشترط ايضا طهارة النجس في الثوب والمكان في حق الامام والميت جميعا

وكذا ستر العورة ولا يصلي في الاوقات الثلثة المنهية فان فعل يكره ولا يعاد ولو حضرت الجنازة بعد غروب الشمس بدئ
بالمغرب **فصل** واولى الناس بالامامة السلطان ذكر محمد رح في كتاب الصلوة ان امام الحي اولى بالصلوة وذكر الحسن
عن ابي حنيفة رح ان الامام الاعظم وهو الخليفة اولى ان حضر فان لم يحضر فامام المصر اولى فان لم يحضر فالقاضي اولى فان
لم يحضر فصاحب الشرط اولى فان لم يحضر فامام الحي اولى فان لم يحضر فالاقرب من ذوي قرابته وبهذه الرواية اخذ كثير
من مشايخنا رح ومن المشايخ من قال لا خلاف بين الروايتين فما ذكر في كتاب الصلوة محمول على ما اذا لم يحضر الامام
ولا واحد ممن ذكر في رواية الحسن وهذا كله في قول ابي حنيفة ومحمد رح وقال ابو يوسف رح والشافعي رح ولي الميت اولى
بالصلوة على الميت على كل حال لقوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله من غير فصل ولان هذا حكم
تعلق بالولاية فكان الولي مقدما على السلطان وغيره قياسا على النكاح ولان صلوة الجنازة دعاء للميت ودعاء
القريب ارجى في الاجابة لانه اشفق على الميت فيوجد زيادة تضرع فكان هو اولى ولابي حنيفة ومحمد رح انه لما مات
الحسن بن علي تقدم فرح الحسين والناس لصلوة الجنازة فقدم الحسين سعيد بن العاص وكان سعيد واليا بالمدينة يومئذ
فابى ان يتقدم فقال الحسين تقدم ولولا السنة لما قدمتك ولان هذه صلوة تقام بجماعة غالبا فيكون السلطان
اولى باقامتها قياسا على ساير الصلوات واما الجواب عن تعلقهم بالاية قلنا الاية محمولة على المواريث وعلى ولاية
المناكحة وليس كولاية النكاح لان ولاية النكاح مما لا يتصل بالجماعة وانما يتصل بالواحد فكان القريب اولى بالقيام به
كالتكفين والغسل وقولهم دعاء الولي اقرب الى الاجابة قلنا بل دعاء الامام اقرب الى الاجابة على ما روي عن
النبي عم انه قال ثلث لا يحجب دعاؤهم وذكر منهم الامام ولان القريب غير ممنوع عن الصلوة عليه كذا في مبسوط شيخ
الاسلام والمحيط وقيل في قوله ان حضر اشارة الى ان الاصل للولي الا انه ترك لعارض الاحتراز عن ازدراء الامام
على ما ذكر **قوله** والاولياء على الترتيب المذكور في النكاح لو اجتمع قريبان وهما في القرب اليه على السواء بان كان له
اخوان لاب وام او لاب فاكبرهم سنا اولى لان النبي عم امر بتقديم الاكبر فان اراد الاكبر ان يقدم انسانا ليس له
ذلك الا برضا الآخر لان الحق لهما لاستوائهما في القرابة لكنا قدمنا الاكبر بالسنة ولا سنة في تقديم من قدمه فيبقى لهما
كما كان وان كان احدهما لاب وام والآخر لاب فالذي لاب وام اولى وان كان اصغر وان قدم الاخ لاب وام
غيره فليس للاخ لاب ان يمنعه عن ذلك لانه لا حق للاخ لاب اصلا وان اجتمع للميت ابن واب ذكر في كتاب الصلوة
ان الاب اولى من مشايخنا من قال هو قول محمد رح فاما على قول ابي حنيفة رح فالابن اولى وعلى قول ابي يوسف رح الولاية لهما
الا انه يقدم الاب احتراما له كما في مسئلة النكاح فانه اذا اجتمع للمجنونة اب وابن فعند ابي حنيفة رح الابن اولى في ولاية التزويج
ومنهم من قال لا بل ما ذكر في صلوة الجنازة ان الاب اولى قول الكل لان للاب زيادة فضيلة وسن ليست للابن
وللفضيلة اثر في استحقاق الامامة فيترجح الاب بذلك بخلاف النكاح وابن عم المراة اولى بالصلوة عليها من
زوجها اذا لم يكن للزوج ابن منها لان النكاح انقطع بموت المراة والتحق الزوج بساير الاجانب والقرابة لا تنقطع
الا ان يكون للزوج منها ولد فح يكون الزوج احق بالصلوة عليها لان الحق يثبت للابن في هذه الحالة ثم الابن يقدم اباه

احتراما له فيثبت للزوج حق الصلوة عليها من هذا الوجه قال القدوري رح وساير القرابات اولى من الزوج وكذا
مولى العتاقة وابنه وقال الشافعي رح الزوج اولى احتج بما روي عن ابن عباس رضه انه لما ماتت امراته صلى عليها
وقال انا احق بها واحتج اصحابنا بما روي ابن عمر رضه انه لما ماتت امراته قال لاوليائها كنا احق بها حين كانت حية
فاذا ماتت فانتم احق بها ولان السبب هو الزوجية قد انقطع على ما ذكرنا وحديث ابن عباس رضه محمول على انه كان اماما في
كذا في مبسوط شيخ الاسلام والمحيط **قوله** فان صلى غير الولي والسلطان اعاد الولي وانما قيد بذكر السلطان
لانه لو صلى السلطان فلا اعادة لاحد لانه هو المقدم على الولي على ما ذكرنا ثم هو ليس بمخصوص على السلطان بل كل من كان
مقدما على الولي في ترتيب الامامة في صلوة الجنازة على ما ذكرنا فصلى هو لا يعيد الولي ثانيا وذكر الامام الولوالجي رح
في فتاواه رجل صلى على جنازة والولي خلفه ولم يرض به ان تابعه وصلى معه لا يعيد لانه صلى مرة وان لم يتابعه ان
كان المصلي سلطانا او الامام الاعظم في البلدة او القاضي او الوالي على البلدة او امام حي ليس له ان يعيد لانهم هم
الاولون منه وان كان غيرهم فله الاعادة وكذا ذكر ايضا في التجنيس والفتاوى الظهيرية **قوله** فان صلى الولي
لم يجز لاحد ان يصلي بعده قال العلامة نجم الدين الزاهدي هذا اذا كان حق الصلوة له بان لم يحضر السلطان اما اذا
حضر وصلى عليه الولي يعيده السلطان وعن البقالي اذا كان الولي افضل من امام الحي سقط اعتبار امام الحي **قوله**
صلي على قبره وانما لا يخرج الميت عن القبر لانه قد سلم الى الله تعالى وخرج عن ايدي الناس قالوا وما ذكر انه لا يخرج
عن القبر فذلك فيما اذا وضع اللبن على اللحد واهيل التراب عليه اما اذا لم يوضع اللبن على اللحد او وضع لكن
لم يهل التراب عليه يخرج ويصلى عليه لان التسليم لم يتم كذا في المحيط **قوله** والمعتبر في معرفة ذلك اكبر الراي
اي في عدم التفسخ هو الصحيح احترازا عما روي في الامالي عن ابي يوسف رح انه يصلي على الميت في القبر الى ثلثة ايام
وبعد ما مضت لا يصلي عليه وهكذا ذكر ابن رستم رح في نوادره عن محمد عن ابي حنيفة رح والصحيح ان هذا ليس بتقدير
لازم لان تفرق الاجزاء يختلف باختلاف حال الميت من السمن والهزال وباختلاف الزمان من الحر والبرد و
باختلاف المكان من الصلابة والرخاوة والذي روي ان النبي عم صلى على شهداء احد بعد ثماني سنين معناه
دعا لهم قال الله تعالى وصل عليهم ان صلوتك سكن لهم وقيل انهم كانوا لم يتفرق اعضاؤهم هكذا وجدوا حين اراد
معاوية ان يحولهم فتركهم وهذا اذا دفن الميت بعد الغسل قبل الصلوة عليه اما اذا دفنوه بعد الصلوة عليه ثم تذكروا
انهم لم يغسلوه فان لم يهيلوا التراب عليه يخرج ويغسل ويصلى عليه وان اهالوا التراب عليه لم يخرج وهل يصلى عليه
ثانيا في القبر ذكر الكرخي رح انه يصلى عليه وفي النوادر عن محمد رح القياس ان لا يصلى عليه لان طهارة الميت شرط جواز
الصلوة ولم يوجد وفي الاستحسان يصلى عليه لان تلك الصلوة لا يعتد بها لترك الطهارة مع الامكان والآن زال
الامكان وسقطت فرضية الغسل فيصلى على قبره او نقول صلوة الجنازة صلوة من وجه ودعاء من وجه ولو كانت
صلوة من كل وجه لا يجوز بدون الطهارة اصلا ولو كانت دعاء من كل وجه يجوز بدون الطهارة فاذا كانت بينهما
قلنا انه يشترط الطهارة حالة القدرة ولا يشترط حالة العجز واما اذا صلى على الميت قبل الغسل وهو لم يدفن بعد فانه يغسل

ويعاد الصلوة عليه بعد الغسل وكذا لو غسل وبقي عضو من اعضائه او قدر لمعة كذا في المبسوط والمحيط قال والصلوة
ان يكبر تكبيرة يحمد الله تعالى عقيبها بان يقول سبحانك اللهم وبحمدك الخ كما في سائر الصلوات ولا يقرا الفاتحة عقيب
الاولى خلافا للشافعي رحمه الله لان المامور ركن منها لم يشرع فيها قراءة كسجدة التلاوة واعتبارا بسائر الصلوات **قوله**
ثم يكبر تكبيرة ويصلي على النبي عليه السلام لان الثناء على الله تعالى يعقبه الصلوة على النبي عليه السلام على هذا وضعت الخطب واعتبر
هذا بالتشهد في الصلوة ثم يكبر تكبيرة يدعو فيها لنفسه وللميت وللمسلمين لان المقصود بالصلوة على الجنازة الاستغفار
للميت وفي الشرع وله والبداية بالثناء ثم بالصلوة على النبي عليه السلام سنة الدعاء لما روي انه عليه السلام قال اذا اراد احدكم
ان يدعو فليحمد الله تعالى وليصل على النبي عليه السلام ثم يدعو وروي ان رجلا فعل هكذا بعد الصلوة فراه رسول الله عليه السلام فقال ادع
فقد استجيب لك ويدعو الدعاء المعروف اللهم اغفر لحينا وميتنا وشاهدنا وغائبنا صغيرنا وكبيرنا ذكرنا وانثانا اللهم
من احييته منا فاحيه على الاسلام ومن توفيته منا فتوفه على الايمان لما روت عائشة رضي الله عنها ان النبي عليه السلام كان يقول
هكذا وان لم يحسن ذلك يقول ما يقول في التشهد اللهم اغفر للمؤمنين والمؤمنات الخ وقال الامام قاضي خان رحمه الله وان كان
لا يحسن ياتي باي دعاء شاء قال ثم يكبر الرابعة ويسلم لانه جاء اوان التحلل وذا بالسلام وليس بعد التكبيرة الرابعة دعاء
سوى السلام في ظاهر المذهب وقيل يقول اللهم ربنا آتنا في الدنيا حسنة الخ وفي الاخرة حسنة وقنا برحمتك عذاب
القبر وعذاب النار وقيل يقول ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا الخ وقيل يقول سبحان ربك رب العزة عما يصفون الخ
**قوله** ولو كبر الامام خمسا لم يتابعه المؤتم وفي روضة الزندويستي المصلي انما لا يتابع الامام في التكبير الزائد على
الاربع اذا كان يسمع التكبير من الامام اما اذا كان يسمع من المنادي يتابعه كما في تكبيرات العيد كذا في المبسوط والمحيط
**قوله** وينتظر تسليم الامام في رواية هو المختار وعن ابي حنيفة رحمه الله فيه روايتان في رواية يسلم حين اشتغل امامه
بالخطا الشرعي التحلل عقيبها بلا فصل وعنه انه ينتظر سلام الامام ليسلم معه لان البقاء في حرمة الصلوة ليس بخطا انما الخطا
المتابعة في التكبيرة الخامسة **قوله** فرطا اي اجرا يتقدمنا وذخرا اي خيرا باقيا ومشفعا اي مقبول الشفاعة **قوله**
ان كل تكبيرة قائمة مقام ركعة ولهذا لو ترك واحدة من هذه التكبيرات لا يجزئه صلوته كما لو ترك ركعة من الظهر حتى قالت
الصحابة رضي الله عنهم اربع كاربع الظهر وابو يوسف رحمه الله يقول في تكبيرة الافتتاح معنيان معنى الافتتاح والقيام مقام ركعة ومعنى
الافتتاح مرجح فيها بدليل تخصيصها برفع اليد عندهما وان جاء بعدما كبر الامام الرابعة فقد فاتته الصلوة وعندابي يوسف رحمه الله
يكبر فاذا سلم الامام قضى ثلاث تكبيرات **قوله** لم يكن منعوشا في حديث فاطمة رضي الله عنها سجي قبرها بثوب ونعش
على جنازتها اي اتخذ لها نعش وهو شبه المحفة مشبك يطبق على المراة اذا وضعت على الجنازة **قوله**
لا باس بالاذن في صلوة الجنازة قيل معناه اذن الولي للناس في الرجوع الى منازلهم بعد الفراغ من الصلوة عليه فانهم
اذا فرغوا منها فعليهم ان يمشوا خلف الجنازة الى ان ينتهوا الى القبر ولا يرجع الا باذن الولي لقوله عليه السلام اميران ليسا
باميرين المراة في نوحها ليس لها ان ترحل دونها فهي كالامير عليهم وولي الجنازة لا يرجع الناس الى منازلهم دون
اذنه فهو كالامير عليهم **قوله** وفي بعض النسخ اي في بعض نسخ الجامع الصغير لا باس بالاذان وقد استحسن بعض المتاخرين

النداء في الاسواق للجنازة التي ترغب الناس في الصلوة عليها وكره ذلك بعضهم والاصح هو الاول كذا في الجامع
الصغير لقاضي خان رحمه الله وقال الامام الهندواني رحمه الله لا ينادي في السوق لانه عادة اهل الجاهلية الا ان يكون الميت
عالما او زاهدا وقال الامام الحلواني رحمه الله وانما اورد هذه المسئلة لان البعض كرهوا ذلك لانه اعلام بالمصيبة كذا
ذكره التمرتاشي رحمه الله **قوله** لقوله عليه السلام من صلى على جنازة في المسجد فلا اجر له ويحتمل ان يكون قوله في المسجد ظرف
الصلوة ويحتمل ان يكون صفة جنازة ولذا اختلف حكم المسئلة حيث قال وفيما اذا كان الميت خارج المسجد اختلاف
المشايخ ولان التعليل بقوله ولان المسجد بني لاداء المكتوبات يقتضي كراهة صلوة الجنازة في المسجد وان كان الميت
خارج المسجد والتعليل باحتمال تلويث المسجد يقتضي ان لا يكره الصلوة اذا كان الميت خارج المسجد واليه مال في
المبسوط وقال الشافعي رحمه الله لا يكره على اي وجه كان لما روي ان سعد بن ابي وقاص رضي الله عنه لما مات امرت عائشة رضي الله عنها
بادخال جنازته المسجد حتى صلى عليها ازواج النبي عليه السلام ثم قالت لبعض من حولها هل عاب الناس علينا ما فعلنا قال نعم
قالت ما اسرع ما نسوا ما صلى رسول الله عليه السلام على جنازة ابي سهيل ابن البيضاء الا في المسجد ولا نها دعاء او صلوة فالمسجد اولى
بها من غيره ولنا حديث ابي هريرة رضي الله عنه قال عليه السلام من صلى على جنازة في المسجد فلا اجر له ولا اثر للصحابي في مقابلة النص
وحديث عائشة رضي الله عنها دليلنا لان الناس في زمانها المهاجرون والانصار فقد كانوا عابوا عليها فدل انه كان معروفا
فيما بينهم كراهته وتاويل حديث رسول الله عليه السلام انه كان معتكفا في ذلك الوقت فلم يمكنه الخروج وامر بالجنازة
فوضعت خارج المسجد **قوله** ومن استهل على البناء للفاعل وفي المغرب اهلوا الهلال واستهلوا رفعوا اصواتهم
عند رؤيته ثم قيل اهل الهلال واستهل مبنيا للمفعول فيهما اذا ابصر واستهلال الصبي ان يرفع صوته بالبكاء عند ولادته
ومنه الحديث اذا استهل الصبي ورث **قوله** وان لم يستهل ادرج في خرقة ولم يصل عليه وعن ابي يوسف رحمه الله
يغسل ولا يصلي عليه وكذا عن محمد رحمه الله وبه اخذ الطحاوي وفي رواية اخرى عن محمد رحمه الله انه لا يغسل ولا يصلي عليه وبه اخذ
الكرخي لان المنفصل ميتا في حكم جزء حتى لا يصلي عليه فكذا لا يغسل ووجه رواية ابي يوسف ان المولود ميتا نفس
مؤمنة ومن النفوس من يغسل ولا يصلي عليه فيجوز ان يكون بهذه الصفة وما قالوا بان المولود ميتا في حكم الجزء قلنا
انه في حكم الجزء من وجه وفي حكم النفس من وجه فيعطى له حظ من الشبهين فلاعتبار بالنفوس قلنا يغسل ولاعتبار
بالاجزاء قلنا لا يصلي عليه واما السقط الذي لم يتم اعضاؤه ففي غسله اختلاف المشايخ والمختار انه يغسل ويلف
في خرقة كذا في المحيط **قوله** الا ان يقر بالاسلام وهو يعقل اي صفة الاسلام وصفته ما ذكر في حديث
جبرئيل عليه السلام ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الاخر والبعث بعد الموت والقدر خيره وشره من الله تعالى
وهذا يدل على ان من قال لا اله الا الله لا يكون مسلما حتى يعلم صفة الاسلام وكذا اذا اشترى جارية واستوصفها
صفة الاسلام فلم يعلم فانها لا تكون مؤمنة وفي الجامع الصغير لابي اليسر رحمه الله ثم اولاد المسلمين اذا ماتوا حال صغرهم
قبل ان يعقلوا يكونون في الجنة فان فيهم احاديث كثيرة اكثرها من المشاهير وبالاحاديث يتبين انهم قالوا بلى
يوم اخذ الميثاق عن اعتقاد وقدروا عن ابي حنيفة رحمه الله في اثار ابي حنيفة رحمه الله ان الذين يصلون على جنازة اولاد المسلمين

وهم صغار يقولون بعد التكبيرة الثالثة اللهم اجعله لنا فرطا اللهم اجعله لنا ذخرا اللهم اجعله لنا شافعا مشفعا وهذا يقتضي انه
بالسلامة لهم والاطفال والكفار اذا ماتوا قبل ان يعقلوا اختلف فيه اهل السنة والجماعة روي عن ابي حنيفة انه قال لا اعرف
ان الله لا يعذب احدا من غير ذنب وقيل هم في الجنة خدم المسلمين وعن ابي حنيفة انه توقف فيهم ووكل امرهم الى الله
قوله كان اللقيط اي يكون تبعا للدار ثم بعد الدار يعتبر اليد حتى لو وقع من الغنيمة صبي في سهم رجل في دار الحرب
فمات يصلى عليه ويجعل مسلما تبعا لصاحب اليد قوله وان مات الكافر وله ولي مسلم او قريب مسلم ويحتمل
الناس عاب على محمد في هذا اللفظ حيث اثبت الولاية بين الكافر والمسلم والله تعالى نفى ذلك بقوله لا تتخذوا
اليهود والنصارى اولياء والجواب عنه انه اراد محمد بالولاية القرابة وذكر الامام الكشاني والمحبوبي ان الكافر
الميت انما يغسل لان السنة في عامة بني ادم ولانه حال رجوعه الى الله تعالى ويكون ذلك حجة عليه لا تطهيرا حتى لو وقع الكافر
الميت الغسيل في الماء القليل افسد الماء بخلاف المسلم اذا كان غسيلا والكافر كالخنزير الا انه لم ينجس حال حيوته لحمله
امانة الله ولاحتمال الاسلام فلما ختم له بالشقاوة صار شرا من الخنزير قوله بذلك امر علي رضي الله عنه في حق ابيه فانه لما مات
ابو طالب جاء علي رضي الله عنه الى رسول الله عليه السلام وقال يا رسول الله ان عمك الضال قد مات فقال اغسله وكفنه وواره ولا تحدث
به حدثا حتى تلقاني اي لا تصل عليه وسال رجل ابن عباس رضي الله عنه ان امي ماتت نصرانية فقال اتبع جنازتها واغسلها
وكفنها ولا تصل عليها وادفنها ولان منعه من جملة المصاحبة بالمعروف والبر فجاز تركه طعمة للسباع والولد المسلم
مندوب الى بر والديه وان كانا مشركين قال الله تعالى ووصينا الانسان بوالديه حسنا ولم يبين في الكتاب ان الابن المسلم
اذا مات وله اب كافر هل يمكن ابوه الكافر من القيام بغسله وتجهيزه وينبغي ان لا يمكن من ذلك بل يفعله المسلمون
الا ترى ان اليهودي لما امن برسول الله عليه السلام عند موته قال عليه السلام لاصحابه تولوا اخاكم ولم يخل بينه وبين والده اليهودي
ويكره ان يدخل الكافر في قبر قرابته من المسلمين ليدفنه لان الموضع الذي فيه الكافر ينزل فيه اللعن والسخط والمسلم
يحتاج الى نزول الرحمة في كل ساعة فينزه قبره من ذلك كذا في المحيط والله اعلم

## فصل

قوله بذلك وردت السنة وهي ما روي عن ابن مسعود رضي الله عنه من السنة ان تحمل الجنازة من جوانبها
الاربعة ولقوله عليه السلام من حمل الجنازة من جوانبها الاربعة غفرت له مغفرة موجبة ولان عمل الناس اشتهر بهذه الصفة وهو
ايسر على الحاملين والمتداولين بينهم وابعد عن تشبيه حمل الجنازة بحمل الاثقال وقد امرنا بذلك ولهذا كره حملها على الظهر
او على الدابة وتاويل ما رواه الشافعي رحمه الله انه كان لضيق الطريق او لعوز الحاملين كذا في المبسوط قوله وزيادة الاكرام
بان حملها جماعة على اعناقهم وهو مكرم حيا وميتا قوله مسرعين دون الخبب الخبب ضرب من العدو دون العنق
لما روي ان النبي عليه السلام سئل عن المشي بالجنازة فقال ما دون الخبب فان يك خيرا عجلتموه اليه وان يك شرا وضعتموه
عن رقابكم والمشي خلفها احب الينا وقال الشافعي رحمه الله المشي امامها افضل لما روي ان ابا بكر وعمر رضي الله عنهما
كانا يمشيان امام الجنازة وتاويله حيث رسول الله عليه السلام كان يمشي خلف جنازة سعد بن معاذ وان علي بن ابي طالب رضي الله عنه
كان يمشي خلف الجنازة فقيل له ان ابا بكر وعمر كانا يمشيان امامها فقال يرحمهما الله قد عرفا ان المشي خلفها افضل ولكنهما

مكرم

ارادا ان ييسرا الامر على الناس معناه ان الناس يتحرزون عن المشي امامها فلو اختارا المشي خلفها لضاق الطريق
على من يشيعها وقال ابن مسعود رضي الله عنه فضل المشي خلف الجنازة على المشي امامها كفضل المكتوبة على النافلة ولان المشي خلفها
اوعظ فانه ينظر اليها ويتفكر في حال نفسه وربما يحتاج الى التعاون في حملها وقال الامام البقالي رحمه الله المشي امام الجنازة
واسع ما لم يتباعد عنها ويكره ان يتقدم الكل عليها وفي موضع لا يمشي يمينها وشمالها ويكره لمشيعها رفع الصوت
بالذكر والقراءة لانه فعل الكتابي ويذكر في نفسه والتشبه بالكافر فيما لنا منه بد مكروه كذا ذكره الامام التمرتاشي
قوله وكيفية الحمل ان يضع مقدم الجنازة على يمينك هذا اللفظ في الجامع الصغير بلفظ الخطاب يخاطب به محمد
ابا يوسف وقال يعقوب رايت ابا حنيفة رحمه الله يضع هكذا قال الامام المحبوبي رحمه الله وهذا دليل تواضعه وقد حمل
الجنازة من هو افضل منه بل افضل جميع الخلائق وهو نبينا صلى الله عليه وسلم فانه حمل جنازة سعد بن معاذ رضي الله عنه
لان حمل الجنازة عبادة فيجب ان يتبادر في العبادة

## فصل في الدفن

اصل هذه الافعال من الغسل والتكفين والدفن في بني آدم عرف بفعل الملائكة في حق آدم عليه السلام روي عن النبي عليه السلام انه قال
لما توفي آدم عليه السلام غسلته الملائكة وكفنوه ودفنوه ثم قالوا لولده هذه سنة موتاكم قوله ويلحد لان الشق فعل اليهود
والتشبه بهم مكروه فيما منه بد وكان بالمدينة حفاران احدهما يلحد والاخر يشق فلما قبض رسول الله عليه السلام بعثوا في طلب
الحفار فقال العباس رضي الله عنه اللهم خر لنبيك فوجد الذي يلحد ولا حجة للشافعي رحمه الله في توارث اهل المدينة لانهم انما
توارثوا ذلك لضعف اراضيهم فيختار الشق واللحد ان يحفر في جانب القبلة من القبر حفيرة فيوضع فيها الميت ويجعل
ذلك كالبيت المسقف وصفة الشق ان يحفر حفيرة في وسط القبر فيوضع فيها الميت قوله ويدخل الميت مما يلي
القبلة يعني يوضع الجنازة في جانب القبلة من القبر ويحمل منه الميت فيوضع في اللحد وقال الشافعي رحمه الله يسل سلا وصفة
ذلك ان يوضع الجنازة في مؤخر القبر حتى يكون راس الميت بازاء موضع قدميه من القبر ثم يدخل الرجل الآخذ
القبر فياخذ براس الميت ويدخله القبر اولا ويسل كذلك كذا في مبسوط شيخ الاسلام رحمه الله وفي فتاوى قاضيخان
والخلاصة الغزالية وقال شمس الائمة الحلواني رحمه الله صورة السل ان يوضع الجنازة في مقدم القبر حتى يكون رجلا الميت بازاء
موضع راسه من القبر ثم يدخل الآخذ القبر فياخذ برجل الميت ويدخله القبر اولا ويسل كذلك كذا في المحيط
شرح الطحاوي قوله واضطربت الرواية في ادخال النبي عليه السلام روى ابراهيم النخعي رحمه الله ان النبي عليه السلام ادخل قبره من
قبل القبلة فان صح هذا انقطع المذهب وان صح ما رووا انه عليه السلام سل كان ذلك للضرورة فانه عليه السلام مات في حجرة
عائشة رضي الله عنها من قبل الحائط وكانت السنة دفن الانبياء عليهم السلام في الموضع الذي قبضوا فيه فلم يتمكنوا من وضع السرير
من قبل القبلة للحائط فلهذا سل قوله قال الذي يضعه بسم الله وعلى ملة رسول الله اي بسم الله وضعناك وعلى ملة
رسول الله سلمناك قوله حين وضع ابا دجانة في القبر قيل الصحيح انه وضع ذا البجادين لان ابا دجانة مات
بعد رسول الله عليه السلام في خلافة ابي بكر هكذا ذكر في التواريخ قوله ويسجى قبر المراة اي يغطى قبر المراة
بثوب حتى يجعل في اللحد لانها عورة من قرنها الى قدمها فربما يبدو شيء من اثر عورتها للايدي انها خضبت بالنقش

خضبت

على جنازتها وهو شبه المحفة مشبك يطبق على المرأة اذا وضعت على الجنازة وقد صح ان قبر فاطمة رضي الله عنها سجي بثوب و
نعش على جنازتها ولم يكن النعش في جنازة النساء حين ماتت فاطمة رض فاوصت قبل موتها ان يستر جنازتها فاتخذوا
لها نعشا من جريد النخل فبقي سنة هكذا في جميع النساء **قوله** ولا يسجى قبر الرجل لان عليا رض راى قبر رجل سجي
بثوب فنحى الثوب وقال لا تشبهوه بالنساء **قوله** ويكره الآجر الى قوله ثم بالآجر واثر النار فيكره تفاؤلا قال الامام الحلواني
هذا ليس بشيء لانه يكفن في ثوب مسه النار وان كان به اثر النار وكذا يغلى الماء بالسدر والحرض وقال مشايخ
بخارا لا يكره الآجر في بلدتنا لمساس الحاجة اليه لضعف الاراضي حتى قال الشيخ الامام ابو بكر محمد بن الفضل لو اتخذوا
تابوتا من حديد لم ار به باسا في هذه الديار لكن ينبغي ان يوضع مما يلي الميت اللبن كذا في المحيط فعلى هذا اهل خوارزم قالوا
لا باس به ايضا في ديارنا لانها ارض رخوة ندية لا يستمسك اللحد غالبا وفي شرح الجامع الصغير للكشاني وان تعذر اللحد
لا باس بالتابوت للميت لكن السنة ان يفرش فيه التراب وان يطين عن يمين الميت وعن يساره لبنا
وان أهيل التراب عليه لا باس بالجص والآجر وكذا على القبر ان احتيج الى الكتابة وفي الجامع الصغير لقاضي خان رح
لا باس بكتابة شيء او بوضع الاحجار على القبر ليكون علامة وفي الايضاح والتحفة وكره ابو حنيفة رح البناء على القبر وان تعلم
بعلامة وكره ابو يوسف رح ان يكتب عليه كتابا لما روى جابر رض عن النبي عم انه قال لا تجصصوا القبور ولا تبنوا عليه
ولا تقعدوا عليه ولا تكتبوا عليه **قوله** ولا باس بالقصب وحكي عن شمس الائمة الحلواني رح انه قال هذا في قصب لم يعمل
اما القصب المعمول وبالفارسية بوريا ففيه اختلف المشايخ فيه قال بعضهم لا يكره لانه قصب كله وقال بعضهم يكره
لانه لم يرد السنة بالمعمول واما الحصير المتخذ من البردي فالقاؤه في القبر مكروه لانه لم يرد به السنة وكثير من الصحابة رض اوصوا
بان يرمسوا في التراب رمسا اي يدفنوا من غير شق ولا لحد وقالوا ليس جنبنا الايسر باولى من الايمن في التراب
وكانوا يرمسون في التراب رمسا ويهال عليهم التراب الا ان الوجه يوقى من التراب بلبنتين او ثلاث كذا في المحيط
**قوله** ويسنم القبر ولا يسطح وقال الشافعي رح يسطح لما روي انه لما توفي ابراهيم بن رسول الله عم جعل قبره رسول الله عم
مسطحا واحتج علماؤنا بحديث سعيد بن جبير عن ابن عباس رض ان جبرئيل عم صلى بالملائكة على ادم وجعل قبره مسنما وعن ابراهيم
النخعي رح انه قال اخبرني من راى قبر النبي عم وقبر ابي بكر وعمر رض انها مسنمة عليها فلق مدر بيض ولان تربيع القبر
يشبه بصنيع اهل الكتاب والتشبه بصنيعهم فيما لنا بد منه مكروه وتاويل حديث ابراهيم رض ان رسول الله عم سطح
قبره اولا ثم سنم كذا في المحيط والمبسوط والله اعلم

## باب الشهيد

قال شيخ الاسلام رح اختلف الناس لماذا سمي الشهيد شهيدا قال بعضهم لان الملائكة يشهدون موته فكان مشهودا فعيل
بمعنى مفعول كالقتيل وقال بعضهم لانه مشهود له بالجنة بالنص وقيل لانه حي حاضر عند الله قال ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل
الله امواتا بل احياء عند ربهم **قوله** ولم يجب بقتله دية لا يرد عليه الاب اذا قتل ابنه عمدا بآلة جارحة لانه لم يجب بهذا
القتل دية وانما وجب القصاص لكن سقط بحرمة الابوة ووجبت الدية فيكون شهيدا **قوله** وهو طاهر بالغ كان
ينبغي ان يشترط العقل ايضا كما شرط البلوغ والطهارة اذ العقل شرط عند ابي حنيفة رح **قوله** والشافعي يخالفنا

في الصلوة اختلف العلماء في حكم الشهيد على ثلاثة اقوال قال علماؤنا رح انه لا يغسل ويصلى عليه وقال الحسن البصري رح يغسل
لان الغسل سنة الموتى من بني آدم ولان الغسل شرع كرامة والشهيد احق بالكرامات وانما لم يغسل شهداء احد
لان الجراحات فشت في الصحابة في ذلك اليوم وكان يشق عليهم حمل الماء من المدينة وغسلهم فعذرهم رسول الله عم لذلك
وهذا التاويل باطل فانه لم يامر بالتيمم ولو كان ترك الغسل للتعذر لامر بالتيمم كما لو تعذر غسل الميت في زماننا لعدم الماء
ولانه لم يعذرهم في ترك الدفن وكانت المشقة في حفر القبور للدفن اظهر منه في الغسل وكما لم يغسل شهداء احد لم يغسل
شهداء بدر ومن الغزوات لم يكن يومئذ وكذلك لم يغسل شهداء الخندق وحنين فظهر ان الشهيد لا يغسل وقال
الشافعي رح لا يصلى عليه لحديث جابر ان النبي عم ما صلى على احد من شهداء احد قلنا روى عبد الله بن ثعلبة رض ان النبي عم
صلى صلوة الجنازة على شهداء احد حتى روي انه صلى على حمزة رض سبعين صلوة وحديث جابر ليس بقوي وقيل انه كان
يومئذ مشغولا فقتل عليه ابوه واخوه وخاله فيرجع الى المدينة ليدبر كيف يحملهم الى المدينة فلم يكن حاضرا حين صلى رسول الله عم
عليهم فلهذا روى ما روى ومن شاهد النبي عم فقد روي انه صلى عليهم ثم سمع جابر منادي رسول الله عم ان يدفن القتلى في
مصارعهم فرجع فدفنهم فيها **قوله** لان شهداء احد ما كان كلهم قتيل السيف والسلاح كان فيهم من دمغ راسه بالحجر وفيهم
من قتل بالعصا وقد عمهم رسول الله عم في الامر بترك الغسل واهل البغي كاهل الحرب لان المحاربة معهم مامور بها
قال الله تعالى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله فهو في هذه المحاربة باذل نفسه لابتغاء مرضات الله تعالى كالمقتول في محاربة
الكفار وكذا قطاع الطريق لانه تعالى وصفهم بكونهم محاربين الله ورسوله **قوله** لان ما وجب بالجنابة سقط بالموت
وذلك لان السبب الموجب لوجوب الوضوء والغسل في الحدث والجنابة هو الصلوة والحدث والجنابة شرط الوجوب
وقد سقطت عنه الصلوة بالموت فيسقط وجوب الغسل ايضا لسقوط الموجب وهو الصلوة **قوله** والثاني لم يجب
للشهادة كالمرتث اذا استشهد والفقه فيه ان الاستشهاد اقيم مقام الغسل كالذكاة في الشاة وذلك لان الميت انما
ينجس باعتبار احتباس الدماء السيالة فيه لا بنفس الموت بدليل ان ما لا دم له من الحيوانات لا ينجس بالموت والاستشهاد
مانع من الاحتباس فلا يغسل فان قيل ان هذا ينتقض طردا وعكسا اما طردا فان المرتث يغسل وان لم يكن فيه احتباس الدماء
واما عكسا فان المقتول بالعجز والخشب في الحرب لا يغسل وان لم يوجد الدماء قلنا الاستشهاد انما عرف مانعا من نجاسة
يمكن بالموت شرعا بخلاف القياس اذ القياس يقتضي التنجس وان وجد الدماء لما ان الدماء الجسم فلا يطهر محلها الا بالغسل
والنص ورد في حق من لم يرتث فلا يقاس عليه كما قلنا ان الذكاة شرعت مانعة من التنجس لما فيها من الانهار لكنها لما كانت
على خلاف القياس من الوجه الذي قلنا لم تثبت طهارة اللحم بذكاة المجوس وبذكاة من ترك التسمية عامدا وتحقيقا اما الثاني
فلان الرمي بالعجز والخشب اقيم مقام الناس لاعواز الاطلاع على ذلك **قوله** فلا يرفع الجنابة الا يرى انه لو كان
في ثوب الشهيد نجاسة يغسل تلك النجاسة ولا يغسل الدم عنه وقوله بانه شهيد فلا يغسل قلنا من حيث انه شهيد
لا يغسل وانما يغسل من حيث انه جنب واما قوله الغسل لاجل الصلوة قلنا الغسل جاز ان يكون للصلوة ولدخول المسجد ولقراءة
القران ومس المصحف فجاز ان يبقى مشروعا لاجل القبر والعرض على الله تعالى كذا في مبسوط شيخ الاسلام والاسرار

ولما كانت الجنابة مانعة من دخول المسجد او ادخاله وهو منفع عليه فكان يمتنع ادخاله في القبر للعرض على الله تعم اولى قوله
وقد صح ان حنظلة استشهد جنبا فغسلته الملايكة ولو لم يكن واجبا لما غسلته الملايكة اذ غسلهم للتعليم كما في قصة آدم
فان قيل الواجب هو غسل الادميين لا غسل الملايكة قلنا الواجب هو الغسل واما الغاسل فيجوز من كان ولما
ثبت وجوب غسل الجنب وجب علينا لانا مخاطبون بحقوق الآدميين دون الملايكة وانما امروا في البعض لاظهار
الفضيلة قوله وكذا قبل الانقطاع في الصحيح من الرواية ذكر في المبسوط والمحيط وان قتلتا والحيض والنفاس قايم
فعندهما لا يغسلان بلا اشكال وعن ابي حنيفة رح في اصح الروايتين عنه ان يغسلا لان الانقطاع حصل بالموت
والدم السايل موجب للاغتسال عند الانقطاع ووجه الاولى ان الاغتسال ما كان واجبا عليهما قبل الانقطاع وذكر
الامام التمرتاشي رح ان الحايض لو رأت يوما او يومين ثم قتلت لم تغسل قوله لما ان الصبي احق بهذه الكرامة
ومن سقوط الغسل فان سقوط الغسل عن الشهيد لابقاء اثر مظلوميته في القتل فكان الكرامة والمظلومية في حق الصبي
اشد فكان اولى بهذه الكرامة يوضحه ان حال الصبيان والمجانين في الطهارة فوق حال البالغين فاذا لم يغسل البالغ اذا
استشهد لانه يطهر بالسيف فالصبي والمجنون اولى قوله فلم يكن في معناهم لان منع الشهادة نجاسة الموت في
البالغ لمعنيين لاراقة الدماء السيالة فان لها اثرا في التطهير كما في الذكاة ولتكفير الذنوب فان السيف محاء للذنوب
ومحو الذنوب تطهير وفي الصبي لم يوجد هذا وان وجد الاول فلا يكون النص الوارد في البالغ واردا في الصبي قوله
لما روينا وهو قوله عم زملوهم بكلومهم ودمائهم قوله وينزع عنه الفرو وقال الشافعي رح لا ينزع شيء منه واحتج بحديث
التزميل واحتج علماؤنا بما روي عن علي رض انه قال ينزع عنه العمامة والخفاف والقلنسوة وعن زيد بن صوحان
ادفنوني في ثيابي ولا تنزعوا عني الا الجشن ولان هذا عادة اهل الجاهلية انهم كانوا يدفنون ابطالهم بما عليهم من
الاسلحة وقد نهينا عن التشبه بهم والمراد من ثيابه في الحديث ثيابه التي يصلح للتكفين ولا يكره التكفين به في غير الشهيد
قوله ويزيدون ما شاؤا اي اذا كان ناقصا عن العدد المسنون وينقصون اذا كان زايدا عليه قوله
وشهداء احد ماتوا عطاشا روي انهم طلبوا الماء وكان الساقي يطوف عليهم وكان اذا عرض الماء على انسان اشار الى صاحبه
حتى ماتوا عطاشا قوله ولو اوصى بشيء من امور الآخرة واختلف المشايخ في ذلك منهم من قال الاختلاف فيما اذا
اوصى بشيء من امور الآخرة فاما اذا اوصى بشيء من امور الدنيا يغسل بالاتفاق وقيل اذا اوصى بامور الآخرة لا يغسل
اتفاقا والخلاف فيما اذا اوصى بامور الدنيا وقيل لا خلاف فما قال ابو يوسف رح محمول على ما اذا اوصى بامور الدنيا وعند
ذلك يغسل اجماعا وما قال محمد رح على ما اذا اوصى بامور الآخرة وعند ذلك لا يغسل اجماعا قوله الا اذا علم انه قتل بحديدة
اي عرف قاتله عينا واما اذا علم انه قتل بحديدة ولكن لم يعلم قاتله يغسل لان الواجب هناك الدية والقسامة على اهل المحلة
كذا في المحيط هذا اذا وجد في المصر اما اذا وجد في مكان ليس بقربها عمران لا يجب فيه قسامة ولا دية فلا يغسل اذا وجد
اثر القتل قوله وهو عقوبة اي القصاص عقوبة وليس بعوض حتى يخفف اثر الظلم به كما في الدية ولئن كان عوضا لكن
نفعه يعود الى الورثة لا اليه لان المقصود من القصاص ليس الا التشفي ودرك الثار وهذا يتحقق في حق الاحياء

فلم ينتفع الميت به فلم يخف اثر الظلم به بخلاف الدية لان نفعها يعود الى الميت حتى يقضي ديونه وينفذ وصاياه
كذا في مبسوط شيخ الاسلام فان قيل الذي وجب القصاص بقتله ليس في معنى شهداء احد اذ لم يجب بقتلهم شيء
قلنا فايدة القصاص يرجع الى ولي القتيل وساير الناس دون المقتول فلم يحصل له بالقتل شيء كما لم يحصل لشهداء احد
بخلاف الدية على ما ذكرنا كذا في المحيط قوله ومن قتل في حد او قصاص غسل لما روي ان ماعزا لما رجم جاء عمه
الى رسول الله عم فقال قتل ماعز كما يقتل الكلاب فماذا تأمرني ان اصنع به فقال لا تقل هذا فقد تاب توبة
لو قسمت توبته على اهل الارض لوسعتهم اذهب واغسله وكفنه وصل عليه كذا في المبسوط قوله ومن قتل من البغاة
او قطاع الطريق لم يصل عليه وهذا مذهبنا وقال الشافعي رح يصلى عليه لانه مومن قال الله تعم وان طايفتان من
المومنين اقتتلوا الاية الا انه مقتول بحق فهو كالمقتول في رجم او قصاص ولنا حديث علي رض انه لم يغسل اهل الخوارج
يوم النهروان ولم يصل عليهم فقيل اهم كفار فقال لا ولكنهم اخواننا بغوا علينا اشار الى انه انما ترك الغسل والصلوة
عليهم عقوبة لهم وزجرا لغيرهم وهو نظير المصلوب يترك على خشبته عقوبة وزجرا لغيره ومن قتل نفسه خطا بان
تناول رجلا من العدو ليضربه به فاخطا واصاب نفسه ومات فانه يغسل ويكفن ويصلى عليه وهذا بلا خلاف واما اذا
تعمد قتل نفسه بحديدة هل يصلى عليه اختلف فيه المشايخ بعضهم قالوا لا يصلى عليه وكان شمس الايمة الحلواني رح يقول الاصح
عندي ان يصلى عليه ويقبل توبته ان كان تاب في ذلك الوقت لقوله تعم ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وكان
القاضي الامام علي السغدي رح يقول الاصح عندي انه لا يصلى عليه لا لانه لا توبة له لكنه باغ على نفسه والباغي لا يصلى عليه
كذا في المحيط وذكر في فتاوى قاضي خان رح في اوايل باب غسل الميت المسلم اذا قتل نفسه يغسل ويصلى عليه في قول
ابي حنيفة ومحمد رح

## باب الصلوة في الكعبة

قوله خلافا للشافعي رح فيهما قال العلامة
صاحب النهاية ولم يورد احد من علمائنا هذا الخلاف فيما عندي من الكتب كالمبسوطين والاسرار والايضاح والمحيط
وشروح الجامع الصغير وذكر في الوجيز الغزالي فالمصلي في جوف الكعبة يستقبل اي جدار شاء او يستقبل الباب وهو مردود
وان كان مفتوحا والعتبة مرتفعة قدر موخرة الرحل جاز ولو انهدمت الكعبة والعياذ بالله صح صلوته خارج العرصة متوجها
اليها كمن صلى على ابي قبيس والكعبة تحته وان صلى فيها لم يجز الا ان يكون بين يديه شجرة او بقية حايط والواقف على السطح
كالواقف في العرصة فلو وضع شيئا بين يديه لا يكفيه ولو غرز خشبة فوجهان وفي الخلاصة الغزالية ويجوز الصلوة في الكعبة
الى بعض بنايها كانت فيها قولين عن الشافعي رح وفي شرح القدوري للعلامة الزاهدي رح وقال مالك رح والشافعي رح في قول
لا يجوز فيها اداء المكتوبة وقيل لا يجوز فيها الفرض والنفل لما روي انه عم لما دخل البيت دعا في نواحيها كلها ولم يصل حتى خرج
فصلى عند الباب ركعتين ولنا ما روي عن بلال وصفوان ايضا انه عم صلى يوم الفتح في الكعبة بين العمودين المقدمين قوله
بخلاف مسئلة التحري اذا وقع تحري المقتدي على جهة ووقع تحري الامام على جهة اخرى لا يجوز صلوته خلفه لانه اعتقد امامه على
الخطاء اما في الكعبة لا يعتقد امامه على الخطاء وان كان ظهره الى ظهر الامام ولو كان وجهه الى وجه الامام جاز ويكره وفي
الايضاح وينبغي لمن يواجه الامام ان يجعل بينه وبين الامام سترة احترازا عن التشبه بعابد الصنم واما اذا كان على يمين الامام

او بستان فهو ايضا جايز **قوله** وقد ورد النهي عنه ذكر في اواخر باب الحدث من المبسوط روي عن ابي هريرة رضه انه نهى النبي عليه السلام عن الصلوة في سبعة مواطن المجزرة والمزبلة والمقبرة والحمام وقوارع الطرق ومعاطن الابل وفوق ظهر بيت الله تعالى والله اعلم

# كتاب الزكوة

تركيبها يدل على النماء يقال زكا الزرع اذا نما وسميت بها لانها سبب نماء المال بالخلف في الدنيا والثواب في العقبى قال الله تعالى وما انفقتم من شيء فهو يخلفه او على الطهارة قال الله تعالى وحنانا من لدنا وزكوة اي طهارة وفيها معنى التطهير قال الله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وسميت صدقة لدلالتها على صدق العبد في العبودية وفي الشرع عبارة عن ايتاء جزء من النصاب الحولي الى الفقير لانها توصف بالوجوب وهو من صفات الافعال وهو اسم للقدر الذي يخرج الى الفقير لان ايتاء الاياء اح وسببها المال لانها يضاف اليه ويتكرر بتكرره وشرط وجوبها ما ذكر **قوله** الزكوة واجبة اراد به الافتراض وهو الوفي **قوله** اذا ملك نصابا لا بد من ملك النصاب لان المال انما صار سببا لغنى المالك وقال عليه السلام لمعاذ ثم اعلمهم ان الله تعالى فرض عليهم صدقة توخذ من اغنيائهم وترد في فقرائهم والغنى انما يكون بكثرة المال وليس للكثرة حد يعرف به واحوال الناس فيه متفاوتة فقدر الشرع بالنصاب **قوله** ملكا تاما احترز به عن ملك المديون وعن صداق المراة على قول ابي حنيفة رح اذا كان ابلا سائمة باعيانها لانها غير مقبوض لها اما نقصان ملك المديون فان صاحب الدين يستحق عليه وياخذ من غير قضاء ولا رضى وذلك اية عدم الملك كما في الوديعة والمغصوب فلان يكون دليل نقصان الملك اولى ولا يلزم على هذا الموهوب حيث يجب عليه الزكوة وان كان للواهب الرجوع في هبته وهو لم يمنع تمام الملك للموهوب له لانا نقول انه لا يتملكها عليه الا بقضاء او رضى واما الصداق قبل القبض فان بالعقد يحصل اصل الملك وتمام ما هو المقصود لا يحصل الا بالقبض وصيرورته نصاب الزكوة يبتنى على تمام المقصود لا على حصول اصل المقصود كذا في المبسوط وشرح القدوري ومن جملته المبيع قبل القبض فانه ملك للمشتري وليس بتام لان الملك عبارة وهو الملك عن المطلق الحاجز اي يطلق تصرف المالك كيف شاء ويمنع غيره عن التصرف فيه وما لم يكن بهذا التفسير كان ناقصا والمبيع ليس بهذه الصفة لانه لا يجوز التصرف فيه قبل القبض ثم قيل هي واجبة على الفور وهو قول الكرخي رح فانه قال يأثم بتاخير الزكوة بعد التمكن وهكذا ذكر الحاكم الشهيد وعن محمد رح من اخر الزكوة بغير عذر لا يقبل شهادته فرق محمد رح بين الحج والزكوة فقال لا يأثم بتاخير الحج ويأثم بتاخير الزكوة لان في الزكوة حق الفقراء فيأثم بتاخير حقهم اما الحج فخالص حق الله تعالى وروى هشام عن ابي يوسف رح انه لا يأثم بتاخير الزكوة ويأثم بتاخير الحج لان الزكوة غير موقتة اما الحج فريضة يتعلق اداؤها بالوقت بمنزلة الصلوة وعسى لا يدرك الوقت في المستقبل كذا في شارح فاضيخان رح **قوله** وليس على الصبي والمجنون زكوة خلافا للشافعي رح فانه يقول هي غرامة مالية الزامها لا يلتزم الانسان ما ليس عليه كذا في المهذب واراد بالزامها هنا المؤنة اي مؤنة مالية لان سببها المال ويؤدي بالمال وملكه في المال كامل فيعتبر بالنفقة فهي صلة للمتصلين به قرابة وزوجية والزكوة صلة للمتصلين به ملة وصارت كالعشر والخراج ولنا انه عبادة فلا يتأدى الا بالاختيار تحقيقا لمعنى الابتلاء فان قيل هذا التعليل يعارض النص وهو قوله عليه السلام

وابتغوا في اموال اليتامى خيرا كيلا ياكلها الصدقة قلت اريد بها النفقة فقد ورد في الحديث نفقة الرجل على نفسه صدقة الا يرى انه اضاف الاكل الى كل المال والنفقة يستاصل المال لا الزكوة ولان الصحابة رضهم اختلفوا في زكوة الصبي ولم يرجعوا الى هذا الحديث وهم الاصول في نقل الشريعة فدل اعراضهم على انه مأول او منسوخ قال علي وابن عباس رضهم لا يجب الزكوة على الصبي حتى يجب الصلوة عليه وقال ابن عمر وعايشة رضه يجب الزكوة في مال الصبي والمجنون ويؤديها الولي وكان ابن مسعود رضه يقول يحصي الوصي اعوام اليتيم فاذا بلغ اخبره وهو اشارة الى انه يجب عليه الزكوة وليس للولي ولاية الاداء وهو قول ابن ابي ليلى رح حتى قال اذا اداها الولي من ماله ضمن **قوله** بخلاف الخراج لانه مؤنة الارض المؤنة عبارة عما هو سبب بقاء الشيء كالنفقة ثم العشر والخراج سبب بقاء الاراضي في ايدي الملاك لان مصرف العشر الفقراء ومصرف الخراج المقاتلة فالمقاتلة يذبون قاصدي اهل الاسلام والفقراء يدعون بنصرة اهل الاسلام على الكفار قال عليه السلام انما تنصرون بضعفائكم فتبقى الاراضي في ايدي اربابها من اهل الاسلام وهذا في الاموال التي ينذر ملاكها كالاراضي بخلاف النصاب **قوله** ولو افاق في بعض السنة فهو بمنزلة افاقته في بعض الشهر في الصوم حتى لو افاق يوما من اول الحول او آخره يجب الزكوة كما لو افاق يوما من اول رمضان او آخره يجب صوم كل الشهر **قوله** بمنزلة الصبي لان التكليف لم يسبق هذه الحالة فصارت الافاقة كبلوغ الصبي **قوله** والمراد دين له مطالب من جهة العباد كالقرض وثمن المبيع وضمان المتلف وارش الجراحة ومهر المراة سواء كان الدين من النقود او المكيل او الموزون او الثياب او الحيوان وجب بنكاح او خلع او صلح او دم عمد وهو حال او موجل وذكر الامام البزدوي رح في جامعه عن البعض دين المهر لا يمنع اذا لم يكن الزوج على عزم الاداء لانه لا يعد دينا وفي طريقة الشهيد الدين الموجل هل يمنع لا رواية فيه ان قلنا لا فله وجه وان قلنا نعم فله وجه كذا ذكره الامام التمرتاشي رح **قوله** حتى لا يمنع دين النذر والكفارة وكذلك دين صدقة الفطر ووجوب الحج وهدي المتعة والاضحية لا يمنع لانه لا مطالب لها بخلاف الخراج وضمان العشر الذي اتلفه ونفقة فرضت عليه لان لها مطالبا كذا ذكره الامام التمرتاشي رح **قوله** خلافا لزفر رح فيها اي في دين الزكوة حال بقاء النصاب وفي دين الزكوة بعد استهلاك النصاب لا يمنعان وجوب الزكوة عنده لانه لا مطالب لها من جهة العباد فصار كدين النذر والكفارة وقيل لابي يوسف ما حجتك على زفر فقال الحجة على رجل يوصي في مائتي درهم اربعمائة درهم اراد به اذا كان له مائتا درهم فحال عليه حولان على مذهب زفر رح يلزمه في كل حول خمسة وذلك اربعمائة **قوله** ولابي يوسف رح في الثاني والفرق له بين دين الزكوة حال بقاء النصاب ودين الزكوة بعد الاستهلاك ان الاول مطالب في الجملة كما اذا مر على العاشر ولا كذلك الثاني **قوله** وعلى هذا كتب العلم لاهلها قيد الاهل بها غير مفيد لانه ان لم يكن من اهلها وليست للتجارة لا يجب فيها الزكوة ايضا وان كثرت لعدم النماء وانما يفيد ذكر الاهل في حق مصرف الزكوة فانه اذا كانت له كتب تساوي مائتي درهم وهو يحتاج اليها للتدريس وغيره يجوز صرف الزكوة اليه فاما اذا كان لا يحتاج اليها وهي تساوي مائتي درهم لا يجوز صرف الزكوة اليه وكذلك آلات المحترفين هذا في الآلات التي ينتفع بعينها ولا يبقى اثرها في المعمول

واما اذا كان يبقى اثرها في المعمول كما لو اشترى الصباغ عصفرا او زعفرانا ليصبغ ثياب الناس باجر وحال عليها
الحول كان عليه الزكوة اذا بلغ نصابا لان ما اخذه من الاجر مقابل بالعين وكذا كل من ابتاع عينا ليعمل ويبقى اثره في
المعمول كالعفص والدهن لدبغ الجلد فحال عليها الحول كان عليه الزكوة وان لم يبق لذلك العين اثر في المعمول كالصابون والحرض
لا زكوة فيه لانه لا يبقى بعد العمل فكان الاجر مقابلا بالمنفعة فلا يعد من مال التجارة كذا في فتاوى قاضيخان رح قوله
معناه صارت له بينة وانما قيد بهذا احترازا عن مسئلة تاتي بعد هذا وهي قوله وكذا لو كان على جاحد وعليه بينة وذكر في
مبسوط فخر الاسلام رح ولو كانت له بينة عادلة لحال الزكوة لما مضى لانه لا يعد تاويا لان حجة البينة فوق حجة الاقرار
وهذا رواية هشام عن محمد رح وفي رواية اخرى عنه قال لا يلزمه الزكوة لما مضى وان كان يعلم ان له بينة اذ ليس كل شاهد يعدل
ولا كل قاضي يعدل وفي الجثاة بين يدي القاضي للخصومة ذل والبينة بدون القضاء لا يكون موجبا شيئا بخلاف الاقرار
لانه يوجب الحق بنفسه وبخلاف ما اذا كان الدين معلوما للقاضي لان صاحب الدين هناك لا يحتاج الى الخصومة لان القاضي
يلزمه المال بعلمه قوله ومن جملته مال الضمار المال الغائب الذي لا يرجى فاذا رجي فليس بضمار وعن ابي عبيد
اصله من الاضمار وهو التغييب والاخفاء ومنه اضمر في قلبه شيئا واشتقاقه من البعير الضامر بعيد ونظيره في الصفات
ناقة كناز اي سمينة ولكاك اي ضخمة وفي الفوائد الظهيرية وبعضهم قالوا الضمار ما يكون عينه قائما ولكن لا يكون منتفعا به مشتق
من قولهم بعير ضامر وهو الذي يكون فيه اصل الحيوة ولكن لا ينتفع به لرزاحته وشدة هزاله وقال الامام التمرتاشي رح
لا زكوة في المال الضمار اي غير منتفع به بخلاف الدين المؤجل فانه اقوى الاشياء وصار في معنى مال غايب قوله
والمدفون في المفازة وكذلك الوديعة اذا نسي المودع والمودع من الاجانب لا من المعارف وان كان من معارفه
فيذكر بعد سنين كان عليه زكوة ما مضى كذا في الجامع الصغير لقاضيخان رح قوله ولا نماء الا بالقدرة على التصرف
وفي الفوائد الظهيرية والمعنى في المسئلة انه لا زكوة فلا زكوة اي لا نماء فلا زكوة بخلاف مال ابن السبيل لانه منتفع به في
حقه بدليل تمكنه من بيعه وجواز بيعه دليل قدرته على التسليم قوله وفي المدفون في ارض او كرم اختلاف المشايخ
قيل يجب الزكوة لان حفر جميع الارض المملوكة ممكن فلم يتعذر الوصول اليه فصارت كالدار وقيل لا يجب الزكوة
لان الحفر جميعه متعسر والحرج مدفوع بخلاف البيت والدار قوله لامكان الوصول ابتداء اي في المقر الملكي اذ هو سهل
التحصيل اي في حق المعسر وقال الامام التمرتاشي رح ولم يذكر وجوب الاضحية قيل وينبغي ان لا يلزمه بخلاف الزكوة لان
الملك هنا يمكن لوجوبها مع وجود التمكن من الوصول اليه كابن السبيل وفي الاضحية لا تمكن بدليل ابن السبيل فانها لا تجب عليه ولو كان
الدين على مقر مفلس بالتشديد ويدل عليه تعليله بتفليس القاضي قوله وان اشترى شيئا ونواه للتجارة هذا في الشيء الذي
يصح فيه نية التجارة واما اذا اشترى شيئا لم يصح فيه نية التجارة لا يصير للتجارة بان اشترى ارضا عشرية او خراجية بنية
التجارة فانه لا يجب فيه زكوة التجارة لان نية التجارة لا يصح فيها لانها لو صحت يلزم فيها اجتماع الحقين بسبب واحد وهو
الارض وهذا لا يجوز واذا لم يصح بقيت الارض على ما كانت وكذا لو اشترى بذرا للتجارة وزرعه في ارض عشرية استاجرها
كان فيه العشر لا غير كذا في مبسوط شيخ الاسلام رح وفتاوى قاضيخان قوله كان للتجارة عند ابي يوسف رح لاقترانها بالعمل

القاضي



وهو القبول وان لم تقارن عمل التجارة وهذا لان التجارة اكتساب المال فيما لا يدخل في ملكه الا بقبوله فهو كسب فيصح
قران النية به كالشراء فان قيل نية التجارة ولا تجارة ثم قلت الدليل يقتضي اعتبار النيات وان لم تقارن الاعمال
قال عليه السلام نية المؤمن خير من عمله الا انها لم تعتبر لخفائها فاذا قارنت الاعمال زال الاستتار فوجب الاعتبار قوله
او مقارنة لعزل مقدار الواجب لان الدفع يتفرق فيكتفي باقتران النية بالتمييز واما اذا نوى ان يؤدي الزكوة فجعل يتصدق
الى اخر السنة ولم تحضره النية لم يجز لان النية يعتبر اقترانها بالفعل ولم يوجد كذا في الايضاح قوله ومن تصدق بجميع
ماله لا ينوي الزكوة سقط فرضها عنه استحسانا فان قيل نية الزكوة شرط ولم يوجد قلنا الواجب جزء من النصاب فيتعين
من العادة وقد وجدت ذا الكلام هنا اذا تصدق على الفقير والصدقة لا يراد بها الا رضاء الله تعالى ونية الفرض انما شرط
ليحصل التعيين وذا عند عدم التعيين والواجب متعين في هذا النصاب فلا حاجة الى التعيين فصار كما اذا نوى الصوم
مطلقا في يوم رمضان فانه يقع عن الفرض وان لم يعين لتعينه قوله لان البعض غير متعين بيان هذا انه لا يسقط
زكوة المؤدى كما لا يسقط زكوة الباقي لوجود المزاحمة لان المؤدى محل الواجب كذلك الباقي ايضا محل الواجب لانه
كما يحتاج الى اسقاط الواجب عن المؤدى يحتاج ايضا الى اسقاط الواجب عن الباقي فمقدار الواجب في المؤدى جاز ان يقع
عن المؤدى وجاز ان يقع عن الباقي فلا يقع عنهما لعدم الاولوية ووجود المزاحمة وعدم قاطع المزاحمة وهو النية المعينة لذلك بخلاف
ما اذا ادى الكل فان المزاحمة انعدمت هناك وروي عن ابي يوسف رح انه اذا نوى ان يتصدق بجميع المال فتصدق شيئا
فشيئا اجزاه وان لم يسبقه النية ضمن الزكوة لان الزكوة عنده واجبة عليه بعدما تصدق بالبعض فلا يسقط به والله الموفق والله اعلم

## باب زكوة الابل

ليس في اقل من خمس ذود من الابل صدقة الذود من الابل
من الثلثة الى العشرة وهو مؤنثة لا واحد لها من لفظها كذا في الصحاح والسائمة من سامت الماشية اي رعت واسامها و
اسامها صاحبها اسامة والسائمة من الاصمعي كل ابل ترسل ترعى ولا تعلف في الاصل كذا في المغرب وذكر في التحفة
ومن صفات الواجب في الابل الانوثة حتى لا يجوز فيها سوى الاناث ولا يجوز الذكران الا بطريق القيمة ثم سميت
بنت مخاض لمعنى في امها لان امها صارت مخاضا باخرى اي حاملا وفي المغرب مخضت الحامل مخاضا اخذها وجع
الولادة ومنه قوله تعالى فاجاءها المخاض الى جذع النخلة والمخاض ايضا النوق الحوامل الواحدة خلفة ويقال لولدها اذا استكمل
سنة ودخل في الثانية ابن مخاض لان امه لحقت بالمخاض من النوق وكذلك سميت بنت لبون لمعنى في امها فانها
لبون بولادة اخرى وسميت حقة لمعنى فيها وهو انه حق لها ان تركب ويحمل عليها وسميت الجذعة وهي التي طعنت في الخامسة
لانه لا يستوي ما يطلب منها الا بضرب تكلف وحبس ماخوذ من قولك جذعت الدابة اذا حبستها من غير علف وهي اعلى
الاسنان التي تؤخذ في الزكوة وبعدها ثني وسديس وبازل ولا يجب من ذلك في الزكوة لنهي رسول الله عليه السلام السعاة
عن اخذ كرائم اموال الناس كذا في المبسوط قوله فاذا بلغت خمسا وعشرين ففيها بنت مخاض وروي شاذا
عن علي رضه انه قال في خمس وعشرين خمس شياه وفي ست وعشرين ابنة مخاض قال سفيان الثوري رح هذا غلط وقع من
رجال علي رضه اما علي رضه فافقه من ان يقول هكذا لان هذا موالاة بين الواجبين لا وقص بينهما وهو خلاف اصول الزكوات

فان بني الزكوة على الاوقاص يتلو الوجوب **قوله** ثم يستأنف الفريضة فيكون في الخمس شاة اي مع الواجب المتقدم
الذي يليه وهو ثلاث حقاق وكذلك فيما بعده ثم يستأنف الفريضة ابدا كما يستأنف في الخمسين التي بعد المائة و
الخمسين وانما قيد بهذا احترازا عن الاستيناف الاول وهو الاستيناف الذي بعد المائة والعشرين فان في ذلك الاستيناف
ليس ايجاب بنت لبون ولا ايجاب اربع حقاق لانعدام وجود نصابها لانه لما زاد خمس وعشرون على المائة والعشرين
صار كل النصاب مائة وخمسة واربعين فهو نصاب بنت المخاض مع الحقتين فلما زاد عليها خمس وصار مائة وخمسين
وجبت فيها ثلاث حقاق **قوله** فاذا بلغت مائة وستا وتسعين ففيها اربع حقاق الى مائتين ثم ان شاء ادى
منها اربع حقاق من كل خمسين حقة وان شاء ادى خمس بنات لبون من كل اربعين بنت لبون كذا في المبسوط وفتاوى
قاضيخان وهذا الخيار انما يجوز اذا بلغ النصاب المائتين ولعل مراده ان له الخيار في تاخير اداء الزكوة الى ان
يبلغ النصاب مائتين فيؤدي كما ذكر **قوله** من غير شرط عود ما دونها اي ما دون بنت لبون يعني اوجب النبي عليه السلام
في كل اربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة من غير ان يوجب في الخمس شاة وفي خمس وعشرين بنت مخاض فحصل الاتفاق
على ان عدد الترتيب ينتهي بمائة وعشرين ثم بعدها جاء الدور فقال علماؤنا يدار على الخمسينات لكن بشرط عود ما دون
الخمسينات وقال الشافعي رح يدار على الاربعينات والخمسينات ففي الاربعينات بنات لبون وفي الخمسينات
حقاق وكذلك قال مالك الا ان الشافعي رح خالفه في اول نصاب الدور فجعله من الواحد والعشرين والمائة فاوجب
فيها ثلاث بنات لبون ثم مذهبه كمذهب مالك فان مالكا يقول بعد مائة وعشرين يجب في كل اربعين بنت لبون وفي
خمسين حقة والاوقاص تسع تسع فلا يجب في الزيادة شيء حتى يكون مائة وثلثين ففيها حقة وبنتا لبون لانها مرة
خمسون ومرتين اربعون وفي مائة واربعين حقتان وابنة لبون وفي مائة وخمسين ثلث حقاق وفي مائة وستين
اربع بنات لبون وفي مائة وسبعين حقة وثلاث بنات لبون واحتجا بما روي عن النبي عليه السلام انه قال اذا زادت
الابل على مائة وعشرين ففي كل اربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة وهذا الخبر متفق على صحته رواه ابن عمر رض ولنا
حديث قيس بن سعد رض قال قلت لابي بكر محمد بن عمرو بن حزم اخرج لي كتاب الصدقات الذي كتبه رسول الله عليه السلام
لعمرو بن حزم فاخرج كتابا في ورقة وفيه فاذا زادت الابل على مائة وعشرين استونفت الفريضة فما كان اقل من خمس
وعشرين ففيها الغنم في كل خمس ذود شاة والاستيناف على نحو ما ذكرنا مذهب علي وابن مسعود رض وكان علي عاملا
في اثر الصدقات وقالا عندنا شيء نقرؤه الا كتاب الله وهذه الصحيفة فيها اسنان الابل اخذتها من رسول الله عليه السلام
فلا يجوز خلافه واما الحديث الذي رواه الخصم فنحن قد عملنا به لانا اوجبنا في اربعين بنت لبون فان الواجب في الاربعين
هو الواجب في ستة وثلثين وكذلك اوجبنا في خمسين حقة وهذا الحديث لا يتعرض لنفي الواجب عما دونه وانما هو عمل بمفهوم
النص فنحن عملنا بالنصين وهو اعرض عن العمل بما رويناه **قوله** البخت جمع بختي وهو المتولد بين العربي والعجمي وهو
الجمل الضخم ذو السنامين يحمل من السند للنحلة والبختي منسوب الى بخت نصر **قوله** والعراب جمع فرس عربي والعرب
جمع رجل عربي فرقوا في الجمع بين الاناسي والبهائم والعرب هم الذين استوطنوا المدن والقرى العربية والاعراب اهل البدو

واختلف في نسبتهم فالاصح انهم نسبوا الى عربة بفتحتين وهي من تهامة لان اباهم اسماعيل عليه السلام نشأ بها والله اعلم

## فصل في البقر

هو من بقر اذا شق وسمي البقر به لانه يشق الارض وفي الصحاح البقر اسم جنس و
البقرة تقع على الذكر والانثى وانما دخلته الهاء على انه واحد من الجنس **قوله** وهذا رواية الاصل وذكر في الايضاح
وجه رواية الاصل ان اثبات الوقص والنصاب بالرأي لا يجوز واخلاء المال عن الواجب لا يجوز فاوجبنا فيما زاد
بحسابه وهو [illegible] الاشقص وان كان خلاف موضوع الزكوة لضرورة تعذر اخلائه عن الواجب الوقص بفتح
القاف واحد الاوقاص في الصدقة وهو ما بين الفريضتين وكذلك الشنق بفتح النون وبعض العلماء يجعل الوقص في البقر
خاصة والشنق في الابل خاصة كذا في الصحاح **قوله** فلذلك لا يحنث في يمينه لا ياكل لحم بقر لعدم العرف حتى لو كثر في موضع
ينبغي ان يحنث كذا في مبسوط شيخ الاسلام رح والله اعلم

## فصل في الغنم

الغنم اسم موضوع للجنس يقع
على الذكور وعلى الاناث وعليهما جميعا وكذلك الابل سميت به لانه ليس لها آلة الدفاع كالقرن والناب للثور والبعير فكانها
ماخوذة من الغنيمة وذكر في المبسوط في وجوب زكوة الغنم قول رسول الله عليه السلام ما من صاحب غنم لم يؤد زكوة غنمه الا بطح لها يوم
القيامة بقاع قرقر تطؤه باظلافها وتنطحه بقرونها وقال عليه السلام لا الفين احدكم يأتي يوم القيامة وعلى عاتقه شاة تيعر و
يقول يا محمد يا محمد فاقول لا املك لك من الله شيئا الا قد بلغت **قوله** والضأن والمعز سواء اي في تكميل النصاب
لا في اداء الواجب **قوله** والنص ورد به وهو قوله عليه السلام في اربعين من الغنم شاة **قوله** والثني ما تمت له سنة
والجذع ما اتى عليها اكثرها هذا تفسير كتب الفقه من المبسوط والتحفة وفتاوى قاضيخان وغيرها واما تفسير كتب اللغة
كالصحاح والديوان والمغرب وغيرها الثني الذي يلقي ثنيته ويكون ذلك في الظلف والحافر في السنة الثالثة وفي
الخف في السنة السادسة والجمع ثنيان وثناء والانثى ثنية والجمع ثنيات والجذع قبل الثني والجمع جذعان وجذاع
والانثى جذعة والجمع جذعات تقول منه جذع لولد الشاة في السنة الثانية ولولد البقر والحافر في السنة الثالثة وللابل في
السنة الخامسة قال ولا يتادى به الاضحية وباب التضحية اضيق من باب الزكوة الا يرى ان التضحية بالتبيع و
التبيعة لا يجوز ويجوز اخذهما في الزكوة فاذا كان الجذع مدخل في الاضحية ففي الزكوة اولى كذا في الايضاح **قوله**
وجواز التضحية به عرف نصا وهو قوله عليه السلام نعمت الاضحية الجذع من الضأن مع ان القياس يقتضي المفارقة وهي ان المقصود
هناك اراقة الدم وفي ذلك يقارب الجذع الثني لما ان جواز هناك مقيد بكونه سمينا بحيث لو اختلط بالثنيان لا يمكن
تمييزه قبل التامل واما ههنا فما دون الثني لا يقارب الثني فيما هو المقصود من كل وجه فان منفعة النسل لا يحصل به **قوله**
ويؤخذ في زكوة الغنم الذكور والاناث وهذا عندنا وقال الشافعي رح لا يؤخذ الذكور الا اذا كان النصاب كله ذكورا
قال لان منفعة النسل لا يحصل به ويجوز في زكوة الذكور لان الواجب جزء من النصاب ولان النص ورد في باب
الغنم مطلقا عن صفة الذكورة والانوثة وفي باب الابل مقيدا بصفة الانوثة وانا احمل المطلق على المقيد وان كانا في
حادثتين فحملت اطلاق الغنم على تقييد الابل ولم احمل على نص البقر لان النص ثم كما ورد بالذكورة ورد بالانوثة فلم يمكن
الحمل على المقيد هناك ولنا قوله عليه السلام في اربعين شاة شاة واسم الشاة يتناولهما فاذا ادى شاة فقد ادى ما هو المنصوص عليه

بخلاف الابل لان الاسم ثم خاص وهو بنت مخاض وبنت لبون وهو لا يتناول الذكر فلا يكون الذكر عن الواجب
واما قوله ان منفعة النسل لا يحصل قلنا ان رعاية منفعة النسل انما وجبت فيما وجبت في حق الفقراء لا في حق
الواجب فان الفقير لا يطلب النسل بل يصرف الى حاجته لاحتياجه واما حمل المطلق على المقيد فغاسد لما ان في الحمل
الغاء صفة الاطلاق وهي معمولة وقد عرف تمامه في اصول الفقه **فصل في الخيل**
ان شاء اعطى من كل فرس دينارا وان شاء قومها فيقال هذا في افراس العرب لتقاربها في القيمة فاما في افراسنا
فيقومها ويؤدي من كل مائتي درهم خمسة دراهم يعني من غير خيار وكذا في المبسوط ولا نصاب للخيل عنده وقيل نصابها
ثلثة وقيل خمسة وقالا لا زكوة في الخيل وكذلك قال الشافعي رح في فتاوى قاضي خان قالوا والفتوى على قولهما واجمعوا
على ان الامام لا ياخذ صدقة الخيل جبرا وان كان له اخذ صدقة السوائم جبرا سائمة **قوله** والتخيير ماثور عن عمر فانه
كتب الى ابي عبيدة في صدقة الخيل خير اربابها ان ادوا من كل فرس دينارا والا فقومها وخذ من كل مائتي درهم خمسة دراهم
**قوله** هو المنقول عن زيد بن ثابت وقصته منع الحادثة في زمن مروان فشاور الصحابة رضه فروى
ابو هريرة ليس على الرجل في عبده وفرسه صدقة فقال مروان لزيد بن ثابت رح ما تقول يا ابا سعيد فقال ابو هريرة
عجبا من مروان احدثه بحديث رسول الله عم وهو يقول ماذا تقول يا ابا سعيد فقال زيد رض صدق رسول الله وانما
اراد به فرس الغازي فاما تاجر يطلب نسلها ففيها الصدقة فقال كم فقال في كل فرس دينار او عشرة دراهم و
انما لم يثبت ابو حنيفة رح للامام حق الاخذ لان الخيل مطمع لكل طامع وانه سلاح والظاهر انهم اذا علموا به لا يتركونه
لصاحبه وانما لم يوخذ من عينه لان مقصود الفقير لا يحصل به لان عينه غير ماكول اللحم عنده **قوله** لقوله عم لم ينزل
على فيهما شيء سئل عم عن البغال والحمير فقال لم ينزل على فيهما شيء الا هذه الجامعة فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن
يعمل مثقال ذرة شرا يره **قوله** وليس في الحملان والفصلان والعجاجيل صدقة قيل صورة المسئلة اذا اشترى
خمسة وعشرين من الفصلان او اربعين من الحملان او ثلثين من العجاجيل وهي هل ينعقد عليه الحول ام لا في قول
ابي حنيفة ومحمد رح لا ينعقد وفي قول الباقين ينعقد حتى لو حال الحول من حين ملكه تجب الزكوة وقيل صورتها اذا كان
له نصاب سائمة فمضى عليها ستة اشهر فولدت مثل عددها ثم هلكت الاصول وبقيت الاولاد هل يتم حول الاصول
في قولهما لا يتم وفي قول الباقين يتم كذا ذكره شيخ الاسلام رح وذكر الطحاوي رح في اختلاف العلماء عن ابي يوسف
قال دخلت على ابي حنيفة رح فقلت ما تقول فيمن ملك اربعين حملا فقال فيها شاة مسنة فقلت ربما يأتي قيمة
الشاة على اكثرها او جميعها فتامل ساعة فقال لا ولكن يوخذ واحد منها فقلت او يوخذ الحمل في الزكوة فتامل ساعة
ثم قال لا اذا لا يجب فيها شيء فاخذ بقوله الاول زفر وبقوله الثاني ابو يوسف وبقوله الثالث محمد رح
وعد هذا من مناقبه حيث تكلم في مجلس بثلاثة اقاويل فلم يضع شيء منها واحد كذا في المبسوط وقال محمد بن شجاع
لو قال قولا رابعا لاخذت به ومن المشايخ من رد هذا وقال مثل هذا من الصبيان قبيح فاطلق لابي حنيفة رح وقال
بعضهم لا معنى لرده فانه مشهور مستفيض لكن انما يوجه الى انه يمتحن بالابي حنيفة رح فقال انه امتحن ابا يوسف رح

الآية
فصل

هل يهتدي الى طريق المناظرة فلما عرف انه يهتدي اليه قال قولا عول عليه كذا في الفوائد الظهيرية **قوله**
كما يجب في المهازيل واحد منها اعتبر نقصان السن بنقصان الوصف فان كل واحد منهما ينتقص المالية ولا يعدمها
ونقصان الوصف لا يسقط الزكوة اصلا حتى ان في العجاف والمهازيل تجب الزكوة بحسبها فكذلك في نقصان
السن ولنا حديث سويد بن غفلة رح قال اتانا مصدق رسول الله فتبعته فسمعته يقول في عهدي ان في كتابي
ان لا اخذ من راضع اللبن شيئا ذكر الامام الولوالجي رح ففيه دليلان احدهما انه لا يجب في الصغار شيء والثاني
ان لا يوجد الصغار في الصدقة وقال عمر رض عد عليهم السخلة ولو جاء بها الراعي يحملها على كفه ولا تاخذها منهم فنهى عن
اخذ الصغار عند الاختلاط وحديث ابي بكر رض محمول على انه قال ذلك على سبيل المبالغة والتمثيل الا يرى انه قال
في بعض الروايات لو منعوني عقالا وهذا لا يدل على ان للعقال مدخلا في الزكوة **قوله** ومن وجب عليه سن
في انعقادها نصابا دون تادية الزكوة الا بخلاف من المسنات هذا اذا كان عدد الواجب من الكبار موجودا فيها اما
اذا لم يكن فلا يجب بيانه لو كانت له مسنتان ومائة وتسعة عشر حملا تجب فيها مسنتان وان كانت له مسنة
واحدة ومائة وعشرون حملا فعند ابي حنيفة ومحمد رح تجب مسنة واحدة وعند ابي يوسف مسنة وحمل وعلى هذا القياس
فصل الابل والبقر كذا في الايضاح وفتاوى الامام الولوالجي رح وفي الكافي دون تادية الزكوة حتى لو كان له اربعون حملا
الا واحدة مسنة تجب شاة وسط فان كانت المسنة وسطا او دونه اخذ فان هلكت بعد الحول سقطت الزكوة عندهما
لانها الاصل في السببية فهلاك الاصل كهلاك الكل وعند ابي يوسف رح تسقط جزء من اربعين جزءا من حمل لان عنده
الصغار اصل في الوجوب والفضل على الحمل انما وجب باعتبار المسنة فسقط بهلاكها وصار كان الكل صغار وهلك منها
واحد فابو يوسف رح استدل بحديث ابي بكر رض لو منعوني عناقا مما كانوا يؤدونه الى رسول الله عم لقاتلتهم فدل ان
للعناق مدخلا في الزكوة ولا يكون ذلك الا في الصغار **قوله** ومن وجب عليه سن السن هي المودة ثم سمي بها
صاحبها كالناب للمسنة من النوق ثم استعيرت لغيره كابن المخاض وابن اللبون كذا في المغرب واراد به المسن او
ذات السن والسن يذكر لذات السن من الحيوان دون الانسان لان عمر الدواب يعرف بالسن قال عم اعظم
سنا خيرا من سنة اي اعطاه خيرا من ابله يعرف بالسن وصورة المسئلة وجب عليه في ابله بنت لبون ولم يوجد الا فر
الحقة ويرد الفضل او وجبت الحقة ولم يوجد الا بنت لبون ويأخذ الفضل وفي هذا ورد الحديث وقد ماه في الكتاب
يدل على ان الخيار الى المصدق والصواب ان الخيار الى من عليه لان الخيار شرع رفقا بمن عليه الواجب والرفق انما
يتحقق بتخيره وكانه اراد به اذا سمحت نفس من عليه اذ الظاهر من حال المسلم انه يختار ما هو الارفق بالفقير كذا في مبسوط
شيخ الاسلام رح وعند الشافعي رح يخير اي ما بين السنين مقدر بشاتين او عشرين درهما واستدل بحديث المعروف ان
رسول الله عم قال من وجب في ابله ابنة لبون فلم يجد المصدق الا حقة اخذها ورد شاتين او عشرين درهما ما استيسرتا
عليه وان لم يجد الا ابنة مخاض اخذها واخذ شاتين او عشرين درهما ما استيسرتا عليه ولكنا نقول انما قال عم ذلك
لان تفاوت ما بين السنين في زمانه كان ذلك القدر لا انه تقدير شرعي بدليل ما روي عن علي رض انه قدر جبران ما بين

السنين بشاة او عشرة دراهم وهو كان مصدق رسول الله عليه السلام فما كان يخفى عليه النص ولا يظن به مخالفة الرسول عليه السلام
ولكن انما يحمل على ان تفاوت ما بين السنين في عهده كان هذا المقدار وذلك لانا لو قومنا تفاوت ما بين السنين
بنتي لبون الى الافراد بالفقراء او الاجحاف بارباب الاموال وهو نظير قوله عليه السلام في خمس وعشرين بنت مخاض
فان لم يكن فابن لبون ذكر عندنا لا يتعين ابن لبون وعند الشافعي رحمه الله يتعين وهو رواية عن ابي يوسف رحمه الله في
الامالي لكنا نقول انما اعتبر رسول الله عليه السلام بهذه المعادلة في الجاهلية معنى فان الاناث من الابل افضل من الذكور
والمسنة افضل من غير المسنة فاقام عليه السلام زيادة السن في المنقول اليه مقام زيادة الانوثة في المنقول عنه ونقصان
الذكورة في المنقول اليه مقام نقصان السن في المنقول عنه ولكن هذا يختلف باختلاف الاوقات والامكنة
فلو عينا ابن اللبون من غير اعتبار القيمة ادى الى الاضرار بالفقراء والاجحاف بارباب الاموال **قوله**
وهذا ينبني على ان اخذ القيمة في باب الزكوة جايز اخذ القيمة مكان المنصوص عليه في الزكوات والصدقات
والعشور والكفارات جايز عندنا خلافا للشافعي رحمه الله وظن بعض اصحابنا ان القيمة بدل عن الواجب حتى لقبوا
المسئلة بالابدال وليس كذلك فان المصير الى البدل لا يجوز الا عند عدم الاصل واداء القيمة مع وجود عين المنصوص
في ملكه جايز عندنا كذا في المبسوط **قوله** اتباعا للمنصوص وذلك قوله عليه السلام في اربعين شاة شاة وهذا بيان
لما هو مجمل في كتاب الله تعالى لان الايتاء منصوص عليه والمؤتى غير مذكور فالتحق بيانه بمجمل الكتاب فصار كان الله
قال وآتوا الزكوة من اربعين شاة شاة فيكون الشاة حقا للفقير بهذا النص فلا يجوز الاشتغال بالتعليل لابطال حقه
عن العين والمعنى فيه ان هذا حق مالي مقدر باسباب معلومة شرعا فلا يتادى بالقيمة كالهدايا والضحايا او يقال
قربة تعلقت بمحل بعينه فلا يتادى بغيره كالسجود ولما تعلق بالجبهة والانف لم يتاد بالخد والذقن ولنا قوله تعالى
خذ من اموالهم صدقة جعل محل الاخذ ما سمي مالا فالتقييد بانها شاة زيادة على كتاب الله تعالى وانه يجري مجرى النسخ
فلا يجوز ذلك بخبر الواحد والقياس واما الخبر المشهور الذي رواه الشافعي رحمه الله فبيان قدر الواجب لا مسمى وتخصيص المسمى لبيان
انه ايسر على صاحب الماشية الا يرى انه عليه السلام قال في خمس من الابل شاة وحرف في حقيقة للظرف وعين الشاة
لا يوجد في الابل عرفنا ان المراد قدرها من المال وراى رسول الله عليه السلام في ابل الصدقة ناقة كوماء فغضب على المصدق
فقال الم انهكم عن اخذ كرايم اموال الناس فقال اخذتها ببعيرين وفي رواية ارتجعتها ببعيرين فسكت رسول الله عليه السلام
واخذ البعير ببعيرين يكون باعتبار القيمة وكذلك الارتجاع فان ابا عبيد قال الارتجاع ان يجب في الابل فيأخذ الساعي
مكانه سنا اخر دانه لا يجوز عندك وكذلك فحوى اللفظ يدل عليه لان الارتجاع من الرجع وهو الرد فلما رد الواجب
الى غيره سمي ارتجاعا فلم يحمل على المبادلة بعد الاخذ لانه تجارة مبتداة لا رد وقال معاذ بن جبل رضه في خطبته باليمن
ايتوني بخميس او لبيس آخذه منكم مكان الصدقة فانه اهون عليكم وانفع للمهاجرين والانصار بالمدينة والنبي عليه السلام
كان حيا يبعثه اليه ولم يرد عليه وكان ضمن لرسول الله عليه السلام ان يعمل بكتاب الله والسنة ولا يعمل برايه الا بعدهما
فدل انه انما فعل بالنص او دلالة والمعنى فيه انه ملك الفقير مالا متقوما بنية الزكوة فيجوز كما لو ادى بعيرا عن خمس من الابل

وهذا لان المقصود اغناء الفقير كما قال عليه السلام اغنوهم عن المسئلة في مثل هذا اليوم والاغناء يحصل باداء القيمة كما يحصل
باداء الشاة وهذا نظير الجزية فانها وجبت بكفاية المقاتلة فكان المعتبر في حقهم انها محل صالح لكفايتهم حتى يتادى بالقيمة
بالاجماع بخلاف الهدايا والضحايا فان المستحق فيها اراقة الدم حتى لو هلك بعد الذبح قبل التصدق به لم يلزمه شيء
واراقة الدم ليست بمتقومة ولا معقول المعنى والسجود على الذقن والخد ليس بقربة اصلا حتى لا يتنفل به ولا يصار اليه عند
العجز وما ليس بقربة لا يقوم مقامها القربة فاما التصدق بالقيمة فقربة وفيه سد خلة الفقير فيحصل به ما هو المقصود **قوله**
ولنا ان الامر بالاداء الى الفقير ايصالا للرزق الموعود اي ان ابطال قيد الشاة المنصوص عليها انما كان بالنص
القطعي الذي يوجب اداء الرزق الموعود بقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها الى الفقير بالامر بقوله تعالى
وآتوا الزكوة لا بالتعليل وانما قلنا ان التغيير بالنص لا بالتعليل لان الرزق امر موسع يقوم بجنس المال لا بمال بعينه
والشاة محل معين ضيق لا توسع فيه فكان من له الحق راضيا بالاستبدال الشاة بساير الاموال ليندفع حوائجه المختلفة فصار
كرجل له دين من جنس واحد ووعد لاناس اخر بمواعيد مختلفة وامر رب الدين المديون بايفاء المواعيد من ذلك الدين
الذي له عليه فيصير رب الدين لا محالة راضيا بالاستبدال الذي كان من جنس واحد بساير الاموال ويكون امره
بذلك اذنا منه بالاستبدال ليصير المواعيد المختلفة منجزة من ذلك المال المعين كذا في شرح التقويم وغيره والعلوفة
بالفتح ما يعلفون من الغنم وغيرها الواحدة والجمع سواء من علف الدابة علفا اطعمها العلف اعلفها لغة والعلوفة بالضم
علف كذا في المغرب له ظواهر النصوص هي قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة ولم يصف بوصف وقال عليه السلام خذ من المعاذة
الابل الابل وقال في اربعين شاة شاة الى اخبار كثيرة من غير تقييد بوصف ثم قوله في خمس من الابل السائمة شاة
لا يوجب تقييد المطلق على ما عرف في اصول الفقه بل المقيد يصير سببا بهذا والمطلق يصير سببا بما روينا **قوله** لان التعليل
تابع للاكثر وهذا التعليل انما يستقيم لقوله اكثر ولا يستقيم لقوله اعلفها نصف الحول فلا بد له من دليل اخر وهو
ان نقول وقع الشك في ثبوت سبب الايجاب فلا يجب ولا يترجح جهة الوجوب جهة العبادة لان
الترجيح انما يكون بعد ثبوت السبب **قوله** لا تاخذوا من حزرات اموال الناس بالحاء المهملة والزاء المعجمة
والنفقات حزرة المال خياره يقال هذا حزرة نفسي اي خير ما عندي والجمع حزرات بالتحريك الحاشية
صغار الابل لا كبار فيها وكذلك من الناس وقال ابن السكيت الحاشيتان ابن المخاض وابن اللبون كذا في
الصحاح وذكر في المغرب خذ من حواشي اموالهم اي من عرضها يعني من جوانبها من غير اختيار وهي في الاصل جمع حاشية
الثوب وغيره لجانبه **قوله** ومن كان له نصاب الى قوله وقال الشافعي لا يضم لانه اصل في حق الملك الا حكم
بسبب مقصود غير السبب الذي ملك به النصاب الاول قلت هو تبع للمزيد عليه في حق وجوب الزكوة فانه لو كان له
مائتا درهم فملك اربعين درهما يجب زكوة الاربعين اذا مضى عليه الحول اجماعا ولولا انه تبع للاصل في حق المقدار لما وجبت
الزكوة لان الاربعين لا يصلح بنفسه سببا لوجوب الزكوة فلما صار المستفاد تبعا لما عنده من النصاب في حق وجوب
الزكوة ففي حق الحول اولى لان تاثير نقصان المقدار في منع الوجوب اكثر من تاثير عدم الحول حتى جاز التعجيل قبل الحول ولم يجز

قبل كمال النصاب والتفريع الا لم يوجد في المستفاد فقد ضمه بعلة الجنسية لجواز ان يكون الاصل معلولا بعلتين
قوله والزكوة في النصاب دون العفو عند ابي حنيفة وابي يوسف رح وعند زفر ومحمد رح فيهما ويصرف الهلاك
الى النصاب الاخير عند ابي حنيفة رح وعند ابي يوسف رح الى العفو ثم الى النصب شايعا بيان هذا اذا كان لرجل اربعون
من الابل فهلك منها عشرون ففي الباقي اربع شياة عند ابي حنيفة رح وقال ابو يوسف رح يجب فيها عشرون جزءا من ستة وثلثين
جزءا من ابنة لبون وقال محمد رح يجب نصف بنت لبون قوله ولهذا قال ابو حنيفة رح يصرف الهلاك بعد العفو الى
النصاب الاخير اي لان النصاب الاول هو الاصل وما زاد كالتابع له والهلاك يصرف الى التابع ثم يصرف بعد العفو
الى النصاب الاخير ولهذا لو عجل الزكوة عن نصب كثيرة وفي ملكه نصاب واحد جاز قوله لكونهم مقاتلة اذ
اهل البغي مقاتلون اهل الحرب والخراج حق المقاتلة قوله والاولى ان يحتاطوا لما قيل علم من يأخذ منهم باخذ شرط
فالاحوط ان يعاد الخوارج قوم من المسلمين خرجوا عن طاعة الامام بحيث يستحلون قتل العادل وماله بتاويل
القرآن ودانوا ذلك وقالوا من اذنب صغيرة او كبيرة فقد كفر بالله تعالى وحل قتله الا ان يتوب وتمسكوا بظاهر
قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها كذا في الفوايد الظهيرية وفي المبسوط فاما ما ياخذه سلاطين
زماننا وهولاء الظلمة من الصدقات والعشور والخراج فلم يتعرض له محمد في الكتاب وكثير من ائمة بلخ يفتون بالاداء
ثانيا فيما بينه وبين ربه كما في حق اهل البغي لعلمنا انهم لا يصرفون الى مصارف الصدقة وكان ابو بكر الاعمش يقول في الصدقات
يفتون بالاعادة فاما في الخراج فلا والاصح انه يسقط ذلك عن جميع ارباب الاموال اذا نووا بالدفع التصدق
عليهم لان ما في ايديهم اموال الناس وما عليهم من التبعات فوق مالهم ولو ردوا ما عليهم لم يبق في ايديهم شيء فهم بمنزلة
الفقراء حتى قال محمد بن سلمة رح يجوز اخذ الصدقات لعلي بن عيسى بن يونس بن ماهان والي خراسان وكان امير بلخ
وجب عليه كفارة اليمين فسأل الفقهاء عما يكفر به فافتوا له بالصيام ثلاثة ايام فجعل يبكي لحشمه قايلا انهم يقولون
ما عليك من التبعات فوق مالك من المال فكفارة يمينك كفارة من لا يملك شيئا قوله وليس على الصبي من
بني تغلب الخ وبنو تغلب قوم من النصارى من العرب كانوا بقرب الروم فلما اراد عمر رض ان يوظف عليهم الجزية ابوا
وقالوا نحن من العرب نأنف من اداء الجزية فان وظفت علينا الجزية لحقنا باعدائك من الروم وان رأيت
ان تأخذ منا ما يأخذ بعضكم من بعض وتضعفه علينا فعلت ذلك فشاور عمر رض الصحابة في ذلك وكان الذي يسعى بينه
وبينهم الكردوس كردوس التغلبي قال يا امير المؤمنين صالحهم فانك ان تناجزهم لم تطقهم فصالحهم عمر على ذلك وقال هذه
جزية سموها ما شئتم فوقع الصلح على ان يؤخذ منهم ضعف ما يؤخذ من المسلمين ولم يتعرض لهذا الصلح عثمان رض فلزم اول الامة
وآخرهم قوله ويؤخذ من المرأة من بني تغلب لان ما يؤخذ منهم ضعف ما يؤخذ من المسلمين ويؤخذ من نساء
المسلمين ما يؤخذ من رجالهم فكذا يؤخذ من نسائهم ما يؤخذ من رجالهم وروى الحسن عن ابي حنيفة رح انه لا يؤخذ من نسائهم
لانها بدل الجزية ولا جزية على النساء قلنا هذا بدل الصلح فلزمها كما اذا صالحت عن القصاص اخذت به وان لم يجب عليها
شيء من دية وجبت على العاقلة قوله وقال الشافعي رح يضمن اذا هلك بعد التمكن من الاداء وذكر تفسير التمكن في الخلاصة

حيث قال لو افرط مع التمكن عصى فان تلف المال ضمن وان افرط بعذر فتلف لم يضمن والتمكن في الاموال الباطنة
باللفظ بامر الاستحقاق وفي الظاهرة باللفظ بالساعي في احد القولين قوله ولان منعه بعد الطلب تعد وليس مسلما
انه امانة في يده فاما الامانات تضمن بعد طلب من له ولاية الطلب والشارع جعل صاحب المال مطالبا عن نفسه
عند التمكن فاذا امتنع بعد توجه المطالبة عليه صار ضامنا كساير الامانات على ان الخلاف ثابت فيما اذا طالبه
الفقير بالاداء والحق ثابت للفقير فاذا امتنع بعد وجود الطلب ممن له الحق صار ضامنا فيه قوله ولنا
ان الواجب جزء من النصاب تحقيقا للتيسير الواجب فعل تمليك شطر من النصاب ابتداء وهو امر بتمليك مال
بعينه سقط الامر بذهاب المال لان المامور به من الفعل لا يتصور بدون محله وهذا لان محل الزكوة هو النصاب و
الحق لا يبقى بعد فوات محله كالعبد الجاني او العبد المديون اذا مات والشقص الذي فيه الشفعة اذا صار بحرا
بطل حق الشفيع فثبت ان البراءة عندنا ليس لعجز المامور عن الاداء ولكن بانعدام الفعل المامور به مشروعا لانه
ما صار مشروعا الا بالمحل الذي اضيف اليه فلا يبقى بدونه فلا يضمن وذلك لان وجوب الضمان بتفويت ملك او يد
كساير الضمانات وهنا بهذا التاخير ما فوت على الفقير يدا ولا ملكا فلا يصير ضامنا له شرعا بخلاف صدقة الفطر
والحج فان محل الواجب هناك ذمته لا ماله وذمته باقية بعد هلاك المال قوله والمستحق فقير يعينه المالك
هذا جواب لقول الشافعي رح بان منعه بعد الطلب يعني طلب الفقير مقدار الواجب من الزكوة تمنعه يقول
ما تعين هذا الفقير مستحقا وله ان يصرفه الى من شاء من الفقراء وربما يمتنع من الاداء لتصرفه الى من هو احوج منه و
بعد طلب الساعي قيل لا يضمن وهو قول العراقيين من اصحابنا لان الساعي متعين للاخذ فلزمه الاداء عند طلبه فصار
متعديا بالمنع كالمودع اذا منع الوديعة والاصح انه لا يضمن وهو اختيار مشايخنا رح لان وجوب الضمان يستدعي تفويت
يد او ملك ولم يوجد قوله وان قدم الزكوة على الحول وهو مالك النصاب جاز ذكر في الايضاح ولا يعتبر
المعجل في اتمام الزكوة النصاب وبيانه اذا عجل شاة من اربعين فحال عليه الحول وعنده تسعة وثلثون فلا زكوة عليه
وذكر في الزيادات ان كان صرف الى الفقراء وقعت نفلا وان كان قايما بعينه في يدي الامام او الساعي
اخذها وان باعها الامام لنفسه ضمنها والثمن له وان باع ليتصدق بثمنها رد عليه الثمن الى هذا من الايضاح ومن هنا
وقع الامام العلامة صاحب النهاية في السهو حيث اقدم على بيان الفرق بين الاداء معجلا وبين الاداء في آخر
الحول فرق وهو ان في المعجل يشترط ان لا ينتقص النصاب في آخر الحول وفي الاداء في آخر الحول لا يشترط بيانه
اذا عجل شاة من اربعين فحال الحول وعنده تسعة وثلاثون فلا زكوة حتى انه ان كان صرف الى الفقراء وقعت نفلا
وان كانت قايمة بعينها في يد الامام او الساعي اخذها وان باعها الامام لنفسه ضمنها واما اذا كانت اداؤه في آخر
الحول فيقع عن الزكوة وان انتقص النصاب والمسئلة في الايضاح الى هذا كلامه لم يفرق استاذنا العلامة بين ما
اذا كانت الشاة المعجلة في يد الامام والباقية في يد المالك وبين ما اذا انتقص ما في يد المالك بعد تعجيل الشاة وفي
الاولى لا يسترد ويصير المعجلة زكوة لان يد الساعي يد المالك في حق تكميل النصاب اذا تم الحول والشاة في يده

لا فرق عند
جواز التعجيل و
لكن بين الادا
معجلا وبين الادا
في آخر الحول

وفي الثامنة لا يصير زكوة لانها لا يكمل به النصاب حيث انتقص الباقية في يد المالك وما ذكر في الايضاح من مسئلة الزيادات من قوله وان كان قايما في يد الامام او الساعي اخذها محمول على ما اذا انتقص الباقي في يد المالك والدليل عليه ما ذكر في الايضاح بعد هذا في هذه المسئلة واما اذا صرف الى الامام ثم تم الحول والباقي في يده دفع الى الامام عن الزكوة وان انتقص ما كان في يده كان له ان يسترد من الامام

## باب زكوة المال

اراد بالمال غير السوائم على خلاف عرف اهل البادية فان اسم المال عندهم انما يقع على النعم وعن محمد رحمه الله المال كل ما يتملكه الناس من دراهم او دنانير او حنطة او شعير او حيوان او ثياب او غير ذلك كذا في المغرب الاوقية بالتشديد اربعون درهما افعولة من الوقاية لانها تقي صاحبها من الضر وقيل هي فعلية من الاوق وهو الثقل والجمع الاواقي بالتشديد والتخفيف كذا في المغرب **قوله** وهذا عند ابي حنيفة رحمه الله وهو قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه وقال صاحباه ما زاد على المائتين فزكوته بحسابه وهو قول علي رضي الله عنه وابن عمر وابراهيم النخعي رحمه الله وقال طاوس اليماني لا يجب في الزيادة شيء حتى يبلغ مائتي درهم فيجب في كل مائتي درهم خمسة دراهم **قوله** واشتراط النصاب في الابتداء ليتحقق الغنى جواب لاشكال يرد على قوله ولان الزكوة وجبت شكر النعمة المال ووجه الاشكال ان يقال لو كانت الزكوة واجبة شكر النعمة المال لما اشترط النصاب في الابتداء في غير السوائم ولما اشترط في الابتداء والانتهاء في غير السوائم فاجاب عنه وتحقيقه ان النصاب في الابتداء في غير السوائم لحصول الغنى للمالك ثم في الزيادة المعتبر زيادة الغنى وذلك حاصل بالقليل والكثير وفي الابتداء والانتهاء في السوائم تحرزا عن التشقيص واحتج ابو حنيفة رحمه الله بما روينا عن النبي عليه السلام هاتوا ربع عشور اموالكم من كل اربعين درهما درهم اراد بالاموال الدراهم ثم لا يجب كذلك ابتداء فثبت ان المراد به بعد المائتين والنهي عن الاخذ من الكسور في حديث عمرو بن حزم ليس فيما دون الاربعين صدقة دليل على ان المراد من قوله في كل اربعين درهما درهم نفي الواجب فيما دون الاربعين **قوله** وفي ايجاب الكسور ذلك اي الحرج لتعذر الوقوف وذلك لانه اذا ملك مائتي درهم وسبعة دراهم فعندهما يجب عليه خمسة دراهم وسبعة اجزاء من اربعين جزءا من درهم وفي السنة الثانية زكوة ما بقي وهو مائتا درهم ودرهم وثلاثة وثلاثون جزءا من درهم فيتعذر الوقوف على مقدار الواجب **قوله** بذلك جرى التقدير في ديوان عمر رضي الله عنه اعلم ان الدراهم في الابتداء كانت على ثلثة اصناف صنف منها كل عشرة منه عشرة مثاقيل كل درهم مثقال وصنف منها كل عشرة منه ستة مثاقيل كل درهم ثلثة اخماس مثقال وصنف منها كل عشرة منه خمسة مثاقيل كل درهم نصف مثقال وكان الناس يتصرفون بها ويتعاملون فيما بينهم الى ان استخلف عمر رضي الله عنه فاراد ان يستوفي الخراج بالاكثر فالتمسوا منه التخفيف فجمع حساب زمانه ليتوسطوا ويوفقوا الحكم بين الدراهم كلها وبين ما رامه عمر وبين ما رامه الرعية فاستخرجوا له وزن السبعة وانما فعلوا ذلك لاحد وجوه ثلثة احدها انك اذا جمعت من كل صنف عشرة صار الكل احدا وعشرين مثقالا فاذا اخذت ثلث ذلك كان سبعة مثاقيل والثاني انك اذا اخذت ثلث عشرة من كل صنف وجمعت بين الاثلاث الثلثة المختلفة كانت سبعة مثاقيل والثالث انك اذا القيت الفاضل على السبعة من العشرة اربع الثلاث

والفاضل ايضا على السبعة من مجموع الستة والخمسة على الاربعة ثم جمعت مجموع الفاضلين اي فاضل السبعة من العشرة وفاضل المجموع من الستة والخمسة وهو ما بقي كان سبعة مثاقيل فلما كانت سبعة مثاقيل اعدل الاوزان فيها ودارت في جمعها بطريق مستقيم اختاروها **قوله** الا اذا كان تخلص منها فضة تبلغ نصابا اي تجب في تلك الفضة دون غشها زكوة من غير اعتبار القيمة ونية التجارة

## فصل في الذهب

**قوله** والمثقال ما يكون كل سبعة منها وزن عشرة دراهم هذا التعريف لزيادة الايضاح لانه معروف من قوله وهو ان يكون العشرة منها وزن سبعة مثاقيل ان المثقال ما يكون كل سبعة منه وزن عشرة دراهم وهو لا الدور وهم اذ كل واحد من الدرهم والمثقال معروف لكن عرف المعتبر من الدراهم بان يكون كل عشرة منها سبعة مثاقيل والمثقال معروف فحصل منه ان نسبة المثقال الى الدراهم ان يكون كل سبعة منه على وزن عشرة دراهم ثم صرح ببيان هذه النسبة في باب الذهب لزيادة الكشف والايضاح وهم علما ابتداء يعتدونها اداء على الكمال من غير نقص واخلال جزاهم الله خير الجزاء **قوله** وقال الشافعي رحمه الله لا يجب في حلي النساء وخاتم الفضة للرجال وانما خصها ليمتاز به كلما يباح استعماله من الذهب والفضة عما لا يباح استعماله وذكر في الخلاصة الزاهدية اما الحلي المباح من الذهب والفضة فلا زكوة فيها على اصح القولين لانه رخص استعماله كسائر السلع وان كانت محظورة او آنية فالزكوة واجبة وفي الايضاح واذا كان له اناء فضة وزنه مائتان وقيمته ثلثمائة درهم فان كان زكى من عينه تصدق بربع عشره على الفقير فلا شركة فيه وان ادى من قيمته فعند محمد رحمه الله يعدل الى خلاف الجنس وهو الذهب لان الجودة معتبرة فاما عند ابي حنيفة رحمه الله لو ادى خمسة من غير الاناء سقط عنه الزكوة لما بينا ان الحكم عنده مقصور على الوزن فان ادى من الذهب ما يبلغ قيمته قيمة خمسة دراهم من غير الاناء لم يجز بالاجماع لان الجودة متقومة عند المقابلة بخلاف الجنس فاذا ادى القيمة وقعت عن القدر المستحق وفيه ايضا وروى ابن سماعة عن ابي يوسف رحمه الله انه اذا اعطى الفضة مكان الفضة فان كان وزن الفضة فيما دفع اقل لم يجز حتى يعطي قدر النقصان لجواز ان يؤدي الجهة عن الجياد وان كان اكثر وتبلغ في الوصف جاز ان يؤدي الجياد عن المضروب جاز وكذلك ان اعطى تبرا جيدا عن المصوغ وقيمة المصوغ اكثر لصياغتها جاز لان الجودة لا قيمة لها

## فصل في العروض

**قوله** ويشترط نية التجارة اي حالة الاشتراء واما اذا كانت النية بعد الملك فلا بد من اقتران عمل التجارة بنيته حتى يعمل نيته لان مجرد النية لا يعمل على ما مر **قوله** بالنقد الغالب على كل حال اي سواء اشتراها باحد النقدين او بغيره **قوله** كما في المغصوب لان التقويم في حق الله تعالى معتبر بالتقويم في حق العباد ومتى وقعت الحاجة الى تقويم المغصوب في المستهلك يقوم بالنقد الغالب في البلد فكذا هذا **قوله** فنقصانه فيما بين ذلك لا يسقط الزكوة وقال الشافعي رحمه الله كمال النصاب في السوائم من ابتداء الحول الى انتهائه شرط وفي مال التجارة يعتبر الكمال في آخر الحول لا غير لان الزكوة يتعلق بقدر ووصف وفوات الوصف في خلاله يبطل حكم الحول ففوات بعض القدر اولى وفي نصاب التجارة يتعذر اعتبار النصاب

في اثناء الحول لان القيمة تزداد وتنتقص في كل ساعة فيتعذر عليه التوقف في كل وقت فسقط اعتباره حالة البقاء
ويسقط في الابتداء ايضا لان اعتباره في الابتداء انما يكون لاجل البقاء لنا ان النصاب شرط لليسر و
في اعتبار الكمال في اثنائه عسر فلا يعتبر اما لا بد منه في ابتدائه للانعقاد وتحقق الغنى وفي انتهائه للوجوب ولا كذلك
فيما بين ذلك لانه حالة البقاء الا ترى يشترط الغنى فيه بل هي حالة بقاء الحول المنعقد فيشترط بقاء شيء من المحل لبقاء الحول حتى لو هلك
كله بطلت اذ لم يبق ما يصلح لبقاء الحول وهذا كمن حلف بعتق عبده ان دخل الدار فان الملك يشترط حالة اليمين
لانعقاد اليمين وحال الدخول لنزول العتق لا فيما بين ذلك واعتبار الخصم فوات بعض القدر بفوات الوصف
لا يستقيم لان فوات الوصف هناك وارد على كل النصاب فصار كهلاك النصاب كله وذلك لانه لما اعدها
للاستعمال لم يبق شيء من المحل صالحا لبقاء الحول لان العلوفة ليست من مال الزكوة فصار كون كلها علوفة كهلاك
كلها فاما بعد هلاك البعض بقي المحل صالحا لبقاء الحول لان الشيء اذا انعقد على الكل يبقى منعقدا على البعض كما اذا هلك بعض
مال المضاربة يبقى العقد في الباقي **قوله** وان افترقت جهة الاعداد فان الاعداد في العروض من جهة
العباد لاعدادها للتجارة وفي النقدين من الله تعالى فانهما خلقا للتجارة فهما للتجارة وضعا والعروض لها جعلا
**قوله** ويضم الذهب الى الفضة قال الشافعي رح لا يضم لانهما جنسان مختلفان صورة ومعنى كالابل والغنم
واتحاد معنى الثمنية لا يوجب اتحاد الجنس كالركوب في حق الدواب ونحن نقول بان الاتحاد بينهما ثابت في
الوصف الذي صار العين به سببا لوجوب الزكوة وهو الثمنية فلا يعتبر الاختلاف في الصورة كعروض التجارة
بخلاف الابل والغنم لان الزكوة فيهما باعتبار العين والاعيان مختلفة حقيقة **قوله** حتى ان من كانت له
مائة درهم وخمسة مثاقيل انما خص هذه الصورة لانه انما يظهر الخلاف في حال نقصان الاجزاء ولا يظهر عند تكامل الاجزاء
كما اذا كان من كل واحد منهما نصف النصاب بان كان له عشرة مثاقيل ذهب ومائة درهم او من احدهما ثلثة
ارباع النصاب والربع من الآخر بان كان له مائة وخمسون درهما وخمسة مثاقيل او على العكس فانه يضم بالاجماع
لانه متى انتقص فيه احدهما يزداد قيمة الآخر فيمكن تكميل ما انتقص فيمتنع بالازدياد فيجب الزكوة بلا خلاف **قوله** بدل ازداد
هو يقول ان الضم للمجانسة وهي تتحقق باعتبار القيمة دون الصورة واعتبار الوزن اعتبار الصورة فاما هما
الا يرى فنقول القيمة انما يمكن اعتبارها عند المقابلة بغيرها فاما بانفرادها فلا فاذا اجتمعا امكن اعتبار التقويم و
حاصل مسائل الضم ان عروض التجارة يضم بعضها الى بعض بالقيمة وان اختلفت اجناسها وكذا يضم الى النقدين
بالاجماع والسوائم من مختلف الجنس مثل الابل والبقر والغنم لا يضم بعضها الى بعض بالاجماع والنقدان يضم احدهما الى
الآخر في تكميل النصاب عندنا خلافا للشافعي ولكن اختلف علماؤنا الثلثة في كيفية الضم وفي الايضاح والآلات
الذين يعملون للناس اذا ابتاعوا اعيانا ليعملوا بها فحال الحول عليهم فهذا على وجهين كل ما يبقى اثره في المحل كالعصفر
والزعفران وما اشبه ذلك ففي ذلك الزكوة لان ما ياخذ في كلهم العوض عن هذا العين ولهذا الحق الحبس لاستيفاء
الاجرة فكان العين معدا للتجارة وما لا يبقى له اثر في العين كالصابون والاشنان لا يجب الزكوة لان ما ياخذ ليس بعوض

---

لان العين لم يبق فلا يجب فيه الزكوة واما آلات الصناع الذين يعملون بها وظروف الامتعة للتجار فلا يجب فيها
الزكوة لانها ليست بمتاع للتجارة وكذا في آلات النخاسين اذا اشترى المقاود والجلال فان كان يبيع مع
الدواب يجب الزكوة وان كان لحفظ الدواب بها فلا زكوة فيها كآلات الصناع والله اعلم

جمع مقود وهي آلة القود

## باب فيمن يمر على العاشر

اذا مر على العاشر بمال اي بمال الزكوة واراد به الاموال الباطنة لان
ثبوت ولاية الاخذ في الاموال الظاهرة وهي السائمة لا يتحقق بالمرور ويدل عليه قوله بعد هذا وكذا الجواب في
صدقة السوائم **قوله** فقال اصبته منذ اشهر يريد به انه لم يحل عليه الحول لان الاشهر جمع قلة وهي تقع على
العشرة فما دونها **قوله** على دين اريد به دين مطالب من العباد ذمة المالك **قوله** وحلف
صدق وعن ابي يوسف رح لا يمين في هذه الوجوه كما في قوله صمت وصليت لان الزكوة عبادة خالصة لله تعالى
فكانت بمنزلة الصوم والصلوة وجه ظاهر الرواية ان هذه عبادة تعلق بها حق العاشر في الاخذ وحق الفقراء
في المنفعة فالعاشر بعد ذلك يدعي عليه معنى لو اقر به يلزمه فيستحلف رجاء النكول كما في سائر الدعاوي ولا يلزم
علينا حد القذف فانه لا يستحلف فيه اذا انكر وان تعلق حق العباد به لان اليمين مشروعة للنكول والقضاء
بالنكول في الحدود متعذر بخلاف الصوم والصلوة فانه لم يتعلق بهما حق العباد ولا يكذبه فيهما احد وههنا الشرع
يكذبه **قوله** وكذا اذا قال اديتها انا يعني الى الفقراء في المصر فاما اذا ادعى في الاموال الظاهرة او من الاموال
الظاهرة الباطنة بعد الاخراج الى السفر فانه لا يصدق فيه وقال الشافعي رح يصدق لان الزكوة حق الفقراء قال
الله تعالى انما الصدقات للفقراء اضاف اليهم بلام الملك وقد اوصل الحق الى المستحق فيبرأ ذمته كالمشتري من الوكيل
اذا اوفى الثمن الى الموكل ولنا ان حق الاخذ للسلطان قال الله تعالى خذ من اموالهم صدقة وقال عليه السلام خذ من الابل
الابل فلا يملك الغني ابطاله لكن عليه الجزية اذا صرفه بنفسه الى المقاتلة وكما لو صرف الوارث الثلث الموصى به الى
الفقراء يأخذ الوصي ثلثا اخر وكما لو ادى صاحب الطعام العشر الى الفقراء يعشره الامام ثانيا فكذا هذا الا ان يجيز
الامام او الوصي اعطاءه وان لم يجز فقيل الزكوة هو الثاني والاول ينقلب نفلا وقيل هو الاول كما لو ضحى على الشاة
مكان ماله كان اداؤه صحيحا ولو صدقه السلطان قيل لا ياخذ ثانيا وقيل ياخذ وفي التقارير يجوز دفع زكوة الاموال
الاموال الظاهرة والعشر الى الفقراء فيما بينه وبين الله تعالى وان كان للامام ان ياخذها ثانية وذكر في التقارير
ايضا ان وقف على اهل بلدة لا يؤدون زكوة الاموال الباطنة طالبهم بها وكذا من عرف بذلك ضرب و
طولب بالاداء وفي الاشارات اذا امتنع من اداء الزكوة يحبس حتى يؤديها **قوله** لم يشترط اخراج البراءة
في الجامع الصغير وذكر الامام التمرتاشي رح في الجامع الصغير ولا يشترط ان ياتي بخط البراءة هو الاصح ثم على قول
من يشترط البراءة في التصديق هل يشترط معها اليمين ايضا كما يشترط اليمين اذا لم يات بالبراءة على ما هو
ظاهر الرواية ام لا اختلف فيه قال الامام التمرتاشي رح وفي الشافي لو اتى بالخط ولم يحلف لم يصدق عند ابي حنيفة رح
وقالا يصدق لان الشهادة الظاهرة له **قوله** فيراعى تلك الشرائط اي في الحول والنصاب والفراغ من الدين وكونه للتجارة

**قوله** تحقيق للتضعيف فان تضعيف الشي انما يكون ان لو كان المضعف على اوصاف المضعف عليه والا لزم ان
يكون تبديلا لا تضعيفا فيجب ان لا يتبدل شي وراء التضعيف كما قلنا في التضعيف على بني تغلب فان قيل اذا
الزمه لحقوا بالمسلمين فيما لهم وعليهم بالحديث فوجب ان يوخذ منهم ربع العشر كالمسلمين قلنا الماخوذ
منا زكوة حقيقة والماخوذ منهم كالجزية حتى يصرف الى مصارف الجزية وليس بزكوة حقيقة لانها طهرة و
هم ليسوا من اهلها ولكنها زكوة في حقهم فالحقوا بالمسلمين في اعتبار الحول وكمال النصاب فوجب
التضعيف كبني تغلب اظهارا للصغار الكفر ولان حاجة الذمي الى الحماية اكثر لطمع اللصوص في اموالهم و
لما وجب الاخذ من الحربي بهذه العلة وجب ان يضعف عليه ما يوخذ من الذمي لان الحربي من الذمي كالذمي من
المسلم حتى لا يقبل شهادة الحربي على الذمي كشهادة الذمي على المسلم تحقيقا لفضل الذل والصغار لانه بمظنة
الاسترقاق ونهب الاموال **قوله** لا يمكن من الاقامة الا حولا الا قريبا من الحول وفي الكافي للعلامة
النسفي رح وذكر في بعض نسخ الهداية لانه لا يمكن من المقام الا حولا وهو غلط من الكاتب والصواب ما ذكر
في بعض النسخ بدون الا كما ذكر في المبسوط والجامع الصغير لفخر الاسلام وغيره **قوله** عشر الخمر اي من قيمتها
وعند المسروق رح من عينها **قوله** والمسلم يحمي خمر نفسه فانه لو غصب من مسلم خمرا كان له ان يخاصم ويسترد
فثبت انه يحمي حقه فجاز ان يكون في حق غيره كذا ذكر في الايضاح **قوله** كانه جعل الخنزير تبعا للخمر اذا مر بهما لان الخمر
اظهر من مالية الخنزير لانها قبل التخمر مال ويعلم على عرضية ان يصير مالا بالتخلل ولا كذلك الخنزير ولهذا اذا باع المكاتب
ومعه خمر يصير ملكا للمولى بخلاف الخنزير وكم من شي لا يثبت قصدا ويثبت تبعا كوقف المنقول تبعا للعقار
وان مر بكل واحد على الانفراد عشر الخمر دون الخنزير اي عند ابي يوسف رح واما عندهما فالحكم كذلك سواء مر بهما
او على الانفراد لا يقال لما ذكرتم ان القيمة في ذوات القيم لها حكم العين منقوض بما اذا اشترى ذمي
دار الخنزير وشفيعها مسلم اخذها بقيمة الخنزير اذ لو كان للقيمة حكم العين لما اخذها بالقيمة وايضا منقوض بما اذا
اتلف المسلم خنزير الذمي يضمن قيمته فلو كان لها حكم العين لما ضمنها كما لا يضمن عين الخنزير لانا نقول القيمة
في حق ذوات القيم تقوم مقام عينها من وجه دون وجه اما انها ليست عينها فقط لانها متغايران حقيقة واما انها تقوم مقام عينها
فيما اذا تزوج امراة على عبد بغير عينه ثم اتاها بالقيمة تجبر المراة على القبول كما لو اتاها بالمسمى فلما دارت القيمة بين
ان يكون بمنزلة العين وبين ان لا يكون اعطي لها حكم العين في حق الاخذ لان فيه اقرارا بما هو في حكم الخنزير العين
ولم يعط لها حكم العين في حق الاعطاء لانه موضع ازالة وتبعيد فكان هذا نظير ما ذكر في مسئلة السرقين بالانتفاع
بالاستهلاك وذكر في الفوائد الظهيرية بعد قوله واخذ القيمة فيما يكون من ذوات الامثال تنزل منزلة اخذ
العين فان قيل ما ذكرتم يشكل بذمي استهلك عليه ذمي خنزيرا حتى ضمن قيمته فاخذ القيمة وقضى بها دينا على المسلم
جاز ولو كان اخذ القيمة كاخذ العين لما جاز القضاء قيل له لما قضى بها دينا عليه وقعت المعاوضة بين صاحب
الدين وعند ذلك يختلف السبب واختلاف الاسباب تنزل منزلة اختلاف الاعيان على ما عرف وكذلك

ذكر سوالا في النكتة الثانية على قوله فكذا لا يحميها لغيره فان قيل المسلم او الذمي اذا غصب خمر ذمي و
تحاكما الى القاضي فالقاضي يامره بالرد والتسليم والامر بالرد والتسليم حماية له قيل لم نحن ندعي انه اذا
لم يكن له ولاية حماية خمر بنفسه لا يكون له ولاية حماية خمر غيره لغرض يستوفيه وههنا لو حماه حماه لغرض يستوفيه
ولا كذلك القاضي فافترقا وذكر الامام المحبوبي رح اذا مر الذمي عليه بجلد الميتة هل ياخذ منه شيئا ذكر الفقيه
ابو الليث رح رواية عن الكرخي رح انه ياخذ منه فانه كان مالا في الابتداء ويصير مالا في الانتهاء بالدباغ فكان
كالخمر **قوله** لما ذكرنا في السوائم لان مال التاجر اذا مر به على العاشر بمنزلة السوائم لحاجته الى الحماية وقد
بينا انه لا يوخذ من سوائم صبيانهم ويوخذ من سوائم نسائهم فكذلك حكم التاجر منهم اذا مر على العاشر **قوله**
ولو مر ماذون بمائتي درهم وليس عليه دين عشره وفي الايضاح قال ابو يوسف رح لا اعلم انه رجع في العبد ام لا
والصحيح ان رجوعه في المضارب رجوع في العبد الماذون وفي الجامع الصغير التمرتاشي رح وقال ابو يوسف رح رجوعه
في المضارب رجوع في الماذون لانهما في المعنى سواء وقيل لا مشابهة بينهما فان ولاية الماذون اعم لان الاذن
في نوع اذن في الانواع ولا كذلك المضارب وفي الاصل لا يعشر مالا لانهما امرا بالتجارة وذكر فخر الاسلام
في الجامع الصغير وقد ذكر في كتاب الزكوة انه لا يوخذ من هولا جميعا بعد ذكر المضارب والمستبضع والعبد
الماذون **قوله** حتى لا يرجع بالعهدة على المولى اي العبد الماذون اذا لزمه دين يودي من كسبه ورقبته
ولا يرجع به على المولى اما المضارب اذا اشترى شيئا ولم يود الثمن حتى هلك مال المضاربة يرجع به على رب المال
**قوله** الا اذا كان على العبد دين يحيط بماله اي لا يوخذ منه سواء كان معه مولاه او لم يكن **قوله**
لانعدام الملك اي عند ابي حنيفة رح **وقوله** للشغل اي عندهما

## باب المعادن والركاز

في الايضاح ما يخرج من الارض ثلثة انواع منها ما ينطبع كالذهب والفضة والحديد والرصاص ففي جميعه الخمس وقال
الشافعي رح يجب في الذهب والفضة ربع العشر وهو مذهبه في الزكوة ولا يجب في غيرهما شي والنوع الثاني ما كان مائعا
كالقار والنفط ولا شي فيه لانه مائع بمنزلة الماء وان كان في ارض خراجية يجب الخراج في الموضع الذي
يصلح فيه الزراعة والنوع الثالث الذي ليس بمائع ولا منطبع كالجص والنورة وما اشبه ذلك ولا شي فيه لانه من
اجزاء الارض كالتراب وكذلك الياقوت والفيروزج وغير ذلك لانه حجر وقد قال عليه السلام لا زكوة في حجر والمراد به
الحق المتعلق بالمعدن قال معدن ذهب وجد في ارض خراج او عشر احترز به عما اذا وجد المعدن في الدار فانه لا خمس
فيه عند ابي حنيفة رح واما اذا وجد المعدن في المفاوز التي لا مالك لها ففيه الخمس عندنا ايضا كما اذا وجد في
ارض ما العشر والخراج كذا في شرح الطحاوي **قوله** وفي الركاز الخمس فانه عليه السلام لما سئل عما يوجد في الخرب
العادية قال فيه وفي الركاز الخمس فعطف الركاز على المدفون فعلم ان المراد بالركاز المعدن ولانه ماخوذ من
الركز وهو الاثبات وهذا المعنى حقيقة في المعدن لانه خلق فيه مركبا وفي الكنز مجاز للمجاورة والحقيقة اولى
**قوله** فاعتبرنا الحكمية في حق الخمس احتياطا والحقيقة في حق اربعة الاخماس حتى كان من كان من حر

للواجد م

وعبد ومسلم وذمي وذكر وانثى وصبي وبالغ لان استحقاق هذا المال كاستحقاق الغنيمة والجميع من يتساهمون في الغنيمة اما سهما او رضخا فان الصبي والمراة والعبد والذمي يرضخ لهم اذا قاتلوا ولا يبلغ بنصيبهم السهم تحرزا عن المساواة بين التبع والمتبوع وههنا لا مزاحم للواجد في الاستحقاق حتى يعتبر التفاضل فلهذا كان الباقي له والذي روي ان عبدا وجد جرة من الذهب على عهد عمر رضي الله عنه فادى ثمنه منه واعتقه وجعل ما بقي لبيت المال لانه كان وجد في دار رجل فكان لصاحب الدار فلم يبق احد من ورثته فلهذا صرف الى بيت المال وراى المصلحة في ان يعطي ثمنه من بيت المال ليتوصل الى العتق كذا في المبسوط **قوله** لاطلاق ما روينا وهو قوله عليه السلام وفي الركاز الخمس ولم يفصل بين الارض والدار **قوله** ولانه من اجزاء الارض فان قيل لو كان من اجزاء الارض لجاز التيمم عليه كسائر الاجزاء قلنا انه من اجزاء الارض من حيث انه يدخل في بيعها بخلاف الكنز لا من جميع الوجوه واما الجواب عما روينا فلان الامام خصه ببقعة الدار فصار كانه نفل له ببقعة الدار وللامام منع الولاية **قوله** ولهذا وجب الخراج والعشر دون الدار فكذا منع المؤنة يريد به ان الامام لما جعل الدار له فقد اصفاها له وقطع حق الباقين عنها فلا يجب الخمس واما الارض فلان الامام ما اصفى له الحق فيها فانه يجب فيها العشر والخراج فاما الدار فهي مصفاة عن جميع الحقوق والدليل على الفرق بين الارض والدار انه لو كانت نخلة في دار تغل اكرارا من تمر لا يجب فيها شيء ولو كانت النخلة في ارض عشرية يجب العشر في التمر فكذلك في حكم المعدن **قوله** لما روينا وهو قوله عليه السلام وفي الركاز الخمس كان من حقه ان يقول لسياق ما روينا وهو قوله عليه السلام وفي الركاز الخمس والمراد من قوله فيه في الكنز على ما ذكر فكان ذكر الكنز مقصودا ههنا فكان التمسك به اولى كما تمسك به في المبسوط كذا في النهاية ثم ذكر صاحب النهاية شبهة وهي انه تمسك اولا بهذا الحديث بلفظ الركاز على وجوب الخمس في المعدن حيث قال في الجامع الصغير اراد بالركاز المعدن واستدل ههنا بهذا الحديث بلفظ الركاز ايضا على وجوب الخمس في الكنز والركاز اسم مشترك والمشترك لا عموم له بالاتفاق خصوصا في موضع الاثبات فما وجهه ثم اجاب بان هذا من قبيل تعميم المعنى الذي له دلالة على كل واحد منهما فهذان المدلولان نوع من انواع العام لا من انواع المشترك فان الركز يدل على الاثبات لغة على ما ذكرنا من ركز الرمح اذا اثبته في الارض ثم ذلك المثبت قد يكون معدنا وقد يكون كنزا اخر لو ذكر المسبب مكان الركاز كان ذلك عاما لا مشتركا فكذا في لفظ الركاز لانه عبارة عنه كذا في النهاية ومنع الشبهة لا يرد لان المذكور في الهداية التمسك بالركاز في ايجاب الخمس في المعدن وانه لا ينافي التمسك به ايضا في ايجاب الخمس في الكنز لان معنى الركز يجمعهما ولهذا قال وهو من الركز فانطلق على المعدن وفي قوله فانطلق اشارة الى انه يجمعهما فعلى هذا التحقيق يكون قوله فيه وفي الركاز من قبيل عطف العام على الخاص كانه قال في المدفون وفي كل مثبت يجب الخمس او نقول لما دل هذا الحديث على واحد منهما بعينه ثبت الحكم في الآخر بطريق الدلالة لوجود المعنى الذي ورد به النص فيه بعينه في الآخر وجب الخمس عندهم اي عندنا وعند الشافعي رحمه الله اذ لا فرق عند ابي حنيفة رحمه الله في الكنز بين الدار وغيرها

وعند الشافعي رحمه الله بين الذهب والفضة وبين غيرهما **قوله** فهو بمنزلة اللقطة لانه اذا كان فيه شيء من علامات الاسلام كان من وضع المسلمين ومال المسلم لا يغنم وحكم اللقطة ان يعرفها حيث وجدها مدة يتوهم ان صاحبها يطلبها وذلك يختلف بقلة المال وكثرته حتى قالوا في عشرة دراهم فصاعدا يعرفها حولا وفيما دون العشرة الى الثلاثة شهرا وفيما دون الثلاثة الى الدرهم جمعة وفيما دون الدرهم يوما وفي فلس ونحوه ينظر يمنة ويسرة ثم يضعه في كف الفقير **قوله** ففيه الخمس على كل حال سواء في ارضه او في ارض غيره او في ارض مباحة **قوله** كمن اصطاد سمكة في بطنها درة ملكها فاذا باع السمكة ملكها المشتري ولم يملك الدرة وذكر الامام التمرتاشي رحمه الله كذا استشهد به البعض والصحيح ان كان في صدف ملكها والا فهي لقطة **قوله** ثم بالبيع اي بيع الارض التي تحتها كنز لم يخرج عن ملكه اي الكنز لانه مودع فيها اي الكنز في الارض ثم ذكر شيخ الاسلام رحمه الله في مسألة الدرة فقال في ظاهر الرواية لم يفصل بين ان يكون الدرة مثقوبة او غير مثقوبة وقيل ان كانت مثقوبة لا يدخل في ملك المشتري لانها بمنزلة الكنز وان كانت غير مثقوبة يدخل كمن اصطاد سمكة فوجد في بطنها عنبرا فهي للمشتري لانه حشيش ياكله السمك فيكون بمنزلة فيه وفي الجيطان لو كانت الدرة في الصدف فهي للمشتري لان السمك ياكل الصدف وكل ما ياكله فهو للمشتري ولو اشترى جملا فوجد في بطنه دينارا لم يكن له لانه لا ياكله عادة **قوله** وان لم يعرف الخطة له ولا ورثته ذكر ابو اليسر انه يوضع في بيت المال وذكر الامام السرخسي رحمه الله انه يصرف الى اقصى مالك عرف في الاسلام **قوله** وان وجده في الصحراء فهو له فان قيل يدهم على ما وجد في الصحراء ثابتة الا يرى ان المستامن في دارنا لو وجد شيئا من ذلك في الصحراء فلا حق له فيه ويؤخذ ذلك منه لثبوت يد المسلمين عليه فيجب ان يكون كذلك ما وجد المستامن في دارهم قلنا اليد على الصحراء انما يثبت حكما ودار الاسلام دار احكام فيعتبر اليد الحكمية فيها على الموجود فاما دار الحرب دار قهر وليست بدار حكم وانما يعتبر فيها ثبوت اليد حقيقة وذلك لا يوجد فيما وجد في الصحراء فيكون سالما له ثم ما في دار الحرب مباح الاخذ وانما عليه التحرز عن الغدر واخذ الموجود في الصحراء ليس بغدر في شيء **قوله** وليس في فيروزج يوجد في الجبال خمس احترز بقوله في الجبال عما يوجد منه ومما ذكره بعده من الزيبق واللؤلؤ في خزاين الكفار فاصيب قهرا فانه يخمس بالاتفاق **قوله** وفي الزيبق الخمس في قول ابي حنيفة رحمه الله آخرا خلافا لابي يوسف رحمه الله قال ابو يوسف رحمه الله كان ابو حنيفة رحمه الله يقول لا خمس فيه فلم ازل به حتى قال فيه الخمس ثم رايت بعد ذلك ان لا خمس فيه لاني سالت عنه فوجدته مخالطا للرصاص يريد به انه ينبع من عينه ولا ينطبع بنفسه فهو كالقير والنفط فصار كالماء وابو حنيفة رحمه الله يقول انه يستخرج بالعلاج من عينه وينطبع مع غيره وان لم ينطبع بنفسه فصار كالفضة لا تنطبع الا بشيء يخالطها من آنك او غيره وذكر الامام التمرتاشي رحمه الله في الزيبق خمس خلافا لابي يوسف رحمه الله قال هو جوهر سيال كالماء والقير والنفط وقالا هو وان كان سيالا و قال التمرتاشي رحمه الله قال لا يخمس لانه معين بدليل انه يستقى بالدلاء فصار كالنفط ولهما انه جوهر اذا به وانه معدنه فصار كالرصاص اذيب بالنار وفي الاسرار في تعليل ابي يوسف رحمه الله لانه بمنزلة القير والنفط الا هو من جملة المياه

ولا خمس في الماء لتعاميه قوله ولا خمس في اللؤلؤ والعنبر قيل ان مطر الربيع يقع في الصدف فيصير لؤلؤا
فعلى هذا اصله من الماء وليس في الماء شيء وقيل ان الصدف حيوان يخلق فيه اللؤلؤ وليس في الحيوان شيء وهو
نظير ظبي المسك يوجد في البر فلا شيء فيه كذا في المبسوط واما العنبر فذكر في الكافي انه من زبد البحر فان الامواج
اذا تلاطمت ماج بها الزبد فلا يزال بها الريح حتى يلكث ما صفا فينعقد عنبرا فيقذفه الماء الى الساحل ويذهب
ما لا ينتفع به من الزبد جفاء فصار حكمه حكم الماء وفي المبسوط قيل نبت ينبت في البحر بمنزلة الحشيش في البر
وقيل انه خثي دابة في البحر وليس في اخثاء الدواب شيء وفي كتاب المسالك العنبر نبات يكون في قعر البحر
فربما يبتلعه الحوت فاذا استقر في بطن الحوت لفظه لمرارته وما لم يبتلعه الحوت فهو الجيد منه قوله والمروي
عن عمر فيما دسره البحر اي فيما دسره البحر الذي في دار الحرب فدخل الجيش دار الحرب فاخذوه فكان غنيمة ففيه الخمس
قوله متاع وجد ركازا قال في الفوايد الظهيرية المتاع ما يتمتع به في البيت من الرصاص ونحوه اي ينتفع به
وقيل المراد الثياب لانه يستمتع بها

## باب زكوة الزروع

الاراضي ثلثة عشرية وخراجية وصلح الكلام في هذا الباب في خمسة مواضع اح ان العشر واجب قال بعض الناس
منسوخ بقوله عليه السلام نسخت الزكوة كل صدقة قبلها وثم ان النصاب هل يشترط ام لا وثم هل يشترط البقاء
وثم هل يجب العشر فيما لا يحتمله الوسق عندنا يجب وعند الشافعي لا يجب وه ان ما يوجد في الجبال التي
لا يملكها احد هل يجب العشر ام لا قال ابو حنيفة رح في قليل ما اخرجته الارض وكثيرة العشر والاصل عند ابي حنيفة رح
ان كل ما يستنبت في الجنان ويقصد به استغلال الاراضي ففيه العشر الحبوب والبقول والرطاب والرياحين
والوسمة والزعفران والورد والورس في ذلك سواء وهو قول ابن عباس رض وقد روي انه حين كان واليا
بالبصرة اخذ العشر من البقول من كل عشر دساتج دستجة كذا في المبسوط سواء سقي سيحا اي ماء جاريا او القصب
والمستثنى عند ابي حنيفة رح ثلثة اشياء السعف فانها من اغصان الاشجار وليس في الشجر عشر والتبن
فانه ساق للحب كالشجر للثمار والحشيش فانه ينبت من الارض ولا يقصد استغلال الاراضي بها كذا في المبسوط وقالا
لا يجب العشر الا فيما له ثمرة باقية والتمر والعنب والاجاص والرمان والعناب والتين يبقون
بعد التجفيف فيصير جافا وكذا لو بيع رطبا او عنبا او بسرا او نحو ذلك جافا فان بلغ العنب مقدار ما
يجيء منه الزبيب خمسة اوسق فيجب في عينه الا اذا كان العنب مما يصلح للماء ولا يجيء منه الزبيب فلا شيء
فيه وكذا الحكم في ساير الثمار والخوخ والكمثرى والتفاح والمشمش والثوم والبصل لا يبقون غالبا بعد التجفيف
والوسق ستون صاعا كل صاع ثمانية ارطال بجملة الاوساق قال شمس الائمة الحلواني رح هذا قول
اهل الكوفة وقال اهل البصرة الوسق ثلثمائة من كذا في المبسوط قوله ولا معتبر بالمالك جواب عن قولهما
ولانه صدقة فيشترط النصاب فيه لتحقق الغناء فنقول الغناء صفة المالك ولا يعتبر هنا المالك بدليل انه
يجب في الاراضي الموقوفة وارض المكاتب فكيف يعتبر صفته اذ الصفة بدون الموصوف مستحيل

وذكر في المبسوط وان كانت الارض لمكاتب او صبي او مجنون وجب العشر في الخارج منها عندنا وقال الشافعي
لا شيء في الخارج من ارض المكاتب والعشر عنده قياس الزكوة لا تجب الا باعتبار المالك الا عندنا فالعشر مؤنة
الارض النامية كالخراج فالمكاتب فيه والحر سواء وكذلك الخارج من الاراضي الموقوفة على الرباطات والمساجد
يجب فيه العشر عندنا وعند الشافعي لا يجب الا في الموقوفة على اقوام باعيانهم فانهم كالملاك قوله
والزكوة غير منفي لان الخضراوات اذا كانت للتجارة تجب فيها الزكوة بالاتفاق علم ان المنفي هو العشر
قوله ولنا ما روينا وهو ما اخرجته الارض ففيه العشر ومرويهما وهو قوله عليه السلام ليس في الخضراوات صدقة
والخضراوات نحو الخيار والفواكه كالتفاح والكمثرى او البقول كالكرفس ونحوه كذا في المغرب
محمول على صدقة ياخذها العاشر اذا مر بها وبهذا ذكر في بعض الروايات ولا يوخذ من الخضراوات صدقة
وبه اخذ ابو حنيفة رح اي عمل ابو حنيفة رح بمرويهما على ان المنفي صدقة ياخذها العاشر من عينها لاجل الفقراء عند اباء
المالك عن دفع قيمتها اما اذا اعطى من قيمتها له الاخذ وكذا اذا اخذ من عينها برضاء المالك له ذلك ايضا وانما لا ياخذ من
عينها لاجل الفقراء لان الاخذ ثبت نظرا للفقراء ولا نظر ههنا لان العاشر في الاغلب يكون نائيا عن البلدة
لاجل فقير اليه ليؤدي اليه فيحتاج ان يبعث بها الى البلد ومتى بعث فربما تفسد قبل الوصول الى الفقراء
فيؤدي الى الضرر فلا ياخذ بل يؤديه المالك بنفسه قوله الا قصب السكر ففيه قال شيخ الاسلام في مبسوطه
وقصب السكر ان كان يخرج منه العسل يجب فيه العشر وان كان لا يخرج منه العسل كالقصب الفارسي لا عشر فيه
العشر قيل اما لا يخرج منه العسل اذا يبس وقصب الذريرة نوع من القصب في مصنفه فاذا دق ومسحوقه عطر
يوتى به من الهند وانما سمي بها لانها يجعل ذرة ذرة ويلقى في الدواء الجلاء قوله السعف بخلاف
السعف في التفسير السعف ورق جريد النخل الذي يتخذ منه الزنبيل والمراوح وعن الليث رح اكثر ما يقال
له السعف اذا يبس واذا كانت رطبة فهي الشطبة وقد يقال للجريد نفسه سعف والواحدة سعفة لا يقال
كان ينبغي ان يجب في اليبس لانه هو الفصيل التي بعينه الا انه قد يبس حتى لو فصله يجب العشر في الفصيل
لانا نقول كان فيه العشر قبل الادراك فلما ادرك تحول العشر من الساق الى الحب كما يحول الخراج من التمكن
عند التعطيل الى الخارج عند الخروج لان المقصود هو الحب الذي ... الدلو العظيم والدالية الجرد
طويل يركب تركيب مداق الارز وفي راسه مغرفة كبيرة يستقى بها وفي الايضاح اذا اخرجت ارض
العشر حبوبا مختلفة ولم يبلغ كل نوع منها خمسة اوسق فعن ابي يوسف رح في ذلك ثلث روايات روى محمد رح
عنه انه لا يجب شيء حتى يبلغ كل صنف نصابا لانه يجعل كل واحد كانه المنفرد بكونه خارجا وروي عنه انه قال
كل نوعين لا يجوز بيع احدهما بالآخر متفاضلا كالابيض مع الاسود وما اشبه ذلك من انواع الحنطة
ضم البعض الى البعض لاتحاد الجنس وما يجوز بيعه بالآخر متفاضلا لا يضم لان الضم اثبات الاتحاد
واختلاف الجنس ينافي الاتحاد وهذه الرواية قول محمد رح وروي عنه ان ما ادرك في وقت واحد ضم بعضه الى البعض

وان اختلف اجناسه وان لم يدرك في وقت واحد لم يضم لان الحق يجب بسبب الارض بوصف النماء وذلك يحصل بمنفعة الارض فاذا اتحدت المنفعة لا يختلف باختلاف الخارج كعروض التجارة وما ادرك في اوقات مختلفة فقد اختلفت منفعته وقال ابو يوسف اذا كان للرجل اراضي مختلفة في رساتيق مختلفة فان كان العامل واحدا يضم ويأخذ وان كان العمال مختلفة لم يكن لاحد العاملين حق حتى يكمل النصاب فاما المالك فيما بينه وبين الله تعالى مخاطب بالاداء لان السبب قد وجد في حقه فاما حق الاخذ للعامل انما يثبت باعتبار ولايته فاذا لم يبلغ ما في ولايته نصابا لم يثبت حق الاخذ وقول محمد رحمه الله في التحقيق راجع الى هذا قال واذا وجبت الارض المشتركة خمسة اوسق ففيها العشر في احدى الروايتين عن ابي يوسف رحمه الله لان المعتبر وجود النصاب لا الملك الا يرى انه يجب في ارض المكاتب والوقف وروي عنه انه لا يجب وهو قول محمد رحمه الله لان الايجاب عليه يكون فلا بد من وجود النصاب في حقه ومسائل الباب لا تتاتى على قول ابي حنيفة رحمه الله لان عنده يجب العشر في القليل والكثير ثم اختلفوا في وقت الوجوب فوقت الوجوب عند ابي حنيفة رحمه الله يكون عند ظهور الثمرة وعند ابي يوسف رحمه الله الوجوب عند الادراك وعند محمد رحمه الله يكون عند استحكامه وتصفيته وحصوله عند الحظائر وثمرة هذا الاختلاف يظهر على قول ابي حنيفة رحمه الله عند الاستهلاك فان استهلكه بعد الوجوب يكون مضمونا عليه وما كان قبله فلا وعندهما يظهر في حق هذا الحكم وفي حق تكميل النصاب ايضا فما هلك قبل الوجوب لا يكمل به النصاب وما هلك بعد الوجوب لم ينعدم الوجوب في الباقي وان انتقص النصاب كما في باب الزكوة **قوله** وفي العسل العشر اذا اخذ من ارض العشر ولا شيء في اراضي الخراج اي لا شيء في عينه ولكن يجب الخراج باعتبار التمكن من الاستغلال وفي الايضاح وما كان في ارض الخراج ففيه الخراج ولا عشر فيه لانه يتولد من انوار الشجر ويجري مجرى الثمرة **قوله** لحديث بني شبابة وفي بعض النسخ بني سيارة وفي المغرب بنو شبابة قوم بالطائف من خثعم كانوا يتخذون النحل حتى نسب اليهم العسل فقيل عسل شبابي وسيارة تصحيف وفي المغرب الفرق بفتحتين اناء يأخذ ستة عشر رطلا وذلك ثلاثة اصوع بصاع الحجاز لان الصاع عندهم خمسة ارطال وثلث رطل وعند اهل العراق ثمانية ارطال هكذا في التهذيب عن ثعلب وخالد بن يزيد قال الازهري والمحدثون على السكون وكلام العرب على التحريك قال المطرزي وفي نوادر هشام عن محمد رحمه الله الفرق ستة وثلاثون رطلا ولم اجد هذا فيما عندي من اصول اللغة وفي الجامع الصغير التمرتاشي رحمه الله وقيل في المن يسقط على العوسج في ارض انسان العشر وفيه نظر لانه اتفاق لا بعمله الارض ومنه ايضا ما يوخذ في الجبال والبرية والجوانب من العسل والفواكه وان كان لا يحميه الامام فهو كالصيد وان كان يحميه ففيه العشر لانه مال مقصود وعن ابي يوسف والحسن لا عشر فيه لانه باق على الاباحة **قوله** تغلبي له ارض العشر الواجب في الارض ثلثة عشر وخراج وتضعيف والملاك ثلثة مسلم وذمي وتغلبي **قوله** وعن محمد رحمه الله ان فيما اشتراه التغلبي من المسلم عشرا واحدا وفي الايضاح وذكر الحاكم في رواية ابي سليمان ذكر قول ابي يوسف مع قول محمد رحمه الله وهذا خلاف اصليه

**قوله** قال في الكتاب اي في المبسوط في كتاب الزكوة **قوله** اختلف النسخ اي نسخ المبسوط في بيان قول محمد رحمه الله الا ان قوله لا تتاتى اي قول محمد رحمه الله لا يتاتى في الاصلي لان التغلبي اذا اشترى ارضا عشرية من مسلم يبقى كذلك من غير تضعيف عند محمد رحمه الله واذا لم يثبت التضعيف الحادث لا يتاتى السقوط فعلم بهذا ان الخلاف بين ابي حنيفة ومحمد رحمه الله وبين ابي يوسف في سقوط التضعيف في الاراضي التي كانت اصلية في حكم التضعيف **قوله** اما الاول فلتحول الصفقة الى الشفيع كانه اشتراها وانما لم يتمكن الشفيع من الرد بالعيب على البائع لانه لم ياخذ منه حقيقة والعهدة على من وجد الاخذ منه كما في الوكيل بالبيع فانه يرد المشتري بالعيب على الوكيل لا على الموكل **قوله** واما الثاني فلانه بالرد والفسخ بحكم الفساد جعل البيع كان لم يكن وكذا الرد بما هو فسخ كالرد بخيار الشرط او الرؤية او العيب بقضاء ولو ردت بلا قضاء فالحكم فيه حكم بيع المسلم من الذمي والمسألة معروفة **قوله** وعلى قياس قولهما يجب العشر في الماء العشري كذمي اشترى ارض عشر من مسلم ففيه الخراج عند ابي حنيفة والعشر المضاعف عند ابي يوسف رحمه الله ويصرف مصارف الخراج وعشر واحد عند محمد رحمه الله لان الوظيفة يدور مع الماء والماء عشري ويصرف مصارف الخراج في رواية ومصارف الصدقات في اخرى **قوله** وهذا اذا كان فيه صالحا للزراعة لانه يجب بالتمكن وقد وجد لم يمسح موضع القبر في رواية تبعا وفي رواية لا يمسح لانها لا تصلح للزراعة فلم يوجد التمكن فيها والله اعلم

## باب من يجوز دفع الصدقة اليه ومن لا يجوز

الاصل فيه قوله تعالى انما الصدقات للفقراء الآية قال في الكشاف قصر لجنس الصدقات على الاصناف المعدودة وانها مختصة بها لا تتجاوزها الى غيرها كانه قيل انما هي لهم لا لغيرهم ونحوه قولك انما الخلافة لقريش تريد لا تتعداهم ولا تكون لغيرهم فيحتمل ان تصرف الى الاصناف كلها وان تصرف الى بعضها ثم ذكر في الكشاف فان قلت لم عدل عن اللام الى في في الاربعة الاخيرة قلت للايذان بانهم ارسخ في استحقاق التصدق عليهم ممن سبق ذكره لان في للوعاء فنبه على انهم احقاء بان توضع فيهم الصدقات ويجعلوا مظنة لها ومصبا وذلك لما في فك الرقاب من الكتابة او الرق او الاسر وفي فك الغارمين من الغرم من التخليص والانقاذ ولجمع الغازي الفقير او المنقطع في الحج بين الفقر والعبادة وكذلك ابن السبيل جامع بين الفقر والغربة عن الاهل والمال وتكرير في في قوله وفي سبيل الله وابن السبيل فيه فضل ترجيح لهذين على الرقاب والغارمين **قوله** وقد سقط منها المؤلفة قلوبهم وعلى ذلك انعقد الاجماع فان قيل ان النسخ بالاجماع لا يجوز بل لا يتصور لان جواز النسخ وقت النبي عليه السلام وفي ذلك الوقت الاجماع ليس بحجة وفيما صار حجة وهو بعد وفاة النبي عليه السلام لم يبق اوان النسخ قلنا قد ذكر شمس الائمة السرخسي رحمه الله وفخر الاسلام رحمه الله ان النسخ بالاجماع جوزه بعض مشايخنا بطريق ان الاجماع يوجب علم اليقين كالنص فيجوز ان يثبت النسخ به والاجماع في كونه حجة اقوى من الخبر المشهور فاذا كان يجوز النسخ بالخبر المشهور بالزيادة فبالاجماع اولى واما اشتراط حيوة النبي عليه السلام فجائز ان لا يكون شرطا على قول ذلك البعض

الا يرى ان النسخ بالمتواتر وبالمشهور بطريق الزيادة جائز ولا يتصور النسخ بالمتواتر والمشهور الا بعد وفاة النبي عم
لان المتواتر والمشهور والاحاد انما يعرف بالتوقف بينها بعد الاساس في القرن الثاني والثالث لما عرف
في اصول الفقه ولعدم الاحتياج الى التواتر والشهرة حال حيوة النبي عم فان قيل الخبر المتواتر والمشهور ثابت
حال حيوة النبي عم فالنسخ به يتصور ولا كذلك الاجماع قلت الداعي الى الاجماع ثابت ايضا حال حيوته عم
والنسخ بيان مدة الحكم فجاز ان يبين عم انتهاء الحكم بعده وكان عمر رض يحفظه دون غيره فلم يبق ذلك
الحكم عنده لانتهاء تلك المدة فلما اجمعوا على ما رآه عمر رض كان ذلك بمنزلة الخبر المتواتر الذي يثبت به النسخ و
قال الشيخ الامام بدر الدين الكردري رح في جواز نسخ المولفة قلوبهم ثلثة اوجه احدها جاز ان يكون في ذلك نص وكان
عمر رض يذكره دون غيره كان قراءة التتابع في قوله تعالى ثلاثة ايام متتابعات يذكره ابن مسعود رض دون غيره
والثاني ان يكون هذا انتهاء الشيء بانتهاء علته كانتهاء جواز الصوم بانتهاء وقته وهو النهار وانتهاء وجوب كفارة
الفطر بانتهاء شهر رمضان والثالث ان كل شيء يعود على موضوعه بالنقض ينتقض فلو قلت ببقاء الدفع الى المولفة
قلوبهم يلزم هذا لانه انما يبذل المال لهم لدفع شرهم ليكون تقوية الدين وحماية ولا يؤول الى الدين ذل وصغار عن
جانبهم فلما وقع الامن عن شرهم يكون الاعطاء ذلا وصغارا للاسلام فلا يعطون ثم المولفة قلوبهم من رؤساء
العرب كابي سفيان بن حرب وصفوان بن امية وعيينة بن حصن والاقرع بن حابس وعلقمة بن علاثة و
العباس بن مرداس وزيد الخيل واقرانهم قسم منهم كان يولفهم به رسول الله عم ليسلموا ويسلم قومهم باسلامهم
وقسم منهم يعطيهم لدفع شرهم فان قيل كيف يجوز صرف الصدقة الى الكفار قلت الجهاد واجب على
الفقراء من المسلمين والاغنياء لدفع شر المشركين فكان يدفعهم اليهم جزءا من مال الفقراء وذلك قائم مقام
الجهاد في ذلك الوقت ثم سقط هذا السهم بوفاة النبي عم وهكذا قال الشافعي رح وروي انهم في خلافة
ابي بكر رض استبذلوا الخط لنصيبهم فبذل لهم وجاؤا الى عمر رض فاستبذلوا خطه فابى ومزق خط ابي بكر رض وقال
هذا شيء كان يعطيكم رسول الله عم تأليفا لكم فاما اليوم فقد اعز الله الدين فان ثبتم على الاسلام والا فبيننا و
بينكم السيف فعادوا الى ابي بكر رض فقالوا انت الخليفة ام عمر بذلت لنا الخط ومزقه عمر فقال هو ان شاء و
لم يخالفه **قوله** وقد قيل على العكس وهو قول الشافعي رح ولكل وجه والاول اصح ووجه قوله تعالى او مسكينا
ذا متربة اي لاصقا بالتراب من الجوع والعري ووجه الثاني ان الفقير مشتق من انكسار فقار الظهر
فيكون اسوأ حالا من المسكين ولهذا قال عم احيني مسكينا وامتني مسكينا واحشرني في زمرة المساكين
والاول اصح وقد قيل في جواب من قال بان الفقير اسوأ حالا من المسكين لقوله تعالى اما السفينة فكانت
لمساكين ان السفينة كانت عارية عندهم وفائدة هذا الخلاف انما يظهر في الوصايا والاوقاف اما الزكوة فيجوز
صرفها الى صنف واحد عندنا فلا يظهر هذا الخلاف كذا في المبسوط وعن ابي يوسف رح انهما صنف واحد حتى قال
فيمن اوصى بثلث ماله لفلان وللفقراء والمساكين عند ابي يوسف رح لفلان نصف الثلث وللصنفين النصف

لانهما صنف واحد عنده وعند ابي حنيفة لفلان ثلث الثلث يجعلهما صنفين وهو الصحيح **قوله**
غير مقدر بالثمن خلافا للشافعي رح عنده يعطيهم الثمن لان القسمة تقتضي المساواة في الاصل وانا نقول بانه يستحقه
عمالة الا يرى ان صاحب المال لو حمل الزكوة الى الامام لم يستحق العامل شيئا فيتقدر بقدر العمل ولو هلك المجموع
قبل ان يأخذ منه شيئا سقط حقهم واجزأ عن المؤدين كالمضارب اذا هلك مال المضاربة في يده بعد
التصرف **قوله** هو المنقول اي عن رسول الله عم فانه روي ان رجلا قال يا رسول الله دلني على عمل يدخلني
الجنة قال فك الرقبة واعتق النسمة قال اوليسا سواء يا رسول الله قال فك الرقبة ان تعين في عتقه **قوله**
لانه المتفاهم عند الاطلاق لان حقيقتها تنطلق على جميع القرب الا عند الاطلاق يفهم منه هذا ولا يعرف
اي اغنياء الغزاة عندنا وقال الشافعي رح يدفع الى الغازي وان كان غنيا وهذا ضعيف لقوله عم لا تحل
الصدقة لغني وما ورد في الحديث لا تحل الصدقة الا لخمسة من جملتهم الغزاة في سبيل الله قلنا المراد الغني
بقوة البدن والقدرة على الكسب لا بملك المال بدليل الحديث الاخر وردها في فقرائهم **قوله** وابن السبيل
وانما سمي ابن السبيل لانه لزم السفر ومن لزم شيئا نسب اليه كما يقال ابن الغني وابن الفقر **قوله** لان
الاضافة بحرف اللام للاستحقاق واعتبر امر الشرع بامر العباد فان من اوصى بثلث ماله لهؤلاء الاصناف
لم يجز ان يعطى بعضهم فكذلك في امر الشرع **قوله** مروي عن عمر رض بعث عمر رض بصدقة الى اهل بيت رجل واحد
وهكذا نقل عن ابن عباس رض وفي الجامع الصغير التمرتاشي رح ولا رواية في مسئلة الوصية فيمنع ولئن سلمنا
فالمعتبر في اوامر الله تعالى المعنى وفي اوامر العباد الاسم كمن قال كاتبت عبدي ان علمت فيه خيرا لكتابته ولم يعلم فيه
خيرا لم يجز وفي امر الله تعالى بها على هذا الشرط لو كاتب ولم يعلم فيه خيرا جاز قال ابن عباس المراد بيان المصارف
فالى ايها صرفت اجزأك **قوله** الى ذمي لقوله عم لمعاذ خذ من اغنيائهم وردها في فقرائهم وقال زفر رح
الاسلام ليس بشرط في مصرف الزكوة وغيرها لان الله تعالى حيث ذكر الفقراء في الصدقات لم يقيد بصفة الاسلام
فاثبات التقييد يكون زيادة فيجري مجرى النسخ فان قيل هذا زيادة على النص بخبر الواحد وذلك لا يجوز كما قررنا
قلت نعم الاصل هكذا الا ان النص عام قد خص منه الفقير الحربي وكذلك الوالدان والولد والزوج مخصوصون
بالاجماع فيخص الباقي بخبر الواحد مع ان القاضي الامام ابا زيد رح ذكر في الاسرار ان هذا الحديث حديث مشهور
مقبول بالاجماع فزدنا هذا الوصف به كما زدنا صفة التتابع على صوم كفارة اليمين بقراءة ابن مسعود رض
فصيام ثلثة ايام متتابعات **قوله** ولا تقضى بها دين ميت ذكر في شرح الطحاوي ولو قضى دين حي
والمديون فقير فان قضى بغير امره يكون متبرعا ولا يجوز من زكوة ماله ولو قضى بامره جاز كانه تصدق على الغريم
فيكون القابض كالوكيل له في قبض الصدقة ولا يعطى الولد المنفي ولا المخلوق من مائه بالزنا ولا يعطى معتدته
المبتوتة **قوله** ولا الى عبد قد اعتق بعضه على البناء للمفعول وصورة المسئلة عبد بين اثنين اعتق احدهما
نصيبه وهو معسر فلو دفع الشريك الساكت الزكوة اليه لا يجوز عند ابي حنيفة رح لانه بمنزلة المكاتب وعندهما يجوز

لانه مديون ولو كانت الرواية على اثبات المفعول فصورته عبد لرجل اعتق بعضه ووجبت السعاية في البعض الذي
لم يعتقه عند ابي حنيفة رحمه الله فلا يجوز للمعتق ان يدفع زكوته اليه لانه مكاتبه ولكن قوله في تعليل قولهما لانه مديون
لا يوافق هذه الصورة اللهم الا ان يقال المراد منه اذا اعتق بعض نصيبه وهو معسر وانما يوافقها ما ذكره الامام
في الجامع الصغير لانه حر كله من غير ذكر الدين قوله وبخلاف امرأة الغني وروى اصحاب الامالي عن ابي يوسف
لا يجزيه لانها مكفية المؤنة بما تستوجب من النفقة على الغني حال اليسار والعسرة فالصرف اليها بمنزلة الصرف
الى ولد صغير لغني قوله ولا يدفع الى بني هاشم وفي شرح الآثار للطحاوي عن ابي حنيفة رحمه الله لا باس بالصدقات
كلها على بني هاشم والحرمة في عهد النبي عليه السلام للعوض وهو خمس الخمس فلما سقط ذلك بموته حلت لهم الصدقة وفي الكشف
يجوز الصرف الى بني هاشم في قوله خلافا لهما وفي شرح الآثار الصدقة المفروضة والتطوع محرم على بني هاشم في قولهما
وعن ابي حنيفة رحمه الله روايتان فيها قال الطحاوي رحمه الله وبالجواز نأخذ قوله اما التطوع فبمنزلة التبرد بالماء فان قيل
اذا توضأ على الوضوء يريد به الثواب يصير الماء مستعملا وان كان تطوعا فكان ينبغي ان يصير المال وسخا في التطوع
من الصدقة لان الحاق صدقة التطوع بالوضوء التطوع اقرب من الحاقه بالتبرد قلت المال ليس بنجس لا حقيقة
ولا حكما الا انه لما ادى الفرض به تنجس ضرورة انه صار مطهرا بالنص لسقوط الفرض به لقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة
تطهرهم فيبقى ما وراءه على القياس واما الوضوء على الوضوء فانه ازالة الظلمة بالنص اقتضاء اذ ازدياد النور
يقتضي زوال الظلمة بقدره لا محالة قال عليه السلام الوضوء على الوضوء نور على نور ولم يرد النص بمثله ولم يسقط الفرض في صدقة
التطوع فبقي المال على حقيقة طاهرا من كل وجه فلذلك الحق بالتبرد قوله فصار كالاواني والثياب اذا
اختلطت الاواني الطاهرة بالاواني النجسة ان كانت الغلبة للطاهرة فانه يتحرى ولا يجوز ان يترك التحري اما
اذا كانت الغلبة للنجسة او كانا سواء فانه لا يتحرى بل يتيمم ثم فيما جاز التحري تحرى فتوضأ ثم تبين انه نجس يعيد
واما في الثياب اذا اختلطت الطاهرة بالنجسة وليس بينهما علامة لاحدهما فانه يتحرى في ذلك سواء كانت
الغلبة للطاهرة او للنجسة او استويا ثم اذا صلى بثوب منها بالتحري ثم تبين انه كان نجسا يعيد الصلوة كذا
ذكره في طهارة شرح الطحاوي قوله الا اذا علم انه غني اي تحقق يجوز هو الصحيح قال شمس الائمة السرخسي رحمه الله زعم
بعض مشايخنا ان عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله اذا اشتبهت عليه القبلة فتحرى الى جهة ثم اعرض عن الجهة التي ادى اليها
اجتهاده وصلى الى جهة اخرى ثم تبين انه اصاب القبلة يلزمه اعادة الصلوة عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله والتحري لا
تتبع دليل النص بان يقول اني فقير ورأى عليه زي الفقراء او رآه في صف الفقراء او اخبره مسلم بانه فقير قوله
ولان الغنى حكم الاداء فيعقبه في الفوائد الظهيرية قال علماؤنا المالك ان كان يقارن التمليك ولكن الغنى
يعقبه لان الغنى لا يقع به الاستغناء او الاستغناء انما يثبت بالتمكن والاقتدار على التصرفات وذلك عقيبه
ولا يقترن به ولان حكم الشيء لا يمنع علته وان كان لا يتصور اثبات علته بعد ثبوت في الحكم
كالطلاق والاعتاق فان المطلق الثلاث بحال لو طلقها لا يصح وكذلك المعتق لا يصح فيه الاعتاق ومع ذلك

لا يمنعان علتهما فلو كان حكم العلة مانعا للعلة لما ثبتت العلة في صورة ما وهذا معنى ما ذكره الامام الاسبيجابي رحمه الله في
مبسوطه انه تمليك من الفقير من كل وجه لانه وجد فعل التمليك كان المملك منه فقيرا حقيقة وانما يثبت الغنى حكما له
فلا يمنع الحكم علته ككسر الكوز وهو كسر محل صحيح من كل وجه وان كان حكم هذا الفعل انكسار المحل وقتل الحي يكون
قتلا للحي وان كان حكمه زوال الحيوة ولهذا لا يقال بانه قتل الميت من وجه او كسر المنكسر من وجه فكذلك ههنا لا
يقال دفع الى الغني من وجه ولكنه يكره لان فيه شبهة المقارنة وحقيقة المقارنة تمنع الجواز فشبهتها لا بد ان
توجب الكراهة الا اذا كان عليه دين او له عيال لم يثبت بهذا الفعل معنى الغنى اصلا فلا يكره قال فخر الاسلام
ولاصحابنا ان الاداء لاقى الفقر وانما يثبت الغنى بحكمه وحكم الشيء لا يصلح مانعا له لان المانع ما يسبقه
لا ما يلحقه والجواز لا يحتمل البطلان لان الفعل لا يستغني عن الفقر قوله هم احوج من اهل بلده وكذلك
اذا كان الفقير الذي في بلد آخر اورع وانفع للمسلمين بتعليم شرائع الاسلام وتعلمها وان يكون من جماعة
في ابواب الصلاح والطاعات الا ترى ان معاذا رضي الله عنه كيف نقلها من اليمن الى المدينة لهذه المعاني وهي
تعلم احكام الدين ونصرة الحق اليقين قوله لان المصرف مطلق الفقراء بالنص وهو قوله تعالى انما الصدقات
للفقراء الآية والله اعلم

## باب صدقة الفطر

صدقة الفطر واجبة ذكر الوجوب
ههنا على حقيقته الاصطلاحية وهي ان يكون بين الفرض والسنة وذكر الامام المحبوبي رحمه الله واجبات الاسلام سبع
صدقة الفطر ونفقة ذوي الارحام والوتر والاضحية والعمرة وخدمة الوالدين وخدمة المرأة زوجها وقال الشافعي
هي فرض لحديث ابن عمر رضي الله عنه ان النبي عليه السلام فرض صدقة الفطر على كل حر وعبد ذكر او انثى صغير او كبير نصف صاع
من بر او صاعا من تمر او صاعا من شعير قوله رواه ثعلبة بن صعير العدوي وفي بعض النسخ العذري
في المغرب عبد الله بن ثعلبة بن صعير او ابن ابي صعير العذري ومن روى العدوي فقد نسبه الى جده الاكبر وهو
عدي بن صعير وهو من بني عذرة ايضا قوله خلافا لمحمد رحمه الله قال محمد رحمه الله تجب على الاب اذا كان غنيا صدقة
الفطر لابنه الصغير الغني لان الواجب عبادة والاصل في العبادات ان لا تجب على الصبي وانما وجبت على الاب
لان رأسه ملحق برأسه لانه يمونه ويلي عليه وههنا الولاية ثابتة والمؤنة وان سقطت عنه لاستغنائه عنها فسبب الايجاب
على الاب موجود فجعلت كانها عليه قوله ولا عن اولاده الكبار وقال الشافعي رحمه الله اذا كان زمنا معسرا فهو
بمنزلة الصغير لقوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد صغير او كبير ممن تمونون والحديث عندنا محمول على جواز الاداء او نقول
هو صفة للعبد قوله ولو كان على العكس لا تجب بالاتفاق اما عندنا فلان الوجوب على المولى وهو ليس باهل
واما عنده فلان تحمل المولى عن مملوكه يستدعي اهلية اداء العبادة والكافر ليس باهل لها والوجوب على العبد
عنده باعتبار تحمل المولى الاداء عنه فاذا عدم ذلك لم يجب اصلا قوله معناه اذا مر يوم الفطر اي وقت
الفطر هذا على طريق ذكر الكل وارادة البعض وانما قلت ذلك لان انفجار الصبح كاف لتقرر الحكم قوله
وقال الشافعي رحمه الله على من له الملك وهو المشتري عنده فان المذهب عند الشافعي رحمه الله ان خيار الشرط لا يمنع ثبوت الملك

للمشتري لخيار العيب ذكر العلامة في النهاية كذا وجدت بخط شيخي رحمه الله وذكر في فتاوى قاضي خان رحمه الله الاعتاق
بين زفر والشافعي رحمهما الله على عكس هذا اي عند زفر على من له الملك وعند الشافعي على من له الخيار والعبد لو كان مبيعا بيعا فاسدا
فمر يوم الفطر قبل قبض المشتري ثم قبضه المشتري واعتقه فالصدقة على البائع وكذا اذا مر يوم الفطر وهو مقبوض
للمشتري ثم استرده البائع وان لم يكن في البيع خيار ولم يقبضه المشتري حتى مضى يوم الفطر ثم قبضه بعد ذلك
فالصدقة على المشتري وان مات قبل ان يقبضه المشتري فلا صدقة على واحد منهما وان لم يمت ورد قبل القبض بعيب
او بخيار رؤية فصدقة الفطر على البائع وان رده بعد القبض بعيب او بخيار رؤية فالصدقة على المشتري
ولا يجب عن الحمل قوله وزكوة التجارة على هذا الخلاف يعني اذا اشترى للتجارة عبدا للتجارة على انه بالخيار او
البائع بالخيار فحال الحول والخيار باق فزكوته على من يصير العبد له وعند زفر على من له الخيار وعند الشافعي
على من له الملك والله اعلم

## فصل في مقدار الواجب ووقته

قوله وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله الزبيب بمنزلة الشعير وهو رواية عن ابي حنيفة وقال ابو اليسر في جامع الصغير هذا هو الصحيح
فانه روي في بعض الروايات او صاعا من زبيب قوله ولنا ما روينا وهو ما رواه من حديث
ثعلبة بن صعير في اول الباب وهو مذهب الخلفاء الراشدين وما روينا راجح على ما رواه الشافعي رحمه الله لان فيه
الامر وهو محكم وما رواه يحتمل الزيادة تطوعا وهو الظاهر لانه قال امرنا رسول الله عليه السلام باخراج الصاع بل
قال كنا نخرج قوله لهما ان الزبيب والتمر يتقاربان في المقصود وهو التفكه قوله والاولى ان يراعي
فيهما اي في الدقيق والسويق القدر والقيمة احتياطا حتى ان كان منصوصا عليهما يتادى باعتبار القدر وان
لم يكن منصوصا عليهما يتادى باعتبار القيمة وتفسيره ان يؤدي نصف صاع من دقيق البر يبلغ قيمته قيمة نصف
صاع من البر واما لو ادى منا ونصف من من دقيق البر ولكن لا يبلغ قيمته قيمة نصف صاع من البر او
ادى نصف صاع من دقيق البر ولكن لا يبلغ قيمته قيمة نصف صاع من البر لا يكون عاملا بالاحتياط فلو
كان قيمة نصف صاع من دقيق البر دون قيمة نصف صاع من البر يزيد على نصف صاع من دقيق البر بقدر ما
يبلغ به قيمته قيمة نصف صاع من البر ولو كان قيمة نصف صاع من دقيق البر تزيد على قيمة نصف صاع من البر
لا ينتقص من نصف صاع من دقيق البر حتى يكون عاملا بالاحتياط قوله وان نص على الدقيق في بعض
الاخبار وهو ما روى ابو هريرة رضي الله عنه انه قال عليه السلام على كل مسلم مدان من قمح او دقيق الا انه ليس بمشهور
فالاحتياط فيما قلنا قوله ولم يبين ذلك في الكتاب اي لم ينص ان الاولى ان يراعي القدر والقيمة
في دقيق الحنطة وسويقها اعتبارا للغالب فان الغالب ان قيمة نصف صاع من الدقيق يساوي قيمة نصف
صاع من البر او يزيد فلذلك لم يبينه ولكن غيره متوهم وهو ان لا يبلغ قيمة نصف صاع من الدقيق قيمة
نصف صاع من البر فكان الاحوط مراعاة القدر والقيمة قوله والخبز يعتبر فيه القيمة هو الصحيح في الكافي
ولا رواية في الخبز فقيل يجوز اذا ادى منوين من خبز البر لانه لما جاز من الدقيق فاولى ان يجوز منه

والصحيح انه لا يجوز الا باعتبار القيمة لانه لم يرد فيه النص فكان كالذرة ثم يعتبر نصف صاع من بر وزنا لان
الصاع مقدر بالوزن حتى اختلفوا انه ثمانية ارطال او خمسة ارطال وثلث رطل وعن محمد رحمه الله يعتبر كيلا لان
الاثار جاءت في التقدير بالصاع وهو اسم للمكيال قوله صاعا اصغر الصيعان اي خمسة ارطال وثلث
رطل اصغر من الثمانية قوله وهكذا كان صاع عمر رضي الله عنه يعني صاع عمر رضي الله عنه كان ثمانية ارطال وكان قد فقد الى زمن
الحجاج فاخرجه وكان يمن على اهل العراق يقول في خطبته يا اهل العراق يا اهل الشقاق والنفاق ومساوي
الاخلاق الم اخرج لكم صاع عمر رضي الله عنه ولذلك سمي حجاجيا والكلام انه كان صاع رسول الله عليه السلام لان عمر رضي الله عنه لا يخالفه في
شيء وهو اصغر صيعان اعتادها اهل المدينة لانهم كانوا يستعملون صاعا اكبر من ذلك يسمى هاشميا اثنان وثلاثون
رطلا وهذا ربعه ولهذا سمي ربع الهاشمي ثم كان لرسول الله عليه السلام صيعان مختلفة منها للنفقات ومنها للصدقات
فما روي انه خمسة ارطال وثلث محمول على صاع النفقات ثم لا بد من معرفة الصاع الذي يقدر الحنطة بنصفه والشعير
بكله قال الطحاوي رحمه الله ثمانية ارطال بما يستوي كيله ووزنه وهو العدس والماش فاذا كان يسع ثمانية ارطال
من العدس والماش فهو الصاع الذي يكال به الحنطة والشعير والبر كذا ذكره الامام الولوالجي رحمه الله وغيره قوله
ووجوب الفطرة يتعلق بطلوع الفجر اي يتعلق تعلق وجوب الاداء بالشرط لا تعلق وجوب الاداء بالسبب لان
الفطر شرط والراس سبب قوله والاختصاص للفطر دون الليلة يعني به ان اليوم سمي يوم الفطر فينبغي ان باليوم ص
يكون الفطر فيه ليتحقق هذا الاسم كيوم الجمعة ما يجب يؤدي فيه الجمعة وهذا لان حقيقة الفطر عند غروب الشمس كما يكون
في اليوم الاخر يكون فيما قبله فعلم ان الفطر عن الصوم غير مراد ولكن لما كانت للاختصاص علم انه اريد به فطر مخصوص
وذا عند طلوع الفجر لان فيما بعدم كان يلزمه الصوم في هذا الوقت وفي هذا اليوم يلزم الفطر قوله
ولا يفصل بين مدة ومدة هو الصحيح وعند خلف بن ايوب يجوز تعجيلها بعد دخول رمضان لا قبله وقيل يجوز تعجيلها في
النصف الاخير من رمضان وقيل في العشر الاخير وعند الحسن بن زياد لا يجوز تعجيلها اصلا كالاضحية ويسقط بمضي
يوم الفطر لانها قربة اختصت بيوم العيد فيسقط بمضيه كالاضحية يسقط بمضي ايام النحر قلنا انها قربة مالية
لا تسقط بعد الوجوب الا بالاداء كالزكوة والاضحية لا يسقط ولكن ينتقل الوجوب الى التصدق بالقيمة
هذا لان القربة في اراقة الدم غير معقولة وانما عرفت شرعا في ايام مخصوصة ووجه القربة في التصدق بالمال معقول
وهو سد خلة المحتاج فلا يتقدر وقت الاداء فيه بوقت والله اعلم

## كتاب الصوم

هو في اللغة الامساك قال خليل صيام وخيل غير صايمة تحت العجاج واخرى تعلك اللجما اي ممسكة عن العلف وغير ممسكة
وفي الشرع عبارة عن ترك الاكل والشرب والجماع من الصبح الى غروب الشمس بنية التقرب من الاهل
بان يكون مسلما طاهرا من حيض ونفاس قوله والمنذور واجب لقوله تعالى وليوفوا نذورهم فان قيل
مطلق الاية يقتضي فرضية المنذور لثبوته بالكتاب بالامر فصار كصوم رمضان قلنا نعم الا انه قد خص منه
بالاتفاق في المنذور الذي ليس من جنسه واجب شرعا كعيادة المريض ونحو ذلك وما ليس بمقصود في العبادة

كالنذر بالوضوء لكل صلوة والنذر بالمعصية فلما خصت هذه المواضع بقي في الباقي حجة مجوزة لا موجبة قطعية كالآية المأولة
وخبر الواحد والقياس فيثبت الوجوب بمثله لا الفرض **قوله** وكل يوم سبب على حدة وجوب صومه هذا
قول الامام ابو زيد الدبوسي رح والشيخ الامام فخر الاسلام رح وقال الامام شمس الائمة السرخسي رح هذا غلط عندي
بل السبب شهود جزء من الشهر فان الشهر اسم لجزء من الزمان يشتمل على الايام والليالي وانما جعله الشرع
سببا لاظهار فضيلة هذا الوقت ومعنى الفضيلة ثابتة لليالي والايام جميعا والرواية محفوظة في ان من كان
مفيقا في اول ليلة من الشهر ثم جن قبل ان يصبح ومضى الشهر في حالة الجنون يلزمه القضاء ولو لم يتقرر
السبب في حقه بما شهد من الشهر في حالة الافاقة لم يلزمه القضاء وكذلك المجنون اذا افاق في ليلة من الشهر
ثم جن قبل ان يصبح ثم افاق بعد مضي الشهر يلزمه القضاء والدليل عليه ان نية اداء الفرض قبل تقرر
سبب الوجوب لا يصح الا ترى انه لو نوى قبل غروب الشمس لم يصح نيته ووجه قولهما ان صيام رمضان
بمنزلة عبادات مختلفة متفرقة لانه يتخلل بين كل يومين زمان لا يصلح للصوم لا قضاء ولا اداء وهو الليالي
فصار كالصلوات ثم المعتبر ههنا في الوجوب اول الوقت لان الصوم يتادى بجميع اليوم فيكون العبرة
في الوجوب لبعض الوقت لا لجميع الوقت فلو قلنا ههنا بانه يحل التاخير عن اول الوقت وهو اول اليوم
يكون هذا تفويتا لا تاخيرا وفي الصلوة يكون تاخيرا لا تفويتا والتاخير مباح والتفويت حرام كذا في مبسوط
شيخ الاسلام رح **قوله** وما رواه محمول على نفي الفضيلة وقيل المراد هو النهي عن تقديم النية على الليل
فانه لو نوى قبل غروب الشمس ان يصوم غدا لا يصح وانما يصح اذا نوى بعد غروب الشمس او معناه لم ينو
انه صوم من الليل بل نوى الصوم من وقت النية على انه عام خص منه النفل اتفاقا والعام متى خص منه شيء صح
تخصيصه بالقياس فنحمله على صوم القضاء والنذر الذي هو غير معين والكفارات ويخص هذا العموم بالقياس
وهو ان هذا يوم صوم فالامساك في اول النهار يتوقف على ان يصير صوما بالنية المقترنة باكثره كالنفل
خارج رمضان ثم اقتران النية بحالة الشروع ليس بشرط في باب الصوم بدليل جواز التقديم فصار حالة
الشروع ههنا كحالة البقاء في سائر العبادات واذا جاز بنية متقدمة دفعا للحرج جاز بنية متاخرة عن
حالة الشروع بطريق الاولى لانه ان لم يقترن بالشروع ههنا فقد اقترن بالاداء ومعنى الحرج لا يندفع بجواز التقديم
في حق الصائمين لان منهم من يبلغ في اخر الليل والحائض تطهر والنائم لا ينتبه الا بعد طلوع الفجر وفي ايام الشك لا يمكنه
ان ينوي الفرض ليلا كذا في المبسوط قال قيل اعتبار النية المتاخرة بالمتقدمة لا يكاد يصح فالمتقدمة كالقائمة عند
الشروع كما اذا احضر نية الصلوة ثم شرع في الصلوة ولم يحضره النية وقت الشروع يصح اذا لم يفصل بين النية
والتحريمة بعمل مناف للصلوة وكذا في الزكوة يكفيه النية عند عزل مقدار الواجب ولا يعتبر نيته بعد الشروع في
الصلوة ولا بعد اداء الزكوة فثبت ان جعل الموجود فائتا حكما له نظير في الشرع وله نظاير كما في العقود وكذا
البيع والشراء والنكاح فاما جعل المعدوم الذي سيوجد كانه موجود حكما قبل وجوده فمما لا نظير له فكان القول به مخالفا

للحقيقة والحكم قلنا لا نجعل النية المتاخرة متقدمة بل نجعل الامساكات التي في اول اليوم موقوفة منتظرة الى النية
اذا كان ذلك الوقت متعينا لذلك الصوم كما في النفل فاذا وجد انقلب ذلك الامساك صوما وانما لم نجعل هكذا
في الصلوة لما ان لها اركانا مختلفة فلم يتوقف فعل الركن الاول الا بوجد في ركن اخر وفي الزكوة بعد الاداء انتهت
العبادة الموجودة بعد الاداء غير كافية ولا كذلك الصوم **قوله** ثم قال في المختصر اي القدوري **قوله**
وفي الجامع الصغير قبل نصف النهار وهو الاصح لان ساعة الزوال نصف النهار وهو من طلوع الشمس الى غروبها
ووقت اداء الصوم من طلوع الفجر الى غروب الشمس ونصفه وقت ضحوة الكبرى فيشترط النية قبلها لتحقق النية في الاكثر
والمراد بالنهار المذكور في الجامع الصغير اليوم يؤيده ما قلنا قوله عم صلوة النهار عجماء **قوله** فلنا فالفرق هو تقرر
ان امساك المسافر في اول النهار لم يكن مستحقا لصوم الفرض فلا يتوقف على وجود النية بخلاف المقيم قلت ان المسافر
انما فارق المقيم في الترخص فاذا لم يترخص وقصد اداء المشروع في وقته وهو متعين فيصح بنية متاخرة كما في حق غيره
**قوله** وبنية واجب اخر مستثنيهم في صوم رمضان واما في النذر المعين فلانه يقع عما نوى اذا كانت النية
من الليل **قوله** وعند ابي حنيفة رح اذا صام المريض والمسافر بنية واجب اخر يقع عن ما نوى وذكر
شمس الائمة السرخسي رح في المبسوط فاما في المريض اذا نوى واجبا اخر فالصحيح انه يقع صومه عن رمضان لان اباحة الفطر له
عند العجز عن اداء الصوم فاما عند القدرة فهو والصحيح سواء بخلاف المسافر ثم قال وذكر ابو الحسن الكرخي رح ان الجواب
في المريض والمسافر سواء على قول ابي حنيفة رح وهو سهو او مأول ومراده مريض يطيق الصوم ويخاف منه زيادة
المرض وذكر في الايضاح وكان بعض اصحابنا يفصل بين المسافر والمريض وانه ليس بصحيح وانهما يتساويان وقد روى
ابو يوسف عن ابي حنيفة رح في المريض نصا انه اذا نوى التطوع يقع عن التطوع والله اعلم

## فصل في رؤية الهلال

**قوله** ولا يصومون يوم الشك ويوم الشك هو اليوم الاخير
من شعبان الذي يحتمل انه اول رمضان او اخر شعبان وفي المبسوط انما يقع الشك من وجهين اما ان غم هلال
رمضان فوقع الشك في اليوم الثلثين انه من شعبان او من رمضان واما ان غم هلال شعبان فوقع الشك
انه اليوم الثلثون او الحادي والثلاثون وفي الفوائد يوم الشك هو اليوم الذي يتم به ثلثون من المستهل ولم يهل
الهلال ليلته لاستتار السماء بالغمام وفي الكافي للعلامة النسفي رح والشك ما استوى فيه طرفا العلم والجهل وهذا
بان غم هلال رمضان في اليوم التاسع والعشرين من شعبان فوقع في اليوم الثلاثين انه من شعبان او رمضان
نظرا الى قوله عم الشهر هكذا وهكذا وهكذا واشار باصابعه وخنس ابهامه في المرة الثالثة وقوله عم
الشهر هكذا وهكذا وهكذا وفي شرح القدوري للزاهدي اما يوم الشك فهو اذا لم ير علامة ليلة الثلثين
والسماء متغيمة او شهد واحد فردت شهادته او شاهدان فاسقان فردت شهادتهما فاما اذا كانت السماء
مصحية ولم ير الهلال احد فليس بيوم الشك ولا يجوز صومه ابتداء لا فرضا ولا نفلا **قوله** والكراهة هنا
لصورة النهي وهو قوله عم لا تقدموا رمضان بصوم يوم ولا بصوم يومين **قوله** والثالث

اليوم

ان ينوي التطوع وهو غير مكروه لما روينا وهو قوله عليه السلام لا يصام الذي يشك فيه الا تطوعا **قوله** والمراد بقوله عليه السلام
لا تتقدموا رمضان بصوم يوم ولا بصوم يومين الحديث التقدم بصوم رمضان لان التقدم بالشي على الشي ان
يوتي به قبل حينه واوانه وشعبان وقت التطوع فاذا صام من شعبان فلم يات بصوم رمضان قبل اوانه و
ما رويناه من قوله عليه السلام من صام يوم الشك فقد عصى ابا القاسم لان هذا نص محتمل يحتمل النهي عن الفرض وعن
التطوع وما رويناه مفسر في اباحة التطوع لانه اثبات من النهي فكان اولى **قوله** على سبيل الابتداء وهو ان
لا يكون له عادة صوم الخميس مثلا فاتفق يوم الخميس كونه يوم الشك فصامه والمراد بالموافقة ان يعتاد صيام
الجمعة او الخميس او الاثنين او يصوم كل الشهر او يصوم عشرة من اوله او ثلاثة فصاعدا كذا ذكره فخر الاسلام
**قوله** والمختار ان يصوم المفتي بنفسه اي ناويا التطوع **قوله** نفيا للتهمة ذكر الامام الكشاني
انه لو افتى للعامة باداء النفل فيه عسى يقع عندهم انه خالف رسول الله عليه السلام حيث نهى رسول الله وهو الطلقة
او يقع عندهم انه لما جاز النفل يجوز الفرض بل اولى فلا ينبغي ان يفتي لهم بذلك وذكر فخر الاسلام في هذا
حكاية ابي يوسف وهي ما روي اسد بن عمرو انه قال اتيت باب هارون الرشيد فاقبل ابو يوسف القاضي
وعليه عمامة سوداء ومدرعة سوداء وخف اسود وهو راكب فرس اسود عليه سرج اسود ولبد اسود وما عليه
شي من البياض الا لحيته البيضاء وهو يوم الشك فافتى الناس بالفطر فقلت له امفطر انت قال ادن اليّ فدنوت
منه قال في اذني اني صايم **قوله** ومنع الكفارة اي كفارة الفطر لانها عقوبة تسقط بالشبهات ولهذا
لا تجب على المخطي بخلاف ساير الكفارات فانها تجب على المعذور والمخطي فعلم ان منع الكفارة الحق بالعقوبات
وهي لا تثبت مع الشبهات دل عليه قوله عليه السلام فعليها على المظاهر وقول الاعرابي حين سال رسول الله عليه السلام هلكت واهلكت
والاهلاك يتحقق بجنايته فاما يجب بسبب تعقب وليها وجنايته فان الحر يحصل بايجاب القضا فاشبه
العقوبات من هذا الوجه فالتحقت بها فيما هو من خصايصها وهو السقوط بالشبهه وهذا اليوم رمضان في حقه
لوجوب الصوم عليه وشعبان في حق غيره لعدم وجوب الصوم عليهم فلا يكون في معنى المنصوص عليه **قوله**
اختلف المشايخ فيه والصحيح ان لا تجب الكفارة لقوله عليه السلام صومكم يوم تصومون وهذا ليس بيوم صوم في حق الحاكم
وقيل يتيقنه بالرؤية ولم يرد الامام شهادة الواحد العدل **قوله** وهو ظاهر الرواية لانه خبر اي خبر ديني
وليس بشهادة ولهذا لم يختص بلفظ الشهادة ولان شهادة العبد فيها مقبولة وان لم يكن للعبد شهادة حتى
لا ينعقد النكاح بشهادته فلان يقبل شهادة المحدود بعد التوبة والنكاح ينعقد بشهادته اولى ولان الصحابة
كانوا يقبلون رواية ابي بكرة بعد ما اقيم عليه حد القذف **قوله** لانه شهادة من وجه من حيث ان وجوب
العمل انما كان بعد قضاء القاضي ومن حيث اختصاصه بمجلس القضاء ومن حيث اشتراط العدالة والحرية عليه ما ذكرنا
وهو قوله لانه امر ديني وعن محمد انهم يفطرون ويثبت الفطر بناء على ثبوت الرمضانية وفي المبسوط قال ابن سماعة
قلت لمحمد كيف يفطرون بشهادة الواحد قال لا يفطرون بشهادة الواحد بل بحكم الحاكم لانه لما حكم بدخول

شهر رمضان وامر الناس بالصوم فمن ضرورته الحكم بانسلاخ رمضان بعد مضي ثلثين يوما فالحاصل
ان الفطر هاهنا ما يفضي اليه الشهادة لا ان يكون ثابتا بشهادة واحد كما اذا شهدت القابلة باستهلال الصبي
فانه يثبت الارث ولو شهدت وحدها بالارث لم يقبل وفي الايضاح وهذا الاستشهاد على قولهما
**قوله** لم تقبل الشهادة حتى يراه جمع كثير من الناس وقال الشافعي رحمه الله تقبل شهادة الواحد وعن خلف بن
ايوب خمسماية ببلخ قليل **قوله** واليه الاشارة في كتاب الاستحسان ولفظ كتاب الاستحسان
فان كان الذي شهد لذلك في المصر ولا علة في السماء لم تقبل شهادته لان الذي يقع في القلب من ذلك انه باطل
**قوله** يقع العلم بخبرهم لعل المراد من العلم غالب الراي لا العلم القطعي وهذا الاختلاف بناء على
الاختلاف في تفسير الجمع الكثير فعند ابي يوسف الجمع الكثير مقدر بخمسين وعند محمد يدخل في حد التواتر اهل
بلدة رأوا الهلال هل يلزم في ذلك حق بلدة اخرى اختلف فيه وفي ظاهر الرواية لا عبرة باختلاف المطالع
**قوله** فاشبه ساير حقوقه ويشترط فيه الحرية وكذا يشترط الحرية والعدد ينبغي ان يشترط فيه لفظ الشهادة
واما الدعوى ينبغي ان لا يشترط كما لا يشترط في عتق الامة وطلاق الحرة عند الكل وعتق العبد في قول ابي يوسف ومحمد رحمهما الله
واما على قياس قول ابي حنيفة رحمه الله ينبغي ان يشترط الدعوى في هلال الفطر وهلال رمضان كما في عتق العبد عنده ولا تقبل
فيه شهادة المحدود في القذف وان تاب وهو قول ابي حنيفة رحمه الله **قوله** والصوم هو الامساك الخ فان قيل
هذا ينتقض بما اذا اكل ناسيا فان صومه باق والامساك فايت وبما اذا اكل قبل طلوع الشمس بعد طلوع الفجر
لان النهار من حين طلوع الشمس وبالحايض والنفسا فان الجميع موجود ثم والصوم فايت فالجواب عن الاول
ان الامساك الشرعي موجود حيث جعل الشارع اكله كلا اكل والشارع منح الولاية لقدرته على الايجاد والاعدام
والصوم حقه فله ان يبقيه مع وجود المنافي حقيقة ولان المامور به الامساك قصدا فيكون ضد المنافي له الاكل قصدا
وعن الثاني ان المراد اليوم وعن الثالث ان الحيض والنفاس اوجبا عن اهلية الاداء والله اعلم

## باب ما يوجب القضاء والكفارة

واذا اكل الصايم او شرب او جامع ناسيا
لم يفطر اي ناسيا صومه وقال سفيان الثوري رحمه الله ان اكل او شرب ناسيا لم يفطره وان جامع ناسيا فطره
لان النص ورد في الاكل والشرب والجماع ليس في معناه وجه الاستحسان قوله عليه السلام للذي اكل وشرب ناسيا تم على صومك
فان قيل هذا الحديث معارض للكتاب فكيف يعمل به لان الكتاب تقتضي ان يفسد صومه لان المامور به
بالكتاب الصوم والصوم هو الامساك عن الاكل والشرب والجماع ولم يبق الامساك لوجود الاكل حقيقة والحديث
تقتضي بقاء الصوم والكتاب ينفيه ولا معنى للعمل به سوى هذا قلنا في كتاب الله تعالى اشارة الى ان النسيان
معفو لقوله تعالى ربنا لا تواخذنا ان نسينا او اخطانا فكان الحديث موافقا للكتاب حتى فيعمل به ويحمل الكتاب
على حالة العمد ليكون الدلايل باسرها معمولة ولان كتاب الله تعالى يوجب فساد الصوم اذا ترك الاتمام عامدا لان
الله تعالى امرنا بذلك بقوله ثم اتموا الصيام الى الليل والاتمام ان لا يترك الصوم نهارا وهذا ليس نهارا بل هو كالمحمول عليه

وقيل الصوم الامساك ... عن الاكل ...

من قبل من له الحق لانه خلق كذلك لانه لا يقدر على ان لا ينسى ولان فيه عملا بكتاب الله تع فان اعتباره يؤدي للحرج
قال الله تع وما جعل عليكم في الدين من حرج وذكر في الايضاح وما يوجب القضا اذا فعله وهو ناس على صومه لما روي ابو هريرة
عن رسول الله عم انه من نسي وهو صايم فاكل او شرب فليتم صومه فان الله اطعمه وسقاه وروي ايضا ان من افطر في شهر
رمضان ناسيا فلا قضا عليه ولا كفارة وهذا حديث مشهور تلقته الصحابة والتابعون بالقبول وقال ابو يوسف رح
ليس هو حديث شاذ يجترا على ترکه واذا ثبت في الاكل ناسيا فكذا في الجماع وفيما ذكرنا اشارة الى ان هذا خبر مشهور
وبه يزاد على الكتاب لاستوائهما في الركنية لان الصوم يقوم بالكف عن الاكل قال وقيل الجماع ليس في معنى الاكل والشرب
لان الصوم توجه اليهما فيغلب النسيان فيهما ويضعف عن الجماع ولا يتوجه اليه فيندر كالنسيان في الصلوة قلت
لهما مزية في اسباب الدعوة الا انهما قاصران بحالهما لانهما لا يغلبان البشر والجماع قاصر في اسباب الدعوة وله مزية
في حاله لانه يغلب البشر لان من اجب شهوته لا يقدر على امساكها فاستويا في مقام الاستدلال **قوله**
كالمقيد والمريض المقيد اذا صلى قاعدا للقيد يقضي ما صلى عند رفع القيد والمريض لا يقضي ما صلى قاعدا عند البرء **قوله**
لما بينا الا انه لم يوجد صورة الجماع ولا معناه **قوله** وكالمستمني بالكف عند عامة قالوا وذكر في التجنيس اذا عالج ذكره حتى
امنى يجب عليه القضا هو المختار لانه وجد الجماع معنى وهل يحل له ان يفعل ذلك ان اراد الشهوة لا يحل وان اراد تسكين
ما به من الشهوة ارجو ان لا يكون عليه وبال وكذا احتجم بهذا اي لعدم المنافي ولما روينا اي ثلاث لا يفطرن الصيام
ولو اكتحل لم يفطر وان وجد طعمه في حلقه وكان ابراهيم النخعي رح يكره للصايم ان يكتحل وابن ابي ليلى كان يقول اذا وجد
طعمه في حلقه فطره لوصول الكحل الى باطنه ولنا حديث ابي رافع ان النبي عم دعا بمكحلة اثمد في رمضان فاكتحل وهو
صايم وعن ابن مسعود رض قال خرج رسول الله عم يوم عاشورا من بيت ام سلمة رض وعيناه مملوتان كحلا كحلته
ام سلمة رض وصوم عاشورا في ذلك الوقت كان فرضا ثم صار منسوخا كما اذا اغتسل بالماء البارد ويوجد برودة
الماء في كبده وذلك لا يفطره **قوله** اذا ابتلع سمسمة بين اسنانه لا يفسد صومه ولو اكلها ابتداء يفسد ولكن في
وجوب الكفارة والمختار انه لو ابتلعها ولم يمضغها لانها من جنس ما يتغذى به كذا في فتاوى الولوالجي
وفي مقدار الحمصة قال زفر رح يكفر لانه افطر بطعام لنا انه غير مستلذ ابتلع سمسمة من الخارج بالمضغ لم يفسد
لانه يتلاشى وبلا مضغ عن ابي يوسف كذلك وعن محمد رح يفسد وعنه يكفر ذكره البقالي والصحيح ان الكل يفسد به الصوم
يفسد به الصلوة **قوله** ومن استقا عمدا فعليه القضا من تتمة الحديث **قوله** ويستوي ملء الفم وما دونه
اي في القي الذي ذرعه **قوله** وان استقا عمدا فيه اشارة الى انه لو استقا ناسيا لصومه لا يفسد صومه لما روينا
وهو قوله عم ومن استقا فعليه القضا **قوله** فعند ابي يوسف رح لما ذكرنا لعدم سبق الخروج لكن الصنع
وهو صنع الاستقا والاعادة **قوله** ولا يشترط الانزال في المحلين لانه لا يشترط الانزال في الحد مع انه عقوبة
محضة فلان لا يشترط في الكفارة وهي مشتملة على العبادة والعقوبة اولى وهذا لان الوجوب باعتبار قضاء الشهوة
وهو متحقق بدون الانزال وانما هو شبع حتى يكسر الشهوة وان وطى في الدبر فعن ابي حنيفة رح انه لا كفارة عليهما لانه لا يحل

هذا الفعل كاملا حتى لم يوجب الحد ولا شبهة في جانب المفعول به اذ ليس فيه قضاء الشهوة وعنه ان عليهما الكفارة
وهو قولهما وهو الاصح لان الجناية كاملة وانما ادعى ابو حنيفة رح النقصان في معنى الزنا من حيث انه لا يفسد
الفراش ولا عبرة به في ايجاب الكفارة **قوله** ثم عندنا كما تجب الكفارة بالوقاع على الرجل تجب على المراة
هذا اذا كانت مطاوعة وان كانت مكرهة لا كفارة عليها وكذلك لو كانت مكرهة في الابتداء ثم طاوعته لانها
طاوعته بعد فساد الصوم فلا تجب الكفارة **قوله** وفي قول تجب ويتحمل عنها الرجل اي يتحمل عنها بالمال ان كان
موسرا ولا يتحمل عنها بالصوم ان كان معسرا اعتبارا بماء الاغتسال قلت ذلك من مؤن الزوجة كالنفقة و
ذكر الفقيه ابو الليث رح ان ثمن ماء الاغتسال لا يجب على الزوج وعن بعض المشايخ انهم اعتبروه بثمن ماء الشرب
كذا في مبسوط شيخ الاسلام رح **قوله** ولو اكل او شرب ما يتغذى به او يتداوى به فعليه القضاء والكفارة
اي لو اكل او شرب متعمدا وقال الشافعي رح لا كفارة عليه لانها شرعت في الوقاع بخلاف القياس لارتفاع
الذنب بالتوبة والقياس ان لا تجب الكفارة بالوقاع لان التوبة ماحية للذنب فاذا كانت التوبة ماحية لا حاجة
الى الكفارة في رفع الذنب الا ان الكفارة فيه ثبتت بالنص بخلاف القياس فغيره لا يقاس عليه والوقاع
مخصوص من قوله عم التوبة تجب ما قبله ولانها عقوبة ولهذا لا يسقط بالشبهة ولا تجب بالخطا واسباب العقوبات
لا تعرف قياسا لانه دليل فيه شبهة ولا يجوز ايجاب ما يسقط بالشبهة بدليل فيه شبهة الا ترى ان من شرب الخمر
يحد ومن شرب البول لا يحد وشربها اغلظ في الجريمة لكن النص لما ورد بوجوب الحد في الخمر قصر الحكم على
مورد النص وكذا من قذف بالكفر لا يحد مع ان القذف به ابلغ من القذف بالزنا لهذا ولئن كان فيه معنى
العبادة فاسبابها لا تعرف قياسا كسبب وجوب الصوم والصلوة والحج ولا تعال بوجهها ولا لانها لا تستدعي
المساواة وقد فاتت لان احدهما شهوة البطن والاخر شهوة الفرج وشهوة البطن الفرج اقوى لانها اذا هاجت
قلما يمكن الانسان الصبر عنها ولا كذلك الاكل والشرب على ان حكم الجماع اغلظ حتى لو وجد في ملك الغير يستحق
به النفس ولا كذلك غيره ويجري البدل في الاكل والشرب ويباح بالاكراه والاضطرار ولا يباح الجماع بهذه
الاعذار ويتكون بها عينين ويحصل به قضاء وطرين ويوجب فطرين وفساد الشيئين واحد الزوجين و
لا كذلك الاكل ولنا ان الكفارة تعلقت بجناية الافطار في رمضان على وجه الكمال لا بالجماع وقد تحققت
الجناية بالافطار على الكمال في الاكل والشرب فتجب الكفارة والدليل على ما ذكرنا النص والعرف والحكم والمعقول
اما النص فقوله عم من افطر في رمضان فعليه ما على المظاهر وهو مثله يذكر للتعليل كما روي انه قال من دخل دار
ابي سفيان فهو امن ومن القى السلاح فهو امن لما ذكر دخول الدار والقاء السلاح صار علة لحكم الامان حتى ثبت
الامان لوجودهما واما العرف فلان الكفارة تضاف الى الافطار لا الى الوقاع يقال كفارة الافطار
لا كفارة الجماع والاضافة تدل على السببية ككفارة القتل واليمين والظهار واما الحكم فلانه اذا جامع
ناسيا لا تجب مع وجود الجماع اسما ومعنى لعدم الافطار والجناية على الصوم واما المعقول فلان الكفارة فيها

وهو الجلد او الرجم

معنى العقوبة فلا بد ان يكون سببها محظورا و جناية من وجه ليثبت الملائمة من السبب والمسبب وهذا الفعل من حيث
انه جماع مباح لانه يستوفي منفعة مملوكة كالزوجة لها ليلا وانما الحظر فيه من حيث انه جناية على الصوم بالفطر
يدل عليه ان الاعرابي سأله عن الجناية حيث قال هلكت واهلكت ولم يرد به الهلاك حقيقة لانه اريد به الهلاك
حكما حقيقة بل اريد به الهلاك حكما بجنايته الافطار والنبي عليه السلام اجاب عن حكم الجناية لان الجواب يكون
على وفق السؤال واذا ثبت هذا فنقول الجناية على الصوم بالافطار بالاكل والشرب نظير الجناية بالافطار
بالوقاع بل فوقه لان دعوة الطباع في النهار الى الاكل والشرب اكثر فكانا احق بشرع الزاجر فيثبت الحكم فيهما
دلالة ولما تعلق بالجماع فطر ان تعلق به كفارتان وبالاكل والشرب واحدة ولهذا وجبت في جماع الصغيرة
والحامل والمرضع بالاتفاق وفي جماع البهيمة والميتة عنده ولا افطار الا من جانب واحد **قوله** فامر رسول
الله عليه السلام ان يؤتى بعرق من تمر العرق بفتحتين انا يأخذ ستة عشر رطلا وذلك ثلثة اصوع هكذا في التهذيب
عن ثعلب وخالد بن يزيد وقال الازهري والمحدثون على السكون وكلام العرب على التحريك وفي الصحاح العرق
مكيال معروف بالمدينة وهو ستة عشر رطلا قال وقد تحرك لخداش بن زهير ياخذون الارش في اخوانهم فرق
السمن وشاة في الغنم والجمع فرقان وهذا يكون لهما جميعا كبطن وبطنان وحمل وحملان وفي التكملة فرق
بينهما القتيبي فقال الفرق بسكون الراء من الاواني والمقادير ستة عشر رطلا والصاع ثلث فرق وبالفتح
مكيال ثمانون رطلا قال صاحب المغرب وفي نوادر هشام عن محمد رح الفرق ستة وثلثون رطلا ولم اجد هذا
فيما عندي من اصول اللغة وكذا في المحيط انه ستون رطلا كذا في المغرب **قوله** بين لابتي المدينة تثنية
اللابة وهي الحرة وهي كل ارض البستها حجارة سود **قوله** وهو حجة على الشافعي رح في قوله يجزيه الى من الاشياء
الثلاثة وفي الحديث حض الاعرابي باحكام ثلثة بجواز الاطعام مع حالة القدرة على الصوم وصرفه الى نفسه والاكتفاء
بخمسة عشر صاعا وهو ستون مدا والشافعي رح يحتج بهذا الحديث ويقول ان وظيفة كل مسكين مد وهو ربع الصاع
وعندنا مقدرة بنصف الصاع كما في صدقة الفطر والظهار وفي التكفير لا بد من مائتين واربعين منا **قوله**
لوجود الجماع معنى وهو الانزال بالمباشرة ولا كفارة عليه لانعدامه صورة وهو الايلاج في الفرج **قوله**
ابلغ في الجناية لانه جناية على الصوم والشهر جميعا وفي غير رمضان جناية على الصوم لا غير فلا يلزم من ثبوت الحكم
في الاقوى ثبوته في الادنى **قوله** لانعدام الصورة وهو الابتلاع **قوله** والذي يصل هو الرطب
انما قيد الحكم بالرطب لان في ظاهر الرواية فرقا بين الرطب واليابس ولكن اكثر مشايخنا على ان العبرة للوصول
رطبا كان او يابسا عند ابي حنيفة رح وانما ذكر الرطب واليابس بناء على العادة انه يصل الرطب ظاهرا
دون اليابس ونص في شرح الطحاوي انه لو وصل اليابس الى الجوف فطر ولا فرق بينهما وذكر في الايضاح
ما يصل الى الجوف او الى الدماغ من المخارق المعتادة فانه يفطر سواء كان من الفم او من الحقنة وما وصل الى
الى الجوف او الى الدماغ من غير المخارق المعتادة نحو ان يصل من جراحة فانه يفطر عند ابي حنيفة رح

وقالا لا يفطر لان الصوم هو الامساك والامساك انما يقع عن المخارق المعتادة وما ليس بمعتاد لا يعد امساكا
وابو حنيفة رح يعتبر الوصول **قوله** وهذا ليس من باب الفقه اي فقه الشريعة بل يرجع الى معرفة الطب
ولهذا اضطرب محمد رح فيه **قوله** اذا كان لها منه بد بان تجد ما يطعم صبيها من غير مضغ كالعسل ونحوه
**قوله** لما بينا ان ما فيه من تعريض الصوم على الفساد وقوله اذا لم يكن ملبنا وذلك لان العلك لم يلكه
احد فانه في ابتداء المضغ يتفتت فيصل الى جوفه **قوله** لما فيه من التشبه بالنساء وانه منهي قال عليه السلام لعن الله
المتشبهين بالنساء والمتشبهات بالرجال **قوله** ولا بأس بالسواك الرطب قيد بالرطب نفيا لقول
مالك انه مكروه **قوله** ولا فرق بين الاخضر والمبلول بالماء وعن ابي يوسف رح انه يكره المبلول بالماء لما فيه
من ادخال الماء في الفم الا ان هذا لا يربو على المضمضة والله اعلم

## فصل

**قوله** ازداد مرضه اي اشتد الجوع والعطش اصل ذلك قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر الاية فقال العلماء
ان مناط الرخصة لا يتعلق بنفس المرض لانه متنوع منه ما ينفعه الصوم ومنه ما يضره والمراد منه هذا كالنوم لما كان
متنوعا لا يتعلق الحدث بنفس النوم بل بنوم هو سبب لاسترخاء المفاصل ثم عندنا المراد مرض يزداد بالصوم
وعند الشافعي رح مرض يخاف بالصوم فيه تلف النفس او العضو نظيره التيمم بخلاف السفر فان الرخصة متعلقة بنفس
السفر اذ هو غير متنوع بل هو سبب المشقة لا محالة **قوله** افضل الوقتين للصيام فوقتان احدهما ايام رمضان والثاني غيرها
من ايام اخر وايام رمضان افضل لما جاء في الحديث من تطوع في رمضان كان كمن ادى فرضه في شعبان وقال عليه السلام
من فاته صوم يوم من رمضان لم يقضه صيام الدهر كله اي من حيث الثواب **قوله** وما رواه محمول على حال
الجهاد عند لحوق المشقة فانه روي ان النبي عليه السلام رأى رجلا مغشيا عليه والناس اجتمعوا حوله فسأل النبي عليه السلام عن ذلك
فقالوا صائم وكان ذلك الرجل مسافرا فقال عليه السلام ليس من البر الحديث فمن كان مثل ذلك الرجل في لحوق المشقة اياه
فالفطر افضل **قوله** وذكر الطحاوي فيه خلافا بين ابي حنيفة وابي يوسف رح وبين محمد رح وليس بصحيح ذكر
الطحاوي رح ان على قول ابي حنيفة وابي يوسف رح يلزمه قضاء جميع الشهر وان صح يوما واحدا وعلى قول محمد رح يلزم
القضاء بقدر ما صح وليس بصحيح وانما الخلاف في النذر فانه اذا انذر المريض صوم شهر فمات قبل ان يصح لم يلزمه
شيء وان صح يوما لزمه ان يوصي لكل الشهر عندهما وعند محمد رح بقدر ما ادرك اعتبارا بقضاء رمضان اذ ايجاب العبد
معتبر بايجاب الله تعالى وصورته اذا نذر في رجب وهو مريض ان يصوم شعبان فدخل شعبان وهو مريض فمات
لم يلزمه الايصاء ولو صح من شعبان يوما لزمه الايصاء بالفداء لتمام شعبان عندهما خلافا لمحمد رح فالصحيح اذا نذر
صوم شهر ثم مات قبل تمام الشهر يلزمه ان يوصي به بالاجماع والفرق لمحمد رح ان صوم الشهر يجب في ذمة الصحيح
لوجب عليه تفريغ ذمته بالخلف عند تعذر الاصل بخلاف المريض لانه ليس له ذمة صحيحة في التزام اداء الصوم
حتى برا ولهذا لو لم يبرا حتى مات لم يلزمه شيء من المنذور فصار نظير قضاء رمضان **قوله** ولا فدية عليه وعند
الشافعي رح يقضي يوما بيوم ويتصدق بمد لكل يوم بناء على ان القضاء عنده موقت بما بين رمضانين فلما لم يقض فيهما

يجب لتاخيره الفدية وهو يعتمد على حديث عايشة رضه انها قضت ايام حيضها من رمضان في شعبان من السنة القابلة
فعلم انه موقت به وقلنا انما كانت تفعل كذلك لان رسول الله عم كان يصوم شعبان كله فلو صامت قبل ذلك
شعبان ربما يحتاج النبي عم اليها فلزم افطارها لحاجة النبي عم او ترك اجابة النبي عم حتى كان له ان يتطوع
يعني عقيب انقضاء رمضان ولا ياثم به فعلم ان وجوبه ليس بمضيق **قوله** هو معتبر بالشيخ الفاني لانه
هذا افطار انتفع به من لا يلزمه القضاء وهو الولد فيجب الفدية كافطار الشيخ الفاني ولنا ان الفدية ثبتت
بخلاف القياس في الشيخ الفاني لانه لا مماثلة بين الصوم والفدية لا صورة ولا معنى والفطر بسبب الولد ليس في معناه
حتى يلحق به دلالة لان الشيخ الفاني عاجز بعد الوجوب ولا وجوب على الولد اصلا **قوله** والحامل والمرضع وفي الذخيرة
المراد من المرضع الظئر فهي لا يتمكن الاباء من الارضاع لوجوبه عليها بعقد الاجارة فاما الام فليس عليها الارضاع الا
اذا امتنع على الاب استيجار مرضع اخرى **قوله** والشيخ الفاني سمي به لقربه الى الفناء او لانه فنيت قوته
كما يطعم في الكفارات نصف صاع من بر او صاعا من تمر او شعير لان طعام المسكين عهد في الشرع هكذا والاصل فيه
قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية قال ابن عباس رضه اي لا يطيقونه وقد تحذف حرف لا في الكلام قال الله تعالى
يبين الله لكم ان تضلوا اي لئلا تضلوا ولانه وقع الياس عن الاصل لان حدوث القوة فيه موهوم لانه يزداد ضعفه كل
يوم بخلاف المريض وقال مالك لا فدية عليه لان اصل الصوم لم يلزمه لعجزه فكيف يلزمه خلفه والحجة عليه ما تلونا
ثم لا بد من الايصاء عندنا اي للزوم الاداء على الوارث وان لم يوص وتبرع الوارث جاز **قوله**
خلافا للشافعي رحه وخلافه في موضعين لزوم الاداء على الوارث اذا لم يوص فعنده يلزم وعندنا لا يلزم وثم في اعتبار
الثلث فعندنا يجب الاطعام من الثلث اذا اوصى وعنده يلزمه ولكن من جميع المال اوصى او لم يوص وثم في قدر
الاطعام وقد ذكرنا **قوله** وعلى هذا الزكوة يعني ومن مات وعليه زكوة لم يؤدها فاوصى بها ادى عنه وليه من
الثلث وعند الشافعي رحه لا يحتاج الى الايصاء **قوله** ثم هو تبرع ابتداء حتى يعتبر من الثلث اي الايصاء بالفدية
تبرع ابتداء بدليل انه لو لم يوص لا يجب على الوارث كساير الوصايا بالقرب ودين الزكوة لا يعد دينا مطلقا
وذلك لان الواجب عليه فعل اختياري والمال آلته وقد سقطت الافعال بالموت فصارت الزكوة كانها سقطت
في حق الدنيا فكانت الوصية باداء الزكوة تبرعا بخلاف دين العباد فانه لا يسقط بالموت لان المقصود به المال و
الفعل غير مقصود حتى لو ظفر الغريم بجنس حقه له ان ياخذه فلا يسقط بالموت لقيام المال وقوله تبرع ابتداء يحتمل انه اراد
به ان الايصاء تبرع منه ابتداء من غير ان يكون عليه قبل الايصاء شيء كالايصاء بساير التبرعات ويحتمل انه اراد
به انه تبرع ابتداء وان وقع في الانتهاء قضاء عما كان عليه فيكون تبرعا ابتداء قضاء الواجب انتهاء **قوله**
والصلوة كالصوم باستحسان المشايخ النص بالفداء ورد في الصوم وانه غير معقول المعنى فالقياس ان يقتصر على الصوم
لكن النص الوارد في الصوم جاز ان يكون معلولا بعلة مشتركة بين الصلوة والصوم وان كان لا يدركه عقولنا والصلوة
نظير الصوم بل اهم منه فامر المشايخ بالفداء في الصلوة احتياطا ولم يحكموا بجوازه قطعا مثل ما حكموا به في الصوم

بل قالوا يجزيه ان شاء الله تعالى كما لو تبرع به الوارث في الصوم **قوله** وكل صلوة يعتبر بصوم يوم هو الصحيح و
كان محمد بن مقاتل الرازي يقول اولا صلوة يوم وليلة معتبرة بصوم يوم واحد حتى يجب لكل خمس صلوات نصف صاع
من بر ثم رجع عنه وقال كل صلوة فرض على حدة بمنزلة صوم يوم وهو الصحيح لانه احوط **قوله** ولا يصوم عنه الولي
وفي احد قولي الشافعي رحه يجوز للولي ان يصوم عنه لما روي عن عايشة رضه عن النبي عم انه قال من مات وعليه الصيام
صام عنه وليه وهذا نص في الباب ولنا حديث ابن عمر موقوفا عليه ومرفوعا الى النبي عم لا يصوم احد عن احد
ولا يصلي احد عن احد ولان المقصود من عبادة الصوم وهو قهر النفس لا يتادى بالنيابة لا يحصل بفعل غيره وتاويل
قوله عم صام عنه وليه اي فعل عنه ما يقوم مقام الصوم من الاطعام اذا اوصى بذلك **قوله** ثم عندنا لا يباح
الافطار فيه بغير عذر في احدى الروايتين الافطار بغير عذر في صوم التطوع يحل فيما روي عن ابي حنيفة وابي يوسف رحه
وذكر ابو بكر الرازي عن اصحابنا انه لا يحل والمتاخرون اختلفوا فيه ويحل بعذر والضيافة عذر فيما روي عن ابي يوسف
ومحمد رحه وروي عن ابي حنيفة رحه انه لا يكون عذرا لقوله عم اذا دعي احدكم الى الطعام فليجب فان كان مفطرا فليأكل
وان كان صائما فليصل اي فليدع لهم والاظهر هو الاول لما روي ان رسول الله عم كان في ضيافة رجل من الانصار
فامتنع رجل من الاكل فقال عم انما دعاك اخوك ليكرمك فافطر واقض يوما مكانه **قوله** لما بينا انه عمل وقربة
وفي الذخيرة وهذا كله اذا كان الافطار قبل الزوال فاما اذا كان بعد الزوال فلا ينبغي له ان يفطر الا اذا
كان في ترك الافطار عقوق بالوالدين او باحدهما **قوله** واذا بلغ الصبي او اسلم الكافر امسكا بقية
يومهما اختلفوا في امساك البقية انه على طريق الاستحباب او على طريق الوجوب ذكر محمد بن شجاع رحه انه على
طريق الاستحباب لانه مفطر فكيف يجب عليه الكف من المفطرات وقال ابو حنيفة رحه في كتاب الصوم ان الحائض
اذا طهرت في بعض اليوم النهار لا يحسن لها ان تاكل وتشرب والناس صيام وهذا يدل على الاستحباب وقال الشيخ الامام
الزاهد الصفار رحه الصحيح ان ذلك على الايجاب لان محمدا رحه ذكر في كتاب الصوم فليصم بقية يومه والامر يدل على
الايجاب وقال في الحايض اذا طهرت في بعض النهار فليدع الاكل والشرب وهذا امر ايضا والذي قال لا يحسن
لها ان تاكل وتشرب معناه يقبح منها ذلك الا يرى انه قال في المسافر اذا اقام بعد الزوال اني استقبح ان ياكل ويشرب
والناس صيام وهو مقيم فقد فسر لا يحسن بالاستقباح ولا شك ان ترك ما يستقبح شرعا واجب كذا في الفوائد
الظهيرية ثم الاصل في هذا ان كل من صار في اخر النهار بصفة لو كان في اول النهار عليها يلزمه الصوم فعليه الامساك
كالحايض والنفساء اذا طهرت بعد طلوع الشمس الفجر او معه والمجنون يفيق والمريض يبرا والمسافر يقدم بعد الزوال او
الاكل والذي افطر عمدا او [illegible] او اكل يوم الشك ثم استبان انه من رمضان او افطر وهو يرى ان الشمس
قد غربت او تسحر بعد الفجر ولم [illegible] لم يكن على تلك الصفة لا يجب الامساك كما في حالة الحيض والنفاس ثم
قيل الحايض تاكل سرا لا جهرا وقيل تاكل سرا وجهرا والمريض والمسافر الاكل جهرا كذا ذكره الامام التمرتاشي رحه
وفي الجامع الصغير للامام الاسلام رحه فاما الامساك في بقية النهار فمذهبنا وقال الشافعي رحه في هذا كله لا يجب الامساك

وعليه الفتوى

قوله لانه ادرك وقت النية امكنه تحصيله فصار كمن اصبح ناويا للفطر والمعنى فيه ان الكفر مناف حكما لا حقيقة كما اذا اصبح بنية الفطر فعدم النية مناف حكما لا حقيقة ومع هذا المنافي اذا نوى قبل الزوال يصح فكذا هذا اذا زال المنافي قبل الزوال ينبغي ان يصح قوله علما قالوا اشارة الى الخلاف وفي المبسوط ولو بلغ في غير رمضان في يوم فنوى الصوم تطوعا اجزاه بالاتفاق وفي الكافر يسلم قال بعضهم هذا وهذا دليل على ان نية كل واحد منهما للتطوع صحيح واكثر مشايخنا على الفرق بين الفصلين فقالوا لا يصح من الكافر نية صوم التطوع بعدما اسلم قبل الزوال لانه ما كان اهلا للعبادة في اول النهار فلا يتوقف امساكه على ان يصير عبادة بالنية فاما الصبي فكان اهلا للعبادة تطوعا فيتوقف امساكه على ان يصير صوما بالنية قبل الزوال قوله واذا نوى المسافر الافطار اي في غير رمضان بدليل قوله فيما بعد وان كان في رمضان قوله ترجيحا لجانب الاقامة فهذا اولى وجه الاولوية هو ان المرخص وهو السفر قائم وقت الافطار في تلك المسألة ومع ذلك لم يبح له الافطار فلان لا يباح الفطر في هذه المسألة والمرخص ليس بقائم وقت الفطر بالطريق الاولى قوله الا انه اذا افطر في المسألتين اي اذا كان مقيما فسافر او مسافرا فاقام لا يلزمه الكفارة قوله لما قلنا اي لوجود الصوم فيه قوله لانها عبادات متفرقة لان صوم كل يوم عبادة على حدة الا ترى ان فساد البعض لا يمنع صحة ما بقي وان انعدام الاهلية في بعض الايام لا يمنع صحة ما بقي وان انعدام الاهلية في بعض الايام لا يمنع تقرر الاهلية فيما بقي فكانت بمنزلة صلوات مختلفة فيستدعي كل واحد منها نية على حدة ومن اغمي عليه في رمضان كله قضاه الا على قول الحسن البصري رح فانه لا قضاء عليه عنده لانه يقول سبب وجوب الاداء وهو شهود الشهر لم يتحقق في حقه لزوال العقل بالاغماء ووجوب القضاء ينبني عليه ولنا ان الاغماء عذر في تأخير الصوم الى زواله لا في اسقاطه وهذا لان الاغماء يضعف القوى ولا يزيل الحجى الا يرى انه لا يصير موليا عليه فان رسول الله صلى الله عليه وسلم ابتلي بالاغماء في مرضه وقد كان معصوما عما يزيل العقل قال تعالى وما انت بنعمة ربك بمجنون قوله ومن جن رمضان كله لم يقضه واصله ان الاعذار اربعة انواع ما لا يمتد يوما وليلة غالبا كالنوم فلا يسقط شيئا من العبادات لانه لا يوجب حرجا ولهذا لم يجعل عذرا ولا يؤثر في سببه وما يمتد خلقة كالصبى فيسقط الكل دفعا للحرج وما يمتد وقت الصلوات لا وقت الصوم غالبا كالاغماء فاذا امتد في الصلوات بان زاد على يوم وليلة جعل عذرا دفعا للحرج لكونه غالبا ولم يجعل عذرا في الصوم لان امتداده شهرا نادر فلم يكن في ايجاب القضاء حرج وما يمتد وقت الصلوة والصوم وقد لا يمتد وهو الجنون فاذا امتد فيهما اسقطهما وان افاق المجنون في بعضه قضى ما مضى قال شمس الائمة الحلواني رح المراد منه انه افاق فيما يمكنه ابتداء الصوم فيه حتى لو افاق بعد الزوال من اليوم الاخير من شهر رمضان لا يلزمه القضاء لان الصوم لا يصح فيه كالليل هو الصحيح قوله والاهلية بالذمة ولم تختل به وهذا لانها معنى يصير الشخص به اهلا للوجوب له وعليه وبه فارق البهائم وهو قائم بعد الجنون الا يرى انه يلزمه ضمان الاتلاف وصدقة الفطر ونفقة المحارم ولم يمنع الحقوق الذمية فدل وجوبها عليه

الاشتباه فقد ذكر في الجامع الصغير في الصبي يبلغ والكافر يسلم ح

والوجوب

قوله وفي الوجوب فائدة جواب عن المستوعب في الصبي فالذمة قائمة فيهما ولم يجب القضاء للحرج قوله ثم لا فرق بين الاصلي بان بلغ مجنونا والعارضي بان جن بعد البلوغ وفي المبسوط فان كان جنونه اصليا بان بلغ مجنونا ثم افاق في بعض الشهر فالمحفوظ عن محمد رح انه ليس عليه قضاء ما مضى لان ابتداء الخطاب يتوجه عليه الآن فيكون بمنزلة الصبي يبلغ وروى هشام عن ابي يوسف رح انه قال في القياس لا قضاء عليه ولكن استحسن فاوجب عليه قضاء ما مضى من الشهر لان الجنون الاصلي لا يفارق الجنون الطاري في شيء من الاحكام وليس فيه رواية عن ابي حنيفة رح واختلف فيه المتأخرون على قياس مذهبه والاصح انه ليس عليه قضاء ما مضى وهذا اي المروي عن محمد رح وهو الفرق بين الجنونين مختار بعض المتأخرين منهم الشيخ ابو عبد الله الجرجاني رح والامام الرستغفني والزاهد الصفار رح قوله ومن لم ينو في رمضان كله لا صوما ولا فطرا فعليه قضاؤه وهذه المسألة من خواص مسائل الجامع الصغير ثم لا بد من التأويل لهذه المسألة لان دلالة حال المسلم كافية لوجود النية الا يرى ان من اغمي عليه بعدما غربت الشمس من الليلة الاولى من رمضان انه يصير صائما في يومها ولم يعرف منه نية الصوم ولا الفطر الا انا حملنا امره على النية بناء على ظاهر حاله ثم قال مشايخنا تأويل هذه المسألة ان يكون مريضا او مسافرا او متهتكا اعتاد الفطر في رمضان حتى لا يصلح حاله دليلا على العزيمة ونية الصوم كذا ذكره فخر الاسلام رح وقال زفر رح يتأدى صوم رمضان بدون النية وكان ابو الحسن الكرخي رح ينكر هذا المذهب لزفر ويقول المذهب عنده ان صوم جميع الشهر يتأدى بنية واحدة كما هو قول مالك رح وقال ابو اليسر رح هذا قول قاله زفر رح في صغره ثم رجع عنه قوله في حق الصحيح المقيم انما قيد بهما لان المريض والمسافر لا بد لهما من نية الصوم بالاتفاق لان امساكهما غير مستحق للصوم لان شعبان ورمضان في حقهما سواء من حيث انهما غير مطالبين بالاداء حال قيام المرض والسفر كذا في مبسوط شيخ الاسلام رح قوله كما اذا وهب كل النصاب من الفقير فان قيل اعطاء النصاب فقيرا واحدا الزكوة بلا عذر غير علمائنا في الزكوة فكيف ذكر الجواز ههنا على مذهبه قيل جاز ان يكون المراد منه اي على قوله ومذهبكم وقيل تأويله ان يكون الفقير مديونا فعند ذلك يجوز اداء النصاب زكوة بالاتفاق قوله وفي هبة النصاب وجد نية القربة باختيار المحل ووجه معنى القربة لحاجة المحل الا يرى ان من وهب لفقير شيئا لا يملك الرجوع منه لحصول الثواب له قوله كغاصب الغاصب وذلك لان الامساك قبل الزوال كان بعرضية ان يصير صوما فالاكل فوت هذا الامكان وتفويت الامكان بمنزلة تفويت الاصل كما في الغصب فان المغصوب منه كما يضمن الغاصب الاول لتفويت الاصل يضمن الغاصب الثاني لتفويت الامكان لانه لا يجوز ان يضمن الثاني بسبب الاستهلاك لانه شرط والتفويت علة ولا يضاف الى الشرط مع قيام صاحب العلة ولا يجوز ان يضمنه بسبب الغصب لانه ما ازال اليد المحقة فتعين لتضمينه تفويت الامكان وهو امكان التحصيل للمغصوب منه بالرد على الغاصب او بالرد عليه والجواب لابي حنيفة رح عن هذا ان ضمان الغصب ضمان العدوان وذلك مما يحتاط في دركه واسقاطه فافترقا قوله واذا حاضت المرأة

في اثباته وهذا الكفارة لها معنى العقوبة وهذا مما يحتاط ح

او نفست بضم النون اي صارت نفساء او نفست بفتح النون اي حاضت **قوله** كالمفطر متعمدا او
مخطيا فان قيل ما وجه المفطر مخطيا عنه والفطر لا يتحقق عنده من المخطئ قلت المراد من المخطئ هو من لم يبح له
صوم اليوم عنه لعدم تضمحه في اداء الصوم لكن اكل يوم الشك ثم ظهر انه من رمضان فانه يتحقق الافطار
منها ووجب التشبه بالاتفاق وكذا من تسحر وهو يظن ان الفجر لم يطلع فاذا هو قد طلع او افطر على ظن ان الشمس
قد غربت وهي لم تغرب بعد او نقول ما ادعى قوم منكم لتحقق المانع عن التشبه اما في حق المسافر والمريض
المانع عن التحقق لحوق الحرج بهما والحرج كما تحقق بالصوم تحقق بالتشبه واما في النفساء والحائض فان
حقيقة الصوم حرام عليهما فيكون التشبه حراما ايضا لان عبادة الصيام حرام فكذلك الصلوة واما صورة حرام
للتشبه **قوله** او نفيا للتهمة فانه اذا اكل ولا عذر به اتهمه الناس بالفسق والتحرز عن موضع التهم واجب بالحديث
من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا تقفن مواقف التهم ولما روي عن علي رضي الله عنه اياك وما يسبق عند الناس انكاره و
في رواية وما يسبق الى القلوب انكاره وان كان عندك اعتذاره فليس كل سامع نكرا تطيق ان تسمعه عذرا
**قوله** وفيه قال عمر رضي الله عنه ما تجانفنا لاثم فانه رضي الله عنه كان جالسا في رحبة مسجد الكوفة عند الغروب في شهر رمضان
فاتى بعس من اللبن فشرب منه هو واصحابه فامر المؤذن ان يؤذن فلما رقى المئذنة راى الشمس لم تغب
فقال الشمس يا امير المؤمنين فقال عمر رضي الله عنه بعثناك داعيا ولم نبعثك راعيا ما تجانفنا لاثم نقضي يوما مكانه
وقضاء يوم علينا يسير دل هذا الحديث على لزوم القضاء وعدم الاثم وانما قال ذلك عمر لان الشيخ ادبه لان
من حقه ان يخبر بذلك بجهر فالنداء من المئذنة كان اساءة منه في الادب فرد عليه بقوله لم نبعثك راعيا كذا في
مبسوط الامام الاسبيجابي وقوله ما تجانفنا اي لم نتجانف اليه ولم نمل يعني ما تعمدنا في هذا ارتكاب المعصية
**قوله** فان في السحور بركة السحر اخر الليل عن الليث قالوا هو السدس الاخير والسحور اسم لما يؤكل في
ذلك الوقت فعلى هذا كان المضاف في قوله عليه السلام فان في السحور بركة محذوفا اي في اكل السحور ثم قيل المراد
من البركة هو زيادة قوة في اداء الصوم بدليل حديث اخر ذكره في المبسوط وهو قوله عليه السلام استعينوا بقائلة النهار
على قيام الليل وباكل السحور على صيام النهار وجاز ان يكون المراد من البركة هو نيل زيادة الثواب
لاستنانه باكل السحور بسنن المرسلين عليه وعليهم السلام بما هو مخصوص اهل الاسلام قال عليه السلام فرق ما بين صيامنا وصيام
اهل الكتاب اكلة السحر كذا في النهاية وسال الامام بدر الدين الكردري رحمه الله شيخي عن هذا الحديث فقال
كيف يكون تاخير السحور من اخلاق المرسلين ولم يكن في ملتهم حل اكل السحور كما كان في ابتداء ملتنا فقال شيخي رحمه الله وانا اقول
المراد به الاكلة الثانية فانها كانت لا تجري السحور في حقهم **قوله** دع ما يريبك وتمام الحديث فان الكذب
ريبة وان الصدق طمأنينة من رابه ريبا شككه والريبة الشك والتهمة اي ما يشككك ويحصل فيك الريبة وهي في
الاصل قلق النفس واضطرابها الا ترى كيف قابلها بالطمأنينة وهي السكون وذلك ان النفس لا تستقر
متى شكت في امر واذا ايقنت سكنت واطمأنت ولو شك في غروب الشمس لا يحل له الفطر لان الاصل هو النهار

ولو اكل مع الشك فعليه القضاء عملا بالاصل ولو اكل وهو شاك في طلوع الفجر فصومه تام لان الاصل
بقاء الليل وان كان اكثر رايه انه اكل قبل الغروب فعليه القضاء رواية واحدة لان النهار هو الاصل
وهذا بخلاف ما اذا كان في اكثر رايه انه اكل والفجر طالع فعليه قضاؤه عملا بغالب الراي وفيه الاحتياط
وفي ظاهر الرواية لا قضاء لان اليقين لا يزول الا بمثله فيما اذا اكل واكثر رايه انه اكل والفجر طالع في وجوب
القضاء عليه روايتان وفي مثله في غروب الشمس عليه القضاء رواية واحدة وفي فتاوى قاضي خان رحمه الله عليه الكفارة
ايضا لان النهار كان ثابتا وقد انضم اليه اكثر رايه فصار بمنزلة اليقين **قوله** لان الاشتباه استند الى
القياس لما ان القياس الصحيح يقتضي ان لا يبقى صائما باكله عند النسيان قبل ان ياكل متعمدا فاذا اكل بعد
ذلك متعمدا فقد لاقى اكله حاله وهو غير صائم فيها فلا يجب ووجه القياس وهو ان ركن الصوم ينعدم باكله ناسيا
او عامدا وبدون الركن لا يتصور بقاء العبادة فيفسد صومه **قوله** ولو بلغه الحديث وعلمه اي وعلم — اداء له
معنى الحديث بان الصوم لا يفسد بالاكل ناسيا فكذلك في ظاهر الرواية اي لا تجب الكفارة وعن ابي حنيفة رحمه الله
انها تجب وكذا عنهما اي عن ابي يوسف ومحمد رحمه الله **قوله** قيام الشبهة الحكمية نظرا الى الدليل الشبهة نوعان شبهة
دليل وشبهة اشتباه فشبهة الدليل هي ما يوجد الدليل الشرعي على ذلك مع تخلف المدلول عنه كما في الاكل ناسيا
وجد الدليل على فساده وهو القياس فتحققت الشبهة في الحكم بالنظر اليه ولكن تخلف المدلول عن هذا القياس
لوجود النص المخالف له وهو حديث الاعرابي قال النبي عليه السلام تم على صومك الحديث وفي هذه الشبهة العبرة
لوجودها لا لاعتقاد المرتكب لان المؤثر في اسقاط الكفارة الدليل الشرعي وذلك لا يتفاوت بين ان
يعلم حديث الاعرابي او لا يعلم لان زوال الاشتباه لا يوجب زوال الشبهة كما اذا وطئ جارية ابنه لا يجب
الحد سواء علم بالحرمة او لم يعلم فاما شبهة الاشتباه فهي تخيل ما ليس بدليل دليلا فان تاييد بظنه يكون معتبرا
والا فلا كالابن اذا وطئ جارية ابيه ان قال ظننت انها تحل لي سقط الحد والا فلا **قوله** الا اذا افتاه
فقيه اشارة الى ان المفتي ينبغي ان يكون ممن يوجد منه الفقه ويعتمد عليه في البلدة في الفتوى واذا كان المفتي على
هذه الصفة فعلى العامي تقليده وان كان المفتي اخطا في ذلك ولا معتبر بغيره هكذا روى الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله
وابن رستم عن محمد رحمه الله وبشر بن الوليد عن ابي يوسف رحمه الله **قوله** ولو بلغه الحديث واعتمده وهو قوله عليه السلام
افطر الحاجم والمحجوم فكذلك عند محمد رحمه الله اي لا يجب الكفارة **قوله** وعن ابي يوسف رحمه الله خلاف ذلك
اي لا يسقط الكفارة بالفطر عند ابي يوسف رحمه الله اذا بلغه حديث الحجامة واعتمده بخلاف فتوى المفتي بالفساد
فان هناك يسقط الكفارة عند ابي يوسف رحمه الله وقال لان العامي اذا سمع حديثا ليس له ان ياخذ بظاهره لجواز ان
يكون مصروفا عن ظاهره او منسوخا بخلاف الفتوى **قوله** وان عرف تاويله تجب الكفارة وتاويله
ان النبي عليه السلام مر بهما وهما معقل بن سنان مع حاجمه وهما يغتابان اخر فقال افطر الحاجم والمحجوم اي ذهب
بثواب صومهما الغيبة يدل عليه انه عليه السلام سوى بين الحاجم والمحجوم ولا خلاف انه لا يفسد صوم الحاجم وقيل

ص
بخلاف الكا... النسيان لان ... ان قول الاوز... لا يورث الشبـ...

الصحيح انه غشي على المحجوم فصب الحاجم الماء في حلقه فقال عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم اي فطره بما صنع به فوقع عند الراوي
انه قال افطر الحاجم والمحجوم كذا في المبسوط **قوله** وقول الاوزاعي لا يورث الشبهة جواب عما يقال ان
الاوزاعي خالف فيورث الشبهة كخلاف قول مالك في النسيان لان خلافه انما اعتبر لموافقة القياس و
خلاف الاوزاعي مخالف للقياس فلا يعتبر لان الفطر مما دخل لا مما خرج **قوله** ولو اكل بعد ما اغتاب
الى قوله كيف ما كان اي سواء بلغه الحديث او لم يبلغه وسواء عرف تاويله او لم يعرف وسواء افتاه مفت او لم يفته
وفي المبسوط ظن ان الغيبة فطرته فاكل بعد ذلك متعمدا فعليه القضاء والكفارة سواء اعتمد حديثا او فتوى لان هذا
الظن والفتوى في غير موضعه اذ لا خلاف بين العلماء ان الصوم لا يفسد بهذا والفتوى بخلاف الاجماع غير
معتبرة والحديث هو قوله عليه السلام ثلاث يفطرن الصيام وينقضن الوضوء ويهدمن العقل الغيبة والنميمة و
النظر الى محاسن المراة كذا ذكره الامام المحبوبي رحمه الله وقال فخر الاسلام رحمه الله في الجامع الصغير والحديث الوارد
فيه ان النبي عليه السلام قال الغيبة يفطر الصائم وهو مأول بالاجماع **قوله** واذا جومعت النائمة او المجنونة وهي
صائمة عليها القضاء اما صوم النائمة فظ واما المجنونة فقد تكلموا في صحة صومها فان صحة الصوم لا يجامع الجنون وحكي
عن ابي سليمان الجوزجاني رحمه الله انه قال لما قرأت على محمد هذه المسئلة قلت له كيف تكون صائمة وهي مجنونة فقال لي دع
هذا فانه انتشر في الافاق واكثر المشايخ قالوا تاويله اذا كانت عاقلة بالغة في اول النهار ثم جنت كذا ذكره
الامام المحبوبي رحمه الله وفي الفوايد الظهيرية وعن عيسى بن ابان رحمه الله قال قلت لمحمد هذه المجنونة فقال لا بل المجبورة الا
المكرهة فقلت الا نجعلها مجبورة فقال بلى ثم قال كيف وقد سارت بها الركبان دعوها **قوله** ولا يجب
الكفارة لعدم الجناية لانها تكون بالقصد ولا قصد

## فصل فيما يوجبه على نفسه

الاصل في صحة النذر ان لا يكون المنذور واجبا ولكن من جنسه لله تعالى واجب قصدا لا تبعا لان الاصل
في العبادة الدوام لتواتر نعمه في كل لحظة وتتابع احسانه في كل لمحة الا ان الله تعالى اكتفى بايجاب خمس صلوات
في كل يوم وليلة تيسيرا للامر على عباده والعبد بنذره يريد ان يتمسك بالعزيمة ويلحق المنذور بما هو الواجب و
من شرط الحاق الشيء بالشيء ان يتحقق ذلك الشيء وقولنا قصدا لا تبعا وهذا لان ما يكون واجبا تبعا يكون
مباحا لعينه فلم يكن النذر به الحاقا بالواجب بل يكون نذرا بالمباح والنذر بالمباح لا يصح فلهذا لا يصح النذر
بعيادة المريض لانه ذو جنس غيره ولا بالوضوء ولا بقراءة القران لانها وجبت للصلوة وليس من جنسها واجب
لعينه ولا يلزم صحة النذر بالاعتكاف لان من جنسه وهو اللبث واجبا على العباد لعينه وهو الوقوف في الصلوة
والثاني ان النذر بالاعتكاف انما يصح لكونه ادامة للصلوة وانها واجبة بعينها ولهذا لم يصح الاعتكاف
في غير المسجد **قوله** نذر بما هو معصية لورود النهي عن الصوم في هذه الايام وهو قوله عليه السلام الا لا تصوموا في هذه
الايام فانها ايام اكل وشرب وبعال والنذر بالمعصية لا يصح لقوله عليه السلام لا نذر في معصية الله تعالى **قوله** ولنا
انه نذر بصوم مشروع وهذا لانه عليه السلام نهى عن صوم هذا اليوم وموجب النهي الانتهاء وهو الانتهاء انما يكون

ان لا يصـ... في هـ...

---

لا يتصور وبكون المشروع بشرعيته وقد نهى عن صوم شرعي فيقتضي شرعيته ولان موجب النهي الانتهاء على وجه
يكون للعبد فيه اختيار بين ان ينتهي فيثاب عليه وبين ان يرتكب فيعاقب عليه وذا لا يتحقق اذا لم يبق
الصوم مشروعا والنهي لمعنى في غير الصوم لكن في وصفه وهو الاعراض عن الضيافة الموضوعة في هذا الوقت
لان هذه الايام ايام ضيافة بالقرابين ويوم الفطر يوم اكل موافقة للفقراء والمساكين فصار الاكل قربة
بوصفه وهو شهوة باصله وصار الكف عنه قربة باصله معصية بوصفه فبقي مشروعا كالصلوة في الارض المغصوبة
ولان المعنى الذي لاجله كان الصوم مشروعا في ساير الايام كونه امساكا للنفس الشهوية عن مقتضياتها وهذا
المعنى في هذه الايام اشد واقوى لان الامتناع عن مقتضيات النفس مع اقدام الخلق على ذلك اشد على النفس لكن
ترك اجابة دعوة الله تعالى يحصل به فيكون قبيحا لاعراضه عن ضيافة الله تعالى لا لعين الصوم **قوله**
وان صام فيه خرج عن العهدة لانه اداه كما التزم والاصل في هذا ان مطلق النذر يتناول الكامل
فلا يخرج عن عهدة النذر فيه بالناقص واما اذا كان نذره مضافا الى الناقص فيؤدي به لانه ما التزم الا هذا
النذر وقد اداه كما التزم كمن قال لله تعالى علي ان اعتق هذه الرقبة وهي عمياء اخرج عن نذره باعتاقها وان
كان مطلق النذر او شيء من الواجبات لا يتادى بها كمن نذر ان يصلي عند طلوع الشمس فعليه ان يصلي في وقت آخر
وان صلى في ذلك الوقت خرج عن موجب نذره كذا في المبسوط **قوله** ولا تنافي بين الجهتين اي جهة
النذر واليمين لانهما يقتضيان الوجوب الا ان النذر يقتضيه لعينه لان هذه اللفظة للايجاب وقوله تعالى
اوفوا بالعقود واليمين لغيره وهو صيانة اسم الله تعالى عن الهتك وصيانته ما اوجبه على نفسه عن الخلف فلا تنافي
بينهما وهذا المعنى ما ذكر في الايضاح ان النذر للايجاب في الذمة والوجوب في الذمة يلزم الخروج عن العهدة
واليمين يؤكد معنى اللزوم فلم يكن بين الموجبين تناف لان ما يؤكد الشيء لا ينافيه واما وجوب القضاء والكفارة
حال عدم الوفاء فهو حكم آخر سوى الموجب الاصلي واذا لم يتحقق التنافي فيما هو الموجب الاصلي وهو لزوم
الوفاء به جعلناه مؤكدا له فلما اشترك في نفس الايجاب فاذا نوى اليمين يراد بهما نفس الايجاب فيكون عملا بعموم
المجاز لا جمعا بينهما **قوله** كالجمع بين جهتي التبرع والمعاوضة في الهبة بشرط العوض يدل على اعتبار
جهة التبرع اشتراط التقابض والبطلان بالشيوع وعدم جواز تصرف المأذون فيها وعلى اعتبار جهة
المعاوضة خيار الرد بالعيب وخيار الرد بالروية واستحقاق الشفعة على ما ياتي الاحكام في مواضعها ان شاء الله تعالى
ذكرنا في هذا خلاف زفر والشافعي رحمهما الله عندهما لم يصح نذره في حق هذه الايام حتى يأكل في هذه الايام و
لا يلزمه القضاء **قوله** وقد بينا الوجه فيه اي في صحة النذر بصوم هذه الايام **قوله** ولو لم يشترط
التتابع لم يجزه صوم هذه الايام اي لم يشترط التتابع ولم يعين السنة ايضا في هذه الصورة وهي ما اذا لم يشترط
التتابع ولم يعين السنة ايضا يقضي خمسة وثلثين يوما ثلثون يوما لرمضان وخمسة ايام قضاء عن تلك الايام
الخمسة لان السنة منكر اسم لايام معدودة ويمكن فصل الايام المعدودة عن رمضان وعن تلك الايام وصوم

والحسن مشروع اذ السعي الى الله تعالى بنوع المفضل
قال عليه ... فانها انقضت لعادي ...

ص
والعذر عنه اي عن قوله عليه السلام الا
لا تصوموا في هذه الايام ص

رمضان لا يكون الا عن المنذور لعدم شرط صحة النذر به فانه واجب من غير ايجاب قوله وقد سبقت وجوهه وهي الاوجه
الستة قوله فيصير مرتكبا للنهي وهذا لان وجوب القضاء ينبني على وجوب الاتمام ووجوب الاتمام مبني على
وجوب صيانة المودى عن البطلان وما ادى واجب الابطال لكونه منهيا عنه فلا يجوز ان يكون واجب الصيانة فلا يجب
عليه القضاء بخلاف النذر بصوم هذه الايام لان الناذر التزم القربة الخالصة وانما وصف المعصية متصل به فعلا
لا باسمه ذكرا فكانت من ضرورات المباشرة لا من ضرورات ايجاب المباشرة وبخلاف الشروع في الصلوة في الاوقات
المكروهة لانه بنفس الشروع لا يصير مرتكبا للنهي لان الشروع في الصلوة ليس بصلوة لان تمامها بالركوع والسجود حتى لا يحنث
الحالف بالشروع فيها فيجب صيانة المودى ويضمن بالقضاء ولما صار مضمونا لم يسقط عنه بالسجود فاذا قطعها بعد
ما سجد ضمنها ايضا لانه يمكنه اداء الصلوة متحاميا عن الكراهة بان يصبر حتى يبيض الشمس فلذلك لزمته ومهما بعد الشروع
لا يمكنه الاداء بدون صفة الكراهة فلذلك لم يلزمه ولان الشروع في الصلوة بالتحريمة وهي غير الصلوة فيصير شارعا غير
مرتكب للنهي فيجب عليه الاتمام بخلاف الصوم لان الوجوب بالشروع في الصوم والشروع في الصوم صوم فكان
الجزء الذي به الشروع صوما فيكون منهيا لكونه صوما فيكون واجب الابطال والله اعلم

## باب الاعتكاف

قوله والصحيح انه سنة لان النبي عم واظب عليه في العشر الاخير من رمضان منذ قدم
المدينة الى ان توفاه الله تعالى وقال الزهري عجبا من الناس كيف تركوا الاعتكاف ورسول الله عم كان يفعل الشيء ويتركه
وما ترك الاعتكاف حتى قبض فان قيل المواظبة دليل الوجوب فكيف لم يجب الاعتكاف مع مواظبته عم
قلت نعم كذلك الا ان النبي عم بعد المواظبة كان يامر في الواجب بفعله وينكر على تاركه ولم يامر الناس به ولم ينكر
على تاركه فلو كان واجبا لانكر على ذلك فدل انه غير واجب ولانه روي انه عم امر بقبة في المسجد ليعتكف فيه
فدخل المسجد فراى قبتين او ثلثا فسأل عنها فقيل قبتا عائشة وحفصة رض فغضب وقال البر يردن بذلك وفي
رواية تردن بذلك اي تكثرن فامر بنقض قبته وترك الاعتكاف في تلك السنة فعلم انه ليس بواجب لان
دليل الوجوب هو المواظبة بدون الترك قوله والصوم من شرطه فان قيل لو كان شرطا لكان شرط انعقاد
او دوام وليس كذلك لصحة الشروع فيه ليلا وكذا يبقى في الليل ولا صوم قلنا الشرائط انما تعتبر بحسب الامكان
ولا امكان في الليل فسقط للتعذر وجعلت الليالي تابعة للايام كالشرب والطريق في بيع الارض الا يرى ان
صلوة المستحاضة تصح مع السيلان وان عدم الشرط للتعذر وكذا الخروج للغائط والبول لا ينافيه للتعذر مع ان
الركن اقوى من الشرط قوله ولصحة التطوع فيما روى الحسن عن ابي حنيفة رح لظاهر ما روينا وهو قوله لا اعتكاف
الا بالصوم فعلى هذه الرواية لا يكون اقل من يوم وليلة اعتبارا بالطهارة وصورة اعتكاف النفل ان يدخل المسجد بنية
الاعتكاف بدون النذر فيكون معتكفا بقدر ما اقام وله ثواب المعتكفين ما دام في المسجد فاذا خرج انتهى اعتكافه
وهذا النوع من الاعتكاف يصح بالصوم وبغير الصوم في ظاهر الرواية قوله ولو شرع فيه اي في اعتكاف
النفل ثم قطعه لا يلزمه القضاء في رواية الاصل لان كل جزء من اللبث في المسجد غير مفتقر الى جزء آخر في كونه عبادة

لان اللبث في المسجد وان قل يقع على خلاف العادة فيصلح عبادة بنفسه والاكل فوق من الامساك مفتقر الى جزء
آخر في كونه عبادة لان احوال الانسان على ما عليه العادة لا تخلو عن قليل امساك فجزء منه لا يقع عبادة
قوله ثم الاعتكاف لا يصح الا في مسجد الجماعة اي وان لم يصل فيه الصلوات الخمس بالجماعة وانما يؤدى فيها
وعن ابي حنيفة رح انه لا يصح الا في مسجد يصلى فيه الصلوات الخمس وفي الذخيرة قيل اراد ابو حنيفة رح بهذا غير
المسجد الجامع فانه يجوز الاعتكاف في المسجد الجامع وان لم يصل فيه الصلوات كلها بجماعة وفي المنتقى عن ابي يوسف
ان الاعتكاف الواجب لا يجوز اداؤه في غير مسجد الجماعة واما النفل فيجوز اداؤه في غير مسجد الجماعة وكان سعيد بن المسيب
يقول لا اعتكاف الا في مسجدين مسجد المدينة والمسجد الحرام ومن العلماء من قال لا اعتكاف الا في ثلثة مساجد
وضموا الى هذين المسجدين المسجد الاقصى لقوله عم لا تشد الرحال الا الى ثلثة مساجد وهي هذه المساجد والدليل على
الجواز في ساير المساجد قوله تعالى وانتم عاكفون في المساجد فعم المساجد في الذكر الا انا شرطنا ان يكون مسجد جماعة
لانه عبادة انتظار الصلوة فيتحقق بمكان يؤدى فيه قوله واما المرأة تعتكف في مسجد بيتها اي الموضع
الذي يصلى فيه الصلوات الخمس من بيتها وروى الحسن عن ابي حنيفة رح انها اذا اعتكفت في مسجد الحي جاز و
اعتكافها في مسجد بيتها افضل وهذا هو الصحيح لان مسجد الجماعة يدخل فيه كل احد وهي بطول اللبث لا تقدر ان تكون
مستترة وتخاف عليها الفتنة من الفسقة فالمنع لهذا وهو ليس لمعنى راجع الى عين الاعتكاف ثم اذا اعتكفت في
مسجد بيتها فتلك البقعة في حقها كمسجد الجماعة في حق الرجل لا تخرج منه الا لحاجة الانسان فان حاضت وجب [illegible]
اذا كان اعتكافها شهرا او اكثر ولكنها تصل قضاء ايام الحيض بطهرها قوله ولا يخرج من المسجد الا لحاجة الانسان
وهو البول والغائط قوله لانه يمكنه الاعتكاف في الجامع فانه اذا كان اعتكافه دون سبعة ايام اعتكف
في اي مسجد شاء وان كان سبعة او اكثر اعتكف في المسجد الجامع ونحن نقول الاعتكاف في كل مسجد مشروع واذا
صح الشروع فالضرورة مطلقة في الخروج فان قيل الجمعة تسقط باعذار كثيرة فيجوز ان يسقط بهذا قلت
لا يجوز ان يسقط الجمعة صيانة للاعتكاف لان الاعتكاف دون الجمعة وجوبا لانه وجب بالنذر وكذلك وجب
بايجاب الله تعالى ليس للعبد ان يسقط بايجاب نفسه فانه اذا نذر صوم رجب فصام عن الكفارة صح والاشتغال
حكم الكفارة فيه بايجابه ولم يعد كايجاب الله تعالى رمضان قوله فلو اتمها في مسجدين من غير ضرورة وانما
قيد بالضرورة لانه اذا اتمها في مسجدين لضرورة جاز كما اذا اعتكف في مسجد فانهدم فهذا عذر فخرج الى مسجد آخر
لانه مضطر في الخروج فصار عفوا لان المسجد بعد الانهدام خرج من ان يكون معتكفا والمعتكف مسجد يصلى فيه الصلوات
الخمس بالجماعة ولا يتاتى ذلك في المسجد المهدوم فكان عذرا في التحول الى مسجد آخر قوله ولو خرج من المسجد ساعة
بغير عذر فسد اعتكافه عند ابي حنيفة رح لوجود المنافي وهو القياس وقالا لا يفسد حتى يكون اكثر من نصف يوم
وفي المبسوط وقول ابي حنيفة رح اقيس وقولهما اوسع وقالا اليسير من الخروج عفو لدفع الحرج وان لم يكن بغير
ضرورة فانه اذا خرج لحاجة الانسان لا يعذر والكثير ليس بعفو فجعل الحد الفاصل اكثر من نصف يوم وليلة

وقال ابو حنيفة رح يعتكف في كل مسجد له امام ومؤذن

فلا يمنع جواز الاعتكاف

كما قلنا في نية الصوم في رمضان وابو حنيفة رح يقول ركن الاعتكاف هو المقام في المسجد والخروج ضده
فيكون منافيا لركن العبادة والقليل والكثير في هذا سواء كالاكل في الصوم والحدث للطهارة وذكر في الذخيرة
هذا كله في الاعتكاف الواجب بان اوجب الاعتكاف على نفسه واما في الاعتكاف النفل وهو ان شرع
فيه من غير ان يوجبه على نفسه لا باس بان يخرج بعذر وبغير عذر في ظاهر الرواية قوله ولا باس بان يبيع و
يبتاع من غير ان يحضر السلعة معناه اذا باع واشترى لنفسه لحاجته الاصلية لانه امر لا بد منه واما اذا باع واشترى
للتجارة يكره لان المسجد بني للصلوة لا للتجارة كذا في التجنيس قوله ويكره له الصمت اي اذا اعتقده قربة فاما الصمت
للاستراحة ليس بمكروه ثم قيل معنى الصمت ان ينذر بان لا يتكلم اصلا كما في شريعة من قبلنا وقيل ان يصمت ولا يتكلم
اصلا من غير نذر سابق كذا قاله بدر الدين الكردري رح قوله ويحرم على المعتكف الوطي ولا يقال كيف يتهيا
له الوطي وهو في المسجد لانا نقول يجوز للمعتكف الخروج للحاجة الانسانية فعند ذلك ايضا يحرم عليه الوطي حتى يفسد اعتكافه
لان اسم المعتكف لا يزول عنه بخروجه ذلك ورتب ذلك الحكم على المعتكف قوله اذ هو محظور اي لان
الوطي محظور الاعتكاف قصدا بصريح النهي وهو قوله تعم ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد فالحقت الدواعي به
كما في الاحرام اذ الجماع محظور فيه قصدا بخلاف الصوم فان التقبيل واللمس لا يحرمان ثمه لان الجماع ليس بمحظور
في الصوم قصدا لعدم ورود النهي عنه بل الكف عن الجماع ركنه والحظر ثبت ضمنا لفوات الركن لا قصدا
فلم يتعد الى دواعيه لان ما ثبت ضرورة يتقدر بقدرها ويكون فيما وراء موضع الضرورة كان لم يكن ولانه لو تعدى
لصار الكف عن القبلة ركنا والركنية لا تثبت بالشبهة بخلاف المحظورية فانها تثبت بها قوله وقال ابو يوسف
لا يدخل الليلة الاولى كان حقه ان يقال وعن ابي يوسف رح كما هو المذكور بلفظ عن في نسخ شروح المبسوط و
الجامع الكبير لما ان هذه الرواية غير ظاهرة عنه والدليل على هذا قوله في تعليل قولهما وجه الظاهر وهو الاوفق
بمذهبه ايضا فان قيل كيف ترك علماؤنا الثلثة اصلهم في هذه المسئلة حيث الحق ابو يوسف التثنية
باليوم هنا وهما الحقاها بالجمع وفي الجمعة جعل ابو يوسف رح المثنى كالجمع وهما جعلا المثنى كالفرد قلنا
الاصل في المسئلتين لهما هو العمل بالاحتياط اما في الجمعة فالجماعة شرط على حدة بالاتفاق وفي اقامة التثنية
مقام الجمع نوع تردد لتجاذب طرفي الفرد والجمع اذ هي بينهما وفي الاكتفاء بالمثنى اسقاط الاصل وهو الظهر
خروج عن فرض الوقت بيقين فيما اذا لم تجتمع شرائط الجمعة خصوصا فيما اذا وقع التردد في وجود شرطها فكان
في توقيف امر الجمعة الى وجود الجماعة بيقين عمل بالاحتياط لان من وقف امر الجمعة الى الجماعة بيقين يصلي
فرض الظهر عند وقوع التردد في وجود الجماعة وفيه خروج عن عهدة فرض الوقت بيقين فكان عملا بالاحتياط
واما وجه الاحتياط هنا ان فيه ايجاب اليومين مع الليلتين فكان هو احوط من ايجاب يومين بليلة والى هذا
اشار في الكتاب بقوله احتياطا لامر العبادة وابو يوسف رح يقول الاصل هو العمل بالاوضاع وهي
وحدان وتثنية وجمع لكل واحد منها لفظ موضوع على حدة وانما جعلت المثنى كالجمع لما ان في المثنى معنى الاجتماع

وفي الجماعة والجمعة معنى الاجتماع ايضا فكانت التثنية في تحقيق معنى الاجتماع كالجماعة فاعطي حكم الجماعة
واما كون الليالي تبعا للايام بحكم العرف فيما اذا ذكر الايام بلفظ الجمع ولم يوجد في المثنى لفظ الجمع فبقي على
اصله فلم يتناول الليلة الاولى لا صيغة ولا تبعا فلم يدخل في الايجاب والله اعلم

## كتاب الحج

الحج في اللغة القصد قال الشاعر ويحجون سب الزبرقان المزعفرا اي يقصدونه وفي
الشرع عبارة عن قصد مخصوص الى مكان مخصوص في زمان مخصوص قوله الحج واجب اي فرض على الاحرار
انما قال بلفظ الجمع وفي كتاب الزكوة بلفظ الوحدان اجراء للكلام مخرج العادة فان الحج يؤدى بالجماعة
اذا قدروا على الزاد والراحلة اي اذا قدروا عليها بطريق الملك والاستيجار لا بطريق الاباحة سواء كانت
من جهة من لا منة له عليه كالوالدين والمولودين او من جهة من عليه المنة كالاجانب وقال الشافعي رح ان
كانت من جهة من لا منة له عليه يجب عليه الحج وان كانت من جهة الاجنبي فله فيه قولان واذا وهبه
انسان مالا يحج به لا يجب عليه القبول عندنا وعنده يجب في قول ولا يجب في قول واصله ان القدرة بالملك
هو الاصل في توجه الخطاب قوله يثبت فرضيته بالكتاب وهو قوله تعم ولله على الناس حج البيت
الآية قال في الكشاف في هذا الكلام انواع من التاكيد والتشديد منها قوله تعم ولله على الناس حج
البيت يعني انه حق واجب لله في رقاب الناس لا ينفكون عن ادائه والخروج عن عهدته ومنها انه ذكر
اسم الناس ثم ابدل عنه من استطاع اليه سبيلا وفيه ضربان من التاكيد احدهما ان الابدال تثنية للمراد وتكرير
له والثاني ان الايضاح بعد الابهام والتفصيل بعد الاجمال ايراد له في صورتين مختلفتين ومنها قوله ومن
كفر مكان ومن لم يحج تغليظا على تارك الحج ولذلك قال عم من مات ولم يحج فليمت ان شاء يهوديا او نصرانيا
ومنها ذكر الاستغناء عنه وذلك مما يدل على المقت والسخط والخذلان ومنها قوله عن العالمين ولم يقل
عنه وفيه من الدلالة على الاستغناء عنه ببرهان لانه اذا استغنى عن العالمين تناوله الاستغناء لا محالة ولانه يدل
على الاستغناء الكامل فكان ادل على عظم السخط قوله وعن ابي حنيفة رح ما يدل على الفور وهو ما ذكره ابن
شجاع عن ابي حنيفة رح سئل عمن له مال ايحج به ام يتزوج فقال بل يحج به فذلك دليل على ان الوجوب عنده
على الفور كذا ذكر في المبسوط ثم وجه الاستدلال بهذا على الفور هو ان بالتزوج يحصل تحصين النفس والتحصين
واجب في كل الاحوال وبالاشتغال بالحج يفوت التحصين مع ان الاشتغال بالتزوج لا يؤدي الى تفويت الحج
بل هو اداء في كل وقت يؤديه ومن الجائز ان يهلك المال فلا يحج به لان المال غاد ورائح فثبت بامره بالحج ان
عنده الوجوب على الفور قوله وعند محمد والشافعي رح على التراخي بين قوليهما فرق وهو ان عند محمد رح
يسعه التاخير بشرط ان لا يفوته فان اخر حتى مات فهو آثم بالتاخير وعند الشافعي رح لا ياثم بالتاخير وان
مات واستدل محمد رح بتاخير رسول الله عم الحج بعد نزول فرضيته فانما فرضية الحج في سنة ست من الهجرة
وحج رسول الله عم في سنة عشر والمعنى فيه ان الحج فرض العمر فكان جميع الوقت وقت ادائه بدليل انه اذا اخره

كان مؤديا لا قاضيا وابو حنيفة وابو يوسف رح استدلا بقوله عم من وجد زادا وراحلة يبلغانه بيت الله ولم يحج
فلا عليه ان يموت يهوديا او نصرانيا وقال عمر رض لقد هممت ان انظر الى من ملك الزاد والراحلة ولم يحج فاحرق عليهم
بيوتهم والله ما هم بمسلمين قالها ثلاثا واما تاخير النبي عم فقد منع ذلك بعض مشايخنا فقالوا نزول فرضية الحج
بقوله ولله على الناس حج البيت وانما نزلت هذه الاية في سنة عشر واما الذي نزل في سنة ست قوله تعالى واتموا الحج و
العمرة لله وهذا امر بالاتمام لمن شرع فيه فلا يثبت به ابتداء الفرض ومع ان التاخير انما لا يحل لما فيه من التعريض
للفوت ورسول الله عم كان يامن ذلك لانه مبعوث ليبين الاحكام للناس والحج من اركان الدين فامن
من ان يموت قبل ان يبينه للناس بفعله ولان تاخيره كان بعذر لان المشركين كانوا يطوفون بالبيت عراة
ويلبون تلبية فيها شرك وما كان التغيير ممكنا للعهد حتى اذا انقضت المدة بعث عليا رض حتى قرا عليهم سورة
براءة من الله ورسوله ونادى الا لا يطوفن بهذا البيت بعد هذا العام مشرك ولا عريان ثم حج بنفسه
ومن ذلك انه كان لا يستطيع الخروج وحده بل يحتاج الى اصحاب يكونون معه ولم يكن متمكنا من تحصيل كفاية
كل واحد منهم ليحجوا معه فلهذا اخره كذا في المبسوط قوله الا عمى اذا وجد من يكفيه مؤنة سفره الاعمى
اذا وجد قائدا يقوده الى الحج ووجد مؤنة القائد فعلى قول ابي حنيفة رح في المشهور لا يلزمه الحج وذكر الحاكم الشهيد
في المنتقى انه يلزمه الحج وعن صاحبيه فيه روايتان وهما فرقا على احدى الروايتين بين الجمعة والحج وقالا وجود القائد
الى الجمعة ليس بنادر بل هو غالب فيلزمه الجمعة ولا كذلك القائد الى الحج وهل يجب الاحجاج بالمال عند ابي حنيفة رح
لا يجب وعندهما يجب واما المقعد فعن ابي حنيفة رح انه يجب عليه هذا رواية الحسن عن ابي حنيفة واما في ظاهر
الرواية عنه لا يجب الحج على الزمن والمفلوج والمقعد ومقطوع الرجلين وان ملكوا الزاد والراحلة وهو رواية
عنهما حتى لا يجب الاحجاج عليهم بما لهم قوله فاشبه الضال اي الذي ضل طريق الحج فانه اذا وجد من
يهديه يلزمه الحج فكذا الاعمى قوله وهو قدر ما يكترى به شق محمل الشق الجانب اي قدر ما يستاجر به
جانب محمل لان للمحمل جانبين ويكفي للراكب احد جانبيه قوله او راس زاملة الزاملة البعير الذي
يحمل عليه المسافر متاعه وطعامه من زمل الشيء حمله وفي المغرب هذا هو المثبت في الاصول ثم سمي بها
العدل الذي فيه زاد الحاج من كعك وتمر ونحوه وهو متعارف بينهم اخبرني بذلك ناس من اهل بغداد وغيرهم
وعلى هذا قول محمد رح اكترى بعيرا محملا فوضع عليه زاملة يضمن لان الزاملة اضر من المحمل ونظيرها الزاوية و
عكسها مسئلة المحمل قوله فان امكنه ان يكترى عقبة وذلك ان يكترى رجلان بعيرا واحدا يتعاقبان
في الركوب يركب احدهما منزلا او فرسخا ثم يركبه الاخر وكذا لو وجد ما يكترى مرحلة ويمشي مرحلة لا يجب
قوله ولا بد من القدرة على الزاد والراحلة فالقدرة عليهما يعتبر عند خروج القافلة من بلده حتى لو كان القدرة
ثابتة عليهما قبل خروج القافلة او بعده لا يعتبر وفي الجامع الصغير التمرتاشي رح الحج على من يملك الزاد والراحلة وقت
خروج اهل بلده ذاهبا وجائيا فاضلا عن حاجته وحاجة عياله الى حين عوده وعن الجرجاني ونفقة يوم بعد عوده.

وعن ابي يوسف رح ونفقة شهر وعن الزندويسي رح وقدر ما يحصل راس مال التجارة ان كان تاجرا وكذا الدهقان
الزراع وآلات حرفته ان كان محترفا قوله فاضلا عن المسكن معناه اذا قدروا على الزاد والراحلة بطريق
الملك او الاستيجار على وجه يفضل قدر ذلك الملك والاستيجار عن حاجته الاصلية فان المال المشغول بالحاجة
الاصلية ملحق بالعدم فلا يكون به مستطيعا وذكر ابن شجاع اذا كانت له دار لا يسكنها وعبد لا يستخدمه وما
اشبه ذلك يجب عليه ان يبيعه ويحج به ويحرم عليه الزكوة اذا بلغ نصابا وان امكنه بيع منزله وان يشتري
بثمنه دارا ادون منه ويحج بالفضل لم يجب عليه ذلك وان اخذ به فهو افضل لانه اذا كانت مشغولا
بالحاجة صار كالعدم ولم يعتبر في الحاجة قدرا لا بد منه الا يرى انه لا يجب عليه بيع المنزل والاقتصار على السكنى
قوله ولا بد من امن الطريق وهو ان يكون الغالب فيها السلامة قوله ثم قيل هو شرط الوجوب
المراد به شرط وجوب الاداء لا شرط نفس الوجوب لان بنفس الوجوب لا يجب الايصاء كالمريض والمسافر
في رمضان ومن جعله شرط حقيقة الاداء قال بوجوب الوصية لانه وجب عليه الوصية الا انه عذر في التاخير
ولو كان بينه وبين مكة بحر ذكر النسفي قيل ان كان الغالب الهلاك فهو عذر وقال الجمهور هو عذر بكل حال
وذكر البزدوي انه ليس بعذر عندنا وعن ابي يوسف رح انه عذر وهو قول الشافعي رح وذكر ابو اليسر قال عامة
اصحابنا رح هو عذر قوله ويعتبر في المراة ان يكون لها محرم اي شابة كانت او عجوزا يدل عليه اطلاق
المراة والمحرم من لا يحل له نكاحها على التابيد برحم او رضاع او مصاهرة لان التحريم المابد يزيل التهمة في الخلوة
بها ويكون مامونا عاقلا بالغا حرا كان او عبدا كافرا كان او مسلما ولو كان فاسقا او مجوسيا او صبيا او
مجنونا لا يعتبر لان الغرض لا يحصل بالفاسق والمجوسي لانه يعتقد اباحة نكاحها ولا يتاتى من الصبي والمجنون الحفظ
والصبية التي لا يشتهى يسافر بها بلا محرم لان الامن حاصل فان بلغت حد الشهوة صارت كالبالغة ونفقة
المحرم عليها لانها يتوسل به الى اداء الحج فصار كشراء الراحلة وفي فتاوى ابي حفص رح لا يلزمها الحج حتى تجد محرما
يحملها من ماله وهي من مالها وعن محمد رح اذا وجدت محرما لا ينفق من مالها لزمها الحج والا فلا قوله
لان احرامهما انعقد لاداء النفل فلا ينقلب لاداء الفرض فان قيل الاحرام شرط بمنزلة الوضوء والصبي اذا
توضا قبل البلوغ ثم بلغ بالسن يجوز به الصلوة قلنا الاحرام يشبه الوضوء من حيث انه مفتاح الحج كما ان
الوضوء مفتاح الصلوة ويشبه تحريمة الصلوة من حيث انه يتصل بافعال الحج كتحريمة الصلوة ولو احرم في الصلوة
وهو صبي لا ينقلب فرضا فكذا ههنا ترجيحا لهذا الشبه اخذا بالاحتياط وذكر شمس الائمة رح في المبسوط ولو ان
صبيا احرم بالحج قبل ان يحتلم ثم احتلم قبل ان يطوف بالبيت او قبل ان يقف بعرفة لم يجز من حجة الاسلام
عندنا وعلى قول الشافعي رح يجزيه كما اذا صلى في اول الوقت ثم بلغ في آخره عنده يجزيه عن الفرض ويجعل
كانه بلغ قبل اداء الصلوة وهنا ايضا يجعل كانه بلغ قبل مباشرة الاحرام فيجزيه ذلك عن حجة الاسلام
قال وهذا على اصلكم اظهر لان الاحرام عندكم من الشرائط دون الاركان ولهذا صح الاحرام بالحج قبل دخول اشهر الحج.

ولكنا نقول حين احرم وهو لم يكن من اهل اداء الفرض فانعقد احرامه لاداء النفل فلا يصح اداء الفرض به وهو نظير الشروع اذا احرم بنية النفل عندنا لا يجزئه اداء الفرض به وعنده ينعقد احرامه للفرض والاحرام وان كان من الشرائط عندنا ولكن في بعض الاحكام هو بمنزلة الاركان الا ترى ان فاته الحج ليس له ان يستديم الاحرام الى ان يؤدي الحج به في السنة القابلة ويكره تقديمه على اشهر الحج ولا ينعقد احرامه لغير من ومع الشك لا يسقط الفرض الذي ثبت وجوبه بيقين فلهذا لا يجزئه عن حج الاسلام **قوله** لان احرام الصبي غير لازم لانه ليس من اهله فان النفل انما يجب على العبد اما بالزام الله تعالى او بالتزامه وكلاهما منتف في حقه الا ترى انه اذا احصر تحلل ولا قضاء عليه ولا دم عليه ولو ارتكب محظور الاحرام لا يلزمه الجزاء فاذا جدد الاحرام قبل الوقوف بعرفة ينفسخ ذلك فسخ الاحرام الاول كالبايع اذا باع بالف ثم بالف وخمسمائة ينفسخ البيع الاول ويتقرر الثاني لما انه يقبل الفسخ فكذا احرام الصبي يقبل الانفساخ لما انه لم يقع لازما واما احرام العبد فلازم في حقه لكونه مخاطبا حتى انه لو اصاب صيدا فعليه الصيام لانه صار جانيا على احرامه بقتل الصيد وهو ليس من اهل التكفير باراقة الدم ولا بالطعام فيكفره بالصوم كالمحرم في يمينه فلا يتمكن بعد العتق من فسخ ذلك الاحرام

## فصل

المواقيت جمع الميقات وهو الوقت المحدود فاستعير للمكان كما استعير المكان للزمان في قوله تعالى هنالك الولاية **قوله** ولاهل نجد قرن في المغرب القرن ميقات اهل نجد جبل مشرف على عرفات قال الم تسال الربع ان ينطق بقرن المنازل قد اخطا الجوهري في تسميته قرن المنازل وفي الصحاح بالتحريك وفيه نظر والقرن بفتحتين حي من اليمن اليهم ينسب اويس القرني ثم الآفاقي اذا انتهى اليها على قصد دخول مكة عليه ان يحرم قصد الحج والعمرة او لم يقصد عندنا وعند الشافعي لا انما يجب الاحرام عند الميقات اذا دخل مكة لحج او عمرة لان الاحرام شرع لاحدهما فاذا نوى ذلك لزمه والا فلا ولنا حديث ابن عباس رضي الله عنه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يجاوز احد الميقات الا محرما ولان وجوب الاحرام لاظهار شرف هذه البقعة فيستوي فيه من يريد الحج ومن لا يريدها وهذا لان الله تعالى جعل الكعبة معظمة وجعل المسجد الحرام فناء له ومكة فناء للمسجد الحرام والحرم فناء لمكة والمواقيت فناء للحرم والشرع ورد ببيان كيفية تعظيمه بان يحرم شعثا تفلا حاجا للملأ متصورا بصورة العبد المسيء عليه متعرضا عطف سيدنا مستجلبا آثار رحمته فيجب تعظيمه بحسب ما بين الشرع هذا اذا قصد دخول مكة اما اذا قصد الحل لا يلزمه الاحرام لانه ح يكون كاهل الحل كالبستاني له ان يدخل مكة بغير احرام ثم من قصد مجاوزة ميقات واحد فله ذلك بغير احرام كالآفاقي يقصد الحل او الحلي يقصد مكة او المكي يخرج الى الحل ولا يجاوز الميقات ثم يعود الى مكة ومن قصد مجاوزة ميقاتين ميقات اهل الآفاق وميقات اهل الحل لا يجوز الا بالاحرام كالآفاقي اتى الميقات على قصد دخول مكة وكالمكي خرج من مكة لحاجة وجاوز الميقات ثم اراد دخول مكة **قوله** واما ههنا ان يحرم بها من دويرة اهله ذكر

الا انهما بلفظ التصغير لمقابلة تعظيم بيت الله يعني ان بيت الله معظم وغيره من البيوت مصغر **قوله** لورود الاثر وهو ما ذكر قبل هذا وامر اخا عائشة رضي الله عنه ان يعمرها من التنعيم والله اعلم

## باب الاحرام

واذا اراد الاحرام اغتسل او توضأ والغسل افضل لانه عليه السلام اختاره على الوضوء ولبس ثوبين جديدين او غسيلين ازارا ورداء الرداء من الكتف والازار من الحقو ويكونان غير مخيطين ويدخل الرداء تحت يمينه ويلقيه على كتفه الايسر ويبقى كتفه الايمن مكشوفا كذا في الجامع الصغير للامام المحبوبي **قوله** وعن محمد رحمه الله يكره ان يتطيب بما يبقى عينه بعد الاحرام بان يلطخ راسه بالغالية او المسك لانه منتفع بالطيب وانه ممنوع من ذلك وهذا لان للبقاء حكم الابتداء كما في الثوب والدليل عليه ما روي عن النبي عليه السلام انه راى اعرابيا عليه خلوق فقال اغسل عنك هذا الخلوق ولهما حديث عائشة رضي الله عنها كنت اطيب رسول الله صلى الله عليه وسلم لاحرامه والمراد التطييب بطيب يبقى عينه بعد الاحرام لانها قالت في رواية ولقد رايت وبيص الطيب في مفارق رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد احرامه بثلث وهذا انما يتحقق في طيب يبقى عينه بعد الاحرام والممنوع عنه التطيب والباقي كالتابع له لاتصاله به والطيب له ذلك لما يحرم عليه في الاحرام لينتفع به بما يوجد في الاحرام من التفل وهو كالسحور يتقدم على الصوم لينتفع به اذى الجوع فيحصل له معنى العبادة ويندفع عنه الاذى رحمة من الله تعالى وفضلا بخلاف الثوب حيث يلزمه النزع عند الاحرام لانه مباين عنه فلا يمكن ان يعتبر تابعا له بل يصير مستعملا اياه كل ساعة ولهذا لو حلف لا يتطيب فدام على طيب بجسده لم يحنث ولو حلف لا يلبس فدام عليه يحنث وقيل معنى قوله بخلاف الثوب لانه مباين عنه اي اذا كان الطيب في الثوب بان كان مصبوغا بورس او زعفران او ملطخا بمسك او غالية يغسله لان الثوب مباين عنه فلا يجعل تابعا له **قوله** ثم يلبي عقيب صلوته الكلام في التلبية في فصول احدها في اشتقاق التلبية فقيل انها مشتقة من الب الرجل اذا اقام في مكان فمعنى قوله لبيك انا مقيم في طاعتك اقامة بعد اقامة لان التثنية للتكرير والثاني في ان الحسن عندنا ان يلبي في دبر صلوته وكان ابن عمر رضي الله عنه يلبي حين تستوي به راحلته وعن سعيد بن جبير رضي الله عنه قال قلت لابن عباس رضي الله عنه كيف اختلف الناس في وقت تلبية رسول الله صلى الله عليه وسلم وما حج الا مرة فقال لبى رسول الله في دبر صلوته فسمع ذلك قوم من اصحابه فنقلوا وكان القوم ياتونه ارسالا فلبى حين استوت به راحلته فسمع تلبيته قوم فظنوا انها اول تلبيته فنقلوا ذلك ثم لبى حين علا البيداء فسمعه قوم آخرون فظنوا انها اول تلبيته فنقلوا ذلك وايم الله ما اوجبها الا في مصلاه والثالث لا خلاف ان التلبية جواب للدعاء وانما الخلاف في الداعي فقيل هو الله تعالى كما قال فاطر السموات والارض يدعوكم ليغفر لكم وقيل رسول الله صلى الله عليه وسلم كما قال عليه السلام ان سيدا بنى دارا واتخذ مادبة وبعث داعيا واراد بالداعي نفسه والاظهر ان الداعي هو الخليل عليه السلام على ما روي انه لما فرغ من بناء البيت امر بان يدعو الناس الى الحج فصعد ابا قبيس وقال الا ان الله تعالى امر ببناء بيت له وقد بني الا فحجوه فبلغ الله صوته

كالمكان للزمان

شرف قال سبحانه وتعالى ان اول بيت وضع للناس

قوله م

وانتصابه بفعل مضمر

الناس في اصلاب ابائهم وارحام امهاتهم فمنهم من اجاب مرة ومرتين واكثر من ذلك وعلى حسب اجابتهم
يحجون وبيانه في قوله تعالى واذن للناس في الحج الاية والى هذا اشار بقوله في الكتاب عليها هو الموقوف
في القصة والرابع في صفة التلبية وهي ان تقول لبيك اللهم لبيك لبيك لا شريك لك لبيك ان الحمد والنعمة لك
والملك لك لا شريك لك والخامس ان قوله ان الحمد بكسر الالف هو قول الفراء وقال الكسائي الفتح
احسن ومعناه لان الحمد او بان الحمد وعن ابن سماعة قلت لمحمد ما اجب اليك قال الكسر للابتداء او الفتح
للبناء والابتداء اولى من البناء والسادس في الزيادة والنقصان فالنقصان غير جائز لانه المنقول
باتفاق الرواة والزيادة يجوز عندنا خلافا للشافعي فانه اعتبرها بالاذان والتشهد لان كل واحد ذكر منظوم
فيراعى المنقول ولا يزاد عليه ولنا ان الزيادة منقولة عن الصحابة فقد روى ان ابن مسعود كان يقول
لبيك بعدد التراب لبيك وابن عمر كان يقول لبيك وسعديك والامر والخير كله بيديك وروى ابو هريرة
ان النبي عليه السلام سمع رجلا يقول في تلبيته اله الخلق لبيك ولم ينكر عليه فدل ان هذا الابكرة ولا يصير شارعا بمجرد النية
ما لم يأت بالتلبية خلافا للشافعي فعنده يصير محرما بالنية لان الاصل عنده ان الاحرام شروع في الاداء
وهو كالركن كما قال في تحريمة الصلوة فاذا تقدم منه النية صار شارعا فيه من غير ذكر كما في الصوم وانه جعل الاحرام
قياس الصوم من حيث انه التزم الكف من ارتكاب المحظورات في مثل هذه العبادة تحصل بالشروع فيها بمجرد
النية كالصوم وعلى قولنا الاحرام قياس الصلوة لان الاحرام لاداء الحج او العمرة وذلك يشتمل على اركان
مختلفة كالصلوة فكما لا يصير شارعا في الصلوة بالنية بدون التحريمة فكذلك في الاحرام **قوله** والفرق بينه
وبين الصلوة على اصلهما اي على اصل ابي يوسف ومحمد وهو انه عند ابي يوسف تختص بلفظ التكبير واما محمد
فتقيد بالعربية في التحريمة ولم تتقيدها هنا لان باب الحج اوسع الا يرى انه يصير شارعا بالدلالة بسوق الهدي
والمعنى فيه ان الحج يشبه الصلوة من وجه والصوم من وجه فمن حيث انه ليس في اثنائه ذكر مفروض كان يشبهها
بالصوم ومن حيث انه يشتمل على اركان مختلفة كان يشبهها بالصلوة فيوفر على كل واحد من الشبهين حظه فيقول
لشبهه بالصلوة لا يصير شارعا فيه بمجرد النية ولشبهه بالصوم يصير شارعا فيه وان لم يأت بالذكر اي اذا
اتى بفعل يقوم مقام الذكر وهذا لان المقصود بالتلبية اظهار الاجابة للدعوة وبتقليد الهدي يحصل الاجابة
فهذا نهي بصيغة النفي وهو آكد ما يكون من النهي كانه قيل ولا يكن رفث ولا فسوق ولا جدال وهذا لانه
لو بقي اخبارا لتطرق الخلف في كلام الله تعالى لصدورها عن البعض فيكون المراد بالنفي وجوب انتفائها وانها
حقيقة بان لا يكون والرفث الجماع قال الله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم **قوله**
او ذكر الجماع بحضرة النساء قيد بحضرتهن لان ذكر الجماع في غير حضرتهن ليس من الرفث حتى روى ان ابن عباس
انشد في احرامه وهن يمشين بنا هميسا ان تصدق الطير ننك لميسا فقيل له اترفث وانت
محرم فقال انما الرفث بحضرة النساء والفسوق المعاصي وهي في حال الاحرام اشد حرمة لان حالة الاحرام

بشبه حالة الموت اقبح كلبس الحرير في الصلوة والتطريب في قراءة القرآن والجدال المراء الرفقاء
والخدم والمكارين او جدال المشركين بتقديم وقت الحج وتاخيره وهو النسئ المذكور وذلك منفي بعد الاسلام
وكانوا في الجاهلية يقدمون الاشهر مرة ويؤخرونها اخرى روى عن مجاهد انه قال قد استقر الحج في ذي الحجة
فلا جدال فيه وذلك ان المشركين كانوا يحجون عامين في ذي القعدة وعامين في ذي الحجة فلما فتح رسول الله عليه السلام
مكة بعث ابا بكر ليحج بالناس فوافق ذلك عام ذي الحجة فقال عليه السلام الا ان الزمان قد استدار كهيئة يوم خلق
السموات والارض يعني رجع امر الحج الى ذي الحجة كما كان ولا جدال في الحج كذا في تفسير الفقيه ابي الليث ولا يقتل
صيدا لقوله تعالى ولا تقتلوا الصيد وانتم حرم الصيد المصيد وسمي به باعتبار عاقبته وهو اسم للوحشي الممتنع
بقوائمه او جناحه وحرم محرمون جمع حرام كردح جمع رداح ولا يشير اليه ولا يدل عليه الاشارة يقتضي الحضرة
والدلالة يقتضي الغيبة **قوله** لحديث ابي قتادة انه اصاب حمار وحش وهو حلال واصحابه محرمون
فقال النبي عليه السلام لاصحابه هل اشرتم هل دللتم هل اعنتم فقالوا لا فقال اذا فكلوا علق حل التناول بعدم
الاشارة والدلالة فدل انهما لو وجدا يحرم والا لكان غير مفيد لانه يكون تعليقا بما ليس بعلة ولانه علق التناول
بعدم الاشارة والدلالة عند السؤال عن الاباحة فيعلم ان لا اباحة معهما اذ لو كانت عامة لما اخر البيان عما هو
وقت الحاجة اليه فان قيل كيف يصح هذا الاستدلال والصيد لا يحرم باشارة المحرم ودلالته قلنا
فيه روايتان ولان المحرم على المحرم التعرض للصيد بما يزيل الامن عنه وذا يحصل بالدلالة والاشارة **قوله**
احرام الرجل في راسه اي اثر احرامه واحرام المراة في وجهها اي اثر احرامها **قوله** ولنا قوله عليه السلام لا تخمروا
وجهه ولا راسه فانه يبعث يوم القيامة محرما ملبيا قاله في محرم توفي فان قيل كيف يتمسك اصحابنا بهذا الحديث
وهذا مبنا على خلاف على هذا الحديث في محرم يموت في احرامه حيث يصنع به ما يصنع بالحلال من تغطية راسه
ووجهه بالكفن عندنا لما روى ان النبي عليه السلام سئل عن محرم مات فقال خمروا وجهه وراسه ولا تشبهوه باليهود
قلنا في الحديث دليل على ان للاحرام تاثيرا في ترك تغطية الراس والوجه فانه عليه السلام علل لترك التغطية بانه
يبعث ملبيا اي محرما وتاويل حديث الاعرابي ان النبي عليه السلام عرف بطريق الوحي خصوصيته ببقاء احرامه بعد
موته وقد كان رسول الله عليه السلام يخص بعض اصحابه باشياء **قوله** وفائدة ما روى الفرق في تغطية الراس
اي الفرق بين الرجل والمراة انه يجوز لها تغطية الراس لان اثر احرامها في وجهها لا في راسها ولا يجوز له لان اثر
احرامه في راسه **قوله** ولا يحلق راسه ولا شعر بدنه لقوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم فان قيل ما وجه التمسك
بالاية في شعر البدن قلنا نتمسك بها في شعر الراس من حيث العبارة وفي شعر البدن من حيث الدلالة لان النهي
عن حلق شعر الراس لمعنى الارتفاق وانه حاصل في شعر البدن **قوله** وقضاء التفث الوسخ
والشعث ومنه رجل تفث اي مغبر شعث لم يدهن ولم يستحد وعن ابن شميل وقضاء التفث ازالة
بقص الشارب والاظفار ونتف الابط والاستحداد الورس صبغ اصفر وقيل نبت طيب الرائحة

وفي القانون الورس شيء احمر قاني يشبه سحيق الزعفران وهو مجلوب من اليمن ويقال انه يخرج من الحجارة **قوله**
الحاج الشعث مبتدا وخبر والشعث بكسر العين البعيد العهد بالدهن والمشط وبفتحها المصدر والتفل بكسر الفاء
نت من التفل بفتحها وهو ان يترك التطيب حتى يوجد منه رائحة كريهة والمراة تفلة غير متطيبة ومنها الحديث اذا
خرجت النساء فليخرجن تفلات اي لا رائحة لهن **قوله** الا ان يكون غسيلا لا ينفض اي لا يتناثر صبغه
وعن محمد ان لا يتعدى اثر الصبغ الى غيره او لا يفوح منه رائحة الطيب والهميان بكسر الهاء فعلان من همى الماء
والدمع يهمي هميا اذا سال وسمي به لانه يهمي لما فيه وقولهم همي بمعنى جعل الشيء في الهميان على توهم اصالة النون كقولهم
برهن من البرهان **قوله** ولانه ليس في معنى لبس المخيط فاستوت فيه الحالتان اي اذا كان فيه نفقة نفسه و
نفقة غيره ويكره شد الازار والرداء بحبل او غيره لما روي عن النبي عليه السلام انه راى رجلا فوق ازاره حبلا فقال القي
ذلك الحبل ويلك وكذلك يكره له ان يخل رداءه بخلال ولو فعل لا شيء عليه لان المحظور عليه الاستمتاع بلبس المخيط
ولم يوجد ذلك ولا يشكل على هذا عصب العصابة على راسه فان ذلك مكروه ولو فعل يوما الى الليل فعليه صدقة مع
انه لم يوجد الاستمتاع بلبس المخيط هنا ايضا لان وجوب الصدقة هناك باعتبار تغطية بعض الراس بالعصابة وهو
ممنوع من تغطية الراس الا ان ما يغطي به جزء يسير من راسه فيكفيه الصدقة لعدم تمام جنايته كذا في المبسوط
وعلى هذا لو حمل المحرم شيئا على راسه فان كان من جنس ما لا يغطي به الراس كالطشت والاجانة فلا شيء
عليه وان كان من جنس ما يغطي به الراس من الثياب فعليه الجزاء لان ما لا يغطي به الراس يكون هو حاملا لا مغطيا
الا ترى ان الهميان الامين لو فعل ذلك لا يصير جانيا كذا في المبسوط **قوله** كلما علا شرفا روى الاعمش عن
خيثمة كانوا يستحبون التلبية عند ست في ادبار الصلوة واذا استقبلت الرجل راحلته واذا صعد شرفا واذا
هبط واديا واذا لقي بعضهم بعضا وبالاسحار **قوله** ويرفع صوته بالتلبية المستحب عندنا في الدعاء والاذكار
الخفية الا فيما تعلق باعلانه مقصود كالاذان والخطبة وغيرهما والتلبية ايضا للشروع فيما هو من اعلام الدين
فلذا كان المستحب رفع الصوت بها كذا في المبسوط **قوله** افضل الحج اي افضل اعمال الحج **قوله**
واذا عاين البيت كبر وهلل ليلا يتوهم ان الكعبة هي المقصودة بالعبادة والمعنى فيه ان التعظيم والتكبير بالله تعالى
وان مقصوده تعظيم الله تعالى بواسطة تعظيم بيته ومعنى التهليل الاشارة الى قطع شركة الغير في الالوهية وكمال العظمة
والجلال **قوله** واستلمه ان استطاع استلم الحجر تناوله باليد او بالقبلة او مسحه بالكف من السلمة بفتح السين
وكسر اللام وهي الحجر كذا في المغرب وعن عمر رضي الله عنه انه استلم الحجر وقال رايت ابا القاسم بك حفيا وعن ابن عمر رضي الله عنه
ان النبي عليه السلام قبل الحجر الاسود ووضع شفتيه عليه وبكى طويلا ثم نظر فاذا هو بعمر فقال يا عمر ههنا تسكب العبرات
وان عمر رضي الله عنه في خلافته لما اتى الحجر الاسود وقف فقال اما اني اعلم انك حجر لا تضر ولا تنفع ولولا اني رايت
رسول الله استلمك ما استلمتك فبلغ مقالته عليا رضي الله عنه فقال ان الحجر ينفع فقال له عمر وما منفعته يا ختن رسول الله
فقال سمعت رسول الله ان الله تعالى لما اخذ الذرية من ظهر آدم وقررهم بقوله الست بربكم قالوا بلى اودع

اقرارهم الحجر فمن استلم الحجر فهو يجدد العهد بذلك الاقرار والحجر يشهد له يوم القيامة وفي رواية مناسك ابن ذوق
فقررهم انه الرب وهم العبيد ثم كتب ميثاقهم في رق فقال له افتح فاك فالقمه ذلك الورق فقال اشهد
لمن وافاك بالموافاة يوم القيامة واستلام الحجر للطواف مثل التكبير للصلوة يبتدا به طوافه الرجون المحجن
الذي يعوج ويقطع منه الشماريخ فيشق على النخل بايسال الحجن بالتحريك الاعوجاج والمحجن كالصولجان وهو عود
معوج الراس **قوله** واستلم الاركان لحجة اراد بالاركان الحجر الاسود والركن اليماني وجمعه باعتبار
تكرار الاشواط وانما قلنا هذا لانه ذكر في الكتاب بعد هذا فانه لا يستلم غيرهما ثم اخذ عن يمينه اي
يمين نفسه وهو يمين الطائف ويجعل طوافه من وراء الحطيم وهو اسم لموضع بينه وبين البيت فرجة وتسميته
بالحطيم على انه محطوم من البيت اي مكسر منه فعيل بمعنى مفعول وقيل بمعنى فاعل اي حاطم كالعليم بمعنى العالم و
بيانه ما جاء في الحديث من دعا على من ظلمه فيه حطمه الله تعالى **قوله** لقوله عليه السلام في حديث عائشة رضي الله عنها وهو ما روي
ان عائشة رضي الله عنها نذرت ان فتح الله مكة على رسوله ان تصلي في البيت ركعتين فقصدنا خزنة البيت وقالوا انا
نعظم هذا البيت في الجاهلية والاسلام ومن تعظيمه ان لا نفتح ابوابه في الليالي فاخذ رسول الله عليه السلام بيدها و
ادخلها الحطيم فقال صلي ههنا فان الحطيم من البيت الا ان قومك قصرت بهم النفقة فاخرجوه من البيت
ولولا حدثان قومك بالجاهلية لنقضت بناء الكعبة واظهرت بناء الخليل وادخلت الحطيم في البيت و
الصقت العتبة بالارض وجعلت لها بابا شرقيا وبابا غربيا ولئن عشت الى قابل لافعلن ذلك فلم يعش
ولم يتفرغ لذلك احد من الخلفاء الراشدين حتى كان زمن عبد الله بن الزبير وكان سمع الحديث ففعل ذلك
واظهر قواعد الخليل وبنى البيت على قواعد الخليل عليه السلام وادخل الحطيم في البيت فلما قتل كره الحجاج بناء
البيت على ما فعله ابن الزبير فنقض بناء الكعبة واعاده على ما كان عليه في الجاهلية فاذا ثبت ان الحطيم من
البيت فالطواف بالبيت ينبغي ان يكون طوافه من وراء الحطيم لا يقال لو استقبل الحطيم في الصلوة
لا يجوز صلوته ولو كان من البيت لجازت لانا نقول كون الحطيم من البيت انما ثبت بخبر الواحد وفرضية
استقبال الكعبة انما ثبت بالنص فلا يتادى بما ثبت بخبر الواحد فالحاصل انه يحتاط في الصلوة والطواف
جميعا **قوله** والرمل من الحجر الى الحجر وهذا عندنا وقال سعيد بن جبير لا رمل بين الركن اليماني والحجر وروي
في بعض الاثار ان النبي عليه السلام كان يرمل من الحجر الى الركن اليماني لان المشركين كانوا يطلعون عليه فاذا تقرب
الجانب الاخر حال البيت بينه وبينهم فكان لا يرمل لكنا ناخذ بحديث جابر وابن عمر رضي الله عنهما انه عليه السلام رمل في الثلاثة
الاول من الحجر الى الحجر **قوله** كان يستلم هذين الركنين اي الركن اليماني والحجر الاسود المقام بالفتح
موضع القيام ومنه مقام ابراهيم وهو الحجر الذي فيه اثر قدميه **قوله** وهي واجبة عندنا وعند الشافعي رحمه الله
سنة لان الصلوة ليست من الطواف بل هي قربة معلومة في نفسها فكانت سنة لان دليل الوجوب
معدوم ولنا ما روي انه عليه السلام لما فرغ من الطواف اتى المقام وصلى ركعتين وتلا قوله تعالى واتخذوا من مقام

ابراهيم مصلى فبيّن ان المراد به ركعتا الطواف والامر للوجوب فان قيل هو امر باتخاذ البقعة
مصلى وليس فيه امر بالصلوة قلت اتخاذ البقعة مصلى ليس الّا بالصلوة الّا ان الصلوة اليها وقد كان مصلى
قبله فان قيل قوله عليه السلام لا الا بعد علمه خمس صلوات وقال هل علىّ غيرهن قال لا الا ان تطوع يقتضى
ان لا يكون واجبا قلت ترك لظاهره فان صلوة العيدين والجنازة واجبة فان قيل ينبغى ان يكون فرضا
قضية للامر قلت هى مأوّلة فقيل مقام ابراهيم هو الموضع الذى جعل فيه المسجد الحرام فامرنا باتخاذ ذلك مسجدا
قوله لان الطواف لما كان يفتتح بالاستلام فكذا السعى يفتتح به لان السعى مرتب على الطواف فكان
متصلا بالاشواط والسنة ان يستلم بين كل شوطين فكذا بين الطواف والسعى فكما يفتتح طوافه باستلام الحجر
فكذا يفتتح السعى باستلام الحجر فاما اذا لم يكن بعده سعى فلا يعود الى استلام الحجر فيه بعد الصلوة لان الطواف الذى
ليس بعده سعى عبادة قد تم فراغه منها حين فرغ من الركعتين فلا معنى للعود الى ما بدا به الطواف قوله
ويسمى طواف التحية وله اربعة اسام هذان وطواف اللقاء وطواف اول العهد قوله وفيما رواه سماه تحية
وهو دليل الاستحباب لان التحية فى اللغة اسم لاكرام يبتدا به الانسان على سبيل التبرع فلا يدل على الوجوب
وان كان على صيغة الامر كما فى قوله اكرموا الشهود فان قيل يشكل على هذا قوله تعالى واذا حييتم بتحية فحيوا باحسن
منها وجواب السلام واجب وان كان بلفظ التحية قلت فيه وجهان احدهما ان الجواب المقيد بالاحسن
ليس بواجب فكانت التحية لمعنى الاحسن والثانى ان لفظ التحية خرج على لفظ المطابقة لقوله واذا حييتم فلا يدل
على الوجوب قوله ثم يخرج الى الصفا فيصعد عليه وذكر فى التحفة والمزيد بالحج اذا طاف طواف
اللقاء تحية للبيت فالافضل له ان لا يسعى بين الصفا والمروة لان طواف اللقاء سنة والسعى واجب فلا
ينبغى ان يجعل الواجب تبعا للسنة ولكن يؤخر الى طواف الزيارة لانه ركن والواجب يجوز ان يجعل تبعا للركن
ومتى اخر السعى عن طواف اللقاء فانه لا يرمل فيه وانما الرمل سنة فى طواف يعقبه السعى عرفناه بالنص بخلاف
القياس فيقتصر على مورد النص ولكن العلماء رخصوا فى السعى عقيب طواف اللقاء لان يوم النحر وهو وقت
طواف الزيارة يوم شغل عن الذبح ورمى الجمار ونحو ذلك فكان فيه تخفيف بالناس قوله يسعى بين
الميلين الاخضرين روى جابر ان النبى عليه السلام لما صعد الصفا قال لا اله الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد
يحيى ويميت وهو على كل شىء قدير لا اله الا الله وحده انجز وعده ونصر عبده وهزم الاحزاب وحده ثم قرا مقدار
خمس وعشرين آية من سورة البقرة ثم نزل وجعل يمشى نحو المروة فلما انصبت قدماه فى بطن الوادى سعى حتى
التوى ازاره بساقيه وهو يقول رب اغفر وارحم وتجاوز عما تعلم انك انت الاعز الاكرم والميلان
الاخضران هما شيئان على شكل الميلين منحوتان من نفس جدار المسجد الحرام لا انهما منفصلان عنه وهما علامتان
لموضع الهرولة فى بطن الوادى وقالوا اصل السعى فى بطن الوادى من فعل ام اسماعيل عليه السلام حين كانت
فى طلب الماء فلما صار الجبل حائلا بينها وبين النظر الى ولدها سعت حتى تنظر الى ولدها شفقة على الولد

فصار ذلك سنة والاصح ان يقول فعله رسول الله عليه السلام فى نسكه وامر اصحابه ان يفعلوا ذلك ففعلوا اتباعا
له ولا يشتغل بطلب المعنى فيه كما لا يشتغل بطلب المعنى فى تقدير الطواف والسعى بسبعة اشواط قوله
كما فعل على الصفا اى من التكبير والتهليل والصلوة على النبى عليه السلام قوله وهذا شوط يطوف سبعة
اشواط يبدا بالصفا ويختم بالمروة ظاهر ما قال فى الكتاب ان ذهابه من الصفا الى المروة شوط ورجوعه
من المروة الى الصفا شوط آخر وذكر الطحاوى انه يطوف بينهما سبعة اشواط من الصفا الى الصفا ولا يعتبر
الرجوع ولا يجعل ذلك شوطا آخر والاصح ما ذكر فى الكتاب لان رواة نسك رسول الله عليه السلام اتفقوا على انه طاف
بينهما سبعة اشواط وعلى ما قاله الطحاوى يصير اربعة عشر شوطا كذا فى المبسوط ومعنى قوله يبدا بالصفا ويختم بالمروة يبدا
الشوط الاول من الصفا ويختم الشوط السابع بالمروة ولو كان الامر على ما قاله الطحاوى لقال يبدا كل شوط
بالصفا كذا فى مبسوط البكرى فان قيل الواجب فى الطواف ان ينتهى الى ما بدا به حتى يعد شوطا واحدا فالسعى
ينبغى ان يكون كذلك قلت الواجب هناك الطواف بالبيت وهو الدوران حول البيت فلا بد وان يدور
حول كل البيت وانما يكون هكذا اذا عاد الى ما بدا به وههنا الواجب هو السعى بين الصفا والمروة وهو ساع
فى كل مرة بينهما حقيقة فاذا فرغ من السعى يدخل المسجد ويصلى ركعتين كذا فى فتاوى قاضى خان قوله
ولنا قوله تعالى فلا جناح عليه ان يطوف بهما ومثله يستعمل للاباحة كما فى قوله تعالى ولا جناح عليكم فيما عرضتم
به من خطبة النساء فاقتضى ظاهر الاية ان لا يكون واجبا ولكنا تركنا هذا الظاهر بدليل الاجماع ويدل على الايجاب
قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله فقوله من شعائر الله يقتضى ان يكون علما من اعلام الدين وذا بالفرضية
او الوجوب ولا جناح بنفيهما لانه يستعمل فى مباح يسع تركه وتركنا ظاهره فى الايجاب اجماعا فبقى ما وراءه
على ظاهره او يقال اول الآية يقتضى الفرضية وآخرها يقتضى الاباحة فجعلناه بين الفرض والمباح وهو الواجب
وما رواه الشافعى رحمه الله دليلنا لان الركنية لا يثبت الا بدليل مقطوع به لكن الدليل لما كان من اخبار المجوزة جعلناه
واجبا ليثبت الحكم بقدر دليله كما قلنا فى الفاتحة وغيرها وقوله كتب لا يقتضى الفرضية لا محالة كقوله تعالى كتب
عليكم اذا حضر احدكم الموت فان هذه الاية نزلت فى الوصية فى حق من ليس باهل لاستحقاق الارث بالكفر
لانهم كانوا حديث عهد بالاسلام يسلم الرجل ولا يسلم ابوه وقرابته والاسلام قطع الارث فشرع الوصية
بينهم ليقضوا حق القرابة من حيث الندب وعلى هذا لم يكن الآية منسوخة وانما ذكر هذا النظم والله اعلم
لان الصحابة كانوا يتحرزون عن الطواف بهما لمكان الصنمين عليهما فى الجاهلية اساف ونايلة وفيه رد على من
قال ان الطواف بهما فرض قوله فاذا كان قبل يوم التروية بيوم اى اليوم السابع من عشر ذى الحجة كذا فى المغرب
روى ان ابراهيم عليه السلام راى ليلة التروية كان قائلا يقول له ان الله يامرك بذبح ابنك هذا فلما اصبح تروى فى ذلك
من الصباح الى الرواح أمن الله هذا الحلم ام من الشيطان فمن ثم سمى يوم التروية فلما امسى رأى مثل ذلك
فعرف انه من الله فمن ثم سمى يوم عرفة ثم راى مثله فى الليلة الثالثة فهمّ بنحره فسمى اليوم يوم النحر كذا فى الكشاف

وانما سمي منى لان جبرئيل عليه السلام لما اراد ان يفارق آدم عليه السلام قال له ماذا تتمنى فقال آدم الجنة فسمي ذلك الموضع
منى وقيل انما سمي به لما يمنى فيه من الدماء اي تراق وهي قرية فيها ثلث سكك وبينه وبين مكة فرسخ
وهو في الحرم لانه منحر والمنحر يكون في الحرم وجمع اسم للمزدلفة وسمي به لان آدم عليه السلام اجتمع فيه مع حوا و
ازدلف اليها اي دنا منها قوله خطب الامام خطبة واحدة من غير ان يجلس بين الخطبتين بعد صلوة الظهر
وكذلك في الخطبة الثالثة التي يخطب بمنى واما في خطبة عرفات فيجلس بين الخطبتين وهي قبل صلوة الظهر كذا في مبسوط
شيخ الاسلام وشرح الطحاوي قوله ثم يتوجه الى عرفات فيقيم بها لما روينا وهو قوله ثم راح الى عرفات
قوله وهذا بيان الاولوية اي الاولى ان يقيم بمنى حتى تطلع الشمس من يوم عرفة اما لو دفع قبل طلوع الشمس جاز
قوله يصلي الامام بالناس الظهر والعصر اي الامام الاعظم وهو الخليفة او نائبه واعلم ان من شرط
الجمع الوقت والمكان والاحرام والامام والجماعة عند ابي حنيفة رح وعندهما الامام والجماعة ليس بشرط ولا خلاف
ان الوقت شرط وهو ان يكون يوم عرفة والمكان شرط وهو عرفات والاحرام شرط وهو ان يكون محرما باحرام
الحج قوله والجمع منها اي الجمع بين الظهر والعصر في وقت الظهر من المناسك قوله لما ذكرنا من
ان الجمع لامتداد الوقوف ولا منافاة بين الوقوف والصلوة فان المصلي واقف ولا ينقطع وقوفه
بالاشتغال بالصلوة كما لا ينقطع بالاكل والحديث والحدث بل اولى قوله وعلى هذا الخلاف
الاحرام بالحج اي الاحرام بالحج شرط في الصلوتين حتى ان الحلال اذا صلى الظهر مع الامام ثم احرم بالحج فصلى العصر معه
لم يجزه العصر الا في وقتها وعند زفر يجزيه وحاصله ان جواز الجمع عند ابي يوسف ومحمد رح معلق باحرام الحج في
الصلوتين لا غير وعند ابي حنيفة رح معلق باحرام الحج وبالجماعة وبالامام الاكبر وهو قول زفر ايضا غير انه شرط
هذه الشرايط في العصر لا غير وابو حنيفة رح يشترط في الظهر والعصر جميعا والموقف الموقف الاعظم
اي يسمى الموقف بالموقف الاعظم وعرفات كلها موقف الا بطن عرنة وهو بحذاء عرفات قيل راى النبي عليه السلام
فيه الشيطان فكان هذا نظير النهي عن الصلوة في الاوقات الثلث المكروهة المنسوبة الى الشيطان قوله
وادي محسر بكسر السين وتشديدها قوله ويدعوا اي بعد الحمد والتهليل والتكبير والصلوة على النبي عليه السلام قوله
وان ورد الاثار ببعض الدعوات روى علي رض ان النبي عليه السلام قال افضل دعائي ودعاء الانبياء قبلي بعرفات
لا اله الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد يحيي ويميت وهو حي لا يموت بيده الخير وهو على كل شيء قدير اللهم
اجعل في قلبي نورا وفي سمعي نورا وفي بصري نورا اللهم اشرح لي صدري ويسر لي امري قوله فاستجيب له
الا في الدماء والمظالم اي الا في حق الدم الذي وجب لبعضهم على بعض قصاصا وعجزوا عن استيفائه وفي حق
المظلمة التي وجبت لبعضهم على بعض وعجزوا عن الانتصاف لم يستجب دعاء النبي عليه السلام بالمغفرة لهم لعظم هذه الذنوب
وتعلق حقوق العباد بها قوله فاذا غربت الشمس افاض الامام والناس معه على هينتهم روي انه عليه السلام
خطب عشية عرفة فقال ايها الناس ان اهل الجاهلية والاوثان كانوا يدفعون من عرفة قبل غروب الشمس

اذا تعممت بها رؤس الجبال كعمايم الرجال في وجوههم وان هدينا ليس كهديهم فادفعوا بعد غروب الشمس
فان خاف الزحام فدفع قبل الامام ولم يجاوز حدود عرفة اجزاه وانما قيد به لانه لو جاوز حدود عرفة قبل غروب
الشمس وجب عليه الدم وسميت المزدلفة مزدلفة وجمعا لان آدم عليه السلام اجتمع فيها مع حوا وازدلف اليها اي
دنى منها قوله كيلا يكون آخذا في الاداء لان الوقوف بالمزدلفة عبادة والشروع في السير اليها
بمنزلة الشروع في الاداء كالسعي الى الجمعة قوله يقرب الجبل الذي عليه الميقدة يقال له قزح اي يقال للجبل
قزح والميقدة موضع يوقد عليه السراج وهي بالمشعر الحرام على قزح وكانوا في الجاهلية يوقدون عليها النار
قوله ويستحب ان يقف وراء الامام لما بينا في الوقوف بعرفة اي ليكون مستقبل القبلة قوله
ولا يشترط الجماعة لهذا الجمع عند ابي حنيفة رح خصه بالذكر وان كان الحكم عندهما كذلك لانه شرط الجماعة في الجمع الاول
فبين انه لا يشترط ههنا وذكر الامام المحبوبي رح ولا يشترط في الجمع بالمزدلفة الخطبة والسلطان والجماعة والاحرام
قوله وعلى هذا الخلاف اذا صلى بعرفات اي المغرب قوله معناه وقت الصلوة لانها فعل
يوجد من المصلي فلا يتصف بالتبعية قبل الوجود ويمكن ان يقال معناه مكان الصلوة فان كان المراد به الوقت
فيظهر ان وقت المغرب في حق الحاج لا يدخل بغروب الشمس واداء الصلوة قبل الوقت لا يجوز وان كان
المراد به المكان فقد ظهر اختصاص هذه الصلوة بالمكان وهو المزدلفة فلا يجوز في غيرها الا ان خبر الواحد يوجب العمل
لا العلم فامرنا بالاعادة ما بقي الوقت ليصير جامعا بين الصلوتين بالمزدلفة اذ التاخير انما وجب ليمكنه الجمع بينهما
بالمزدلفة وبعد طلوع الفجر لا يمكنه الجمع فسقطت الاعادة ولانا لو امرنا بالاعادة بعد ذهاب الوقت لحكمنا
بفساد ما ادى وهو من باب العلم وخبر الواحد لا يوجب العلم فاما وجوب الاعادة في الوقت فمن باب العمل
والاخذ بالاحتياط فيعيد قوله فاستجيب له حتى الدماء والمظالم بان يرضي الخصوم بالازدياد في مثوباتهم
حتى يتركوا خصوماتهم في الدماء والمظالم فاستوجب المغفرة عن هذا من عليه الدماء والمظالم ثم هذا الوقوف
اي بسبب ارضاء الخصوم
واجب عندنا وليس بركن وقال الشافعي رح انه ركن لقوله تعالى فاذكروا الله عند المشعر الحرام امر بالذكر
عند المشعر الحرام ولا يمكنه ذلك الا بعد ان يحضر المشعر الحرام ويقف فيه فكان المذكور في النص الذكر وهو ليس بركن
اجماعا فاذا لم يكن المامور به ركنا فما ثبت ضمنا له اولى ان لا يكون ركنا قوله والصحيح اذا اسفر وتاويل
قوله اذا طلعت الشمس قرب من الطلوع واسفر جدا فقد ذكر في المبسوط انه يدفع اذا اسفر جدا وروي انه عليه السلام
وقف بالمشعر الحرام حتى اذا كادت الشمس تطلع دفع الى منى قوله مثل حصى الخذف الخذف ان يرمي
بحصاة او نواة ونحوهما ياخذ بين سبابتيك وقيل ان يضع طرف الابهام على طرف السبابة وفعله من
باب ضرب من المغرب قوله ثم كيفية الرمي ان يضع الحصاة على ظهر ابهامه اليمنى ويستعين بالمسبحة
قال الامام المعروف بخواهر زاده رح ينبغي ان يضع الحصى على طرف الابهام اليمنى كانه عاقد سبعين ويلقيها من
اسفل الى اعلى فوق حاجبه الايمن ومنهم من يقول يضع راس السبابة على راس الابهام كانه عاقد ثلثين ""

ويأخذ الحصاة ويرمي ومنهم من يقول يضع رأس السبابة ويضع على مفصل ابهامه كأنه عاقد عشرة فيرميها والكلام
في الرمي في عشرة مواضع الاول انه يرفع الحصاة من قارعة الطريق ولا يرفع من الموضع الذي يرمي اليه والثاني
انه يغسل الحصاة والثالث انه يرمي الصغار والرابع انه يرمي بما كان من جنس الارض والخامس يستبطن الوادي فيجعل
مكة عن يساره ومنى عن يمينه فيرمي من الاسفل الى الاعلى والسادس في كيفيته وقد بيناها والسابع يكبر عند كل حصاة لما
روي ان ابراهيم عليه السلام لما امر بذبح ولده ليذبحه جاء ابليس موسوسا اليه فعرف ابراهيم عليه السلام ورمى اليه وقال بسم الله
والله اكبر رغما للشيطان ورضا للرحمن والثامن انه لا يقف بعد الرمي والتاسع وقت الرمي وهو بعد طلوع الشمس
والعاشر انه يقطع التلبية عند اول حصاة يرميها **قوله** لان ما عندها من الحصا مردود هكذا جاء في الاثر بيانه في
حديث سعيد بن جبير رضي الله عنه قال قلت لابن عباس رضي الله عنهما بال الجمار يرمى من وقت الخليل عليه السلام ولم تصر هضابا تسد الافق
فقال اما علمت ان من يقبل حجه يرفع حصاه ومن لم يتقبل حجه ترك حصاه حتى قال مجاهد رحمه الله لما سمعت هذا من ابن
عباس رضي الله عنهما جعلت على حصياتي علامة ثم توسطت الجمرة فرميت من كل جانب ثم طلبت فلم اجد بتلك العلامة
شيئا من الحصاة **قوله** ومع هذا لو فعل اجزاه لوجود فعل الرمي وقال مالك رحمه الله لا يجزيه وهو يخالف
مذهبه فانه يجوز التوضي بالماء المستعمل ولا يجوز الرمي بما قد رمي من الاحجار ومعلوم ان فعل الرمي لا يغير صفة الحجر
**قوله** ويجوز الرمي بكل ما كان من اجزاء الارض عندنا يريد به ما يقع الاستهانة برميه وبهذا لو رمى كفا من
تراب مكان حصاة جاز لان الحصاة بمنزلة الكف من التراب ولو رمى بالفيروزج والياقوت لم يعتبر
فانهما من اجزاء الارض حتى جاز التيمم بهما ومع ذلك لا يجزي الرمي بهما لعدم الاستهانة منهما **قوله** ظاهر
بالترحم عليهم اي بكرر لفظ رحم الله المحلقين فانه عليه السلام لما قال رحم الله المحلقين فقيل والمقصرين فقال ايضا رحم الله
المحلقين حتى قال في الرابعة والمقصرين فقد ظاهر في الدعاء ثلاث مرات للمحلقين فدل انه افضل كذا في المبسوط
ومن وجب عليه الحلق وليس على رأسه شعر امر الموسى على رأسه لانه ان عجز عن الحلق والتقصير قدر على التشبه
بالحالقين والمقصرين ثم اختلفوا ان اجراء الموسى مستحب او واجب قال بعضهم واجب الا ان الواجب
عليه شيئان اجراء الموسى وازالة الشعر الا انه عجز عن احدهما وقدر على الاجراء فما عجز عنه سقط وما قدر عليه بقي واجبا
كذا ذكره الامام الولوالجي في فتاواه **قوله** لان ما يكون محللا يكون جناية في غير اوانه كالحلق ولا يشكل
دم الاحصار فانه للتحلل وليس بمحظور الاحرام لانه ليس باصل في التحلل وانما يصار اليه لضرورة المنع **قوله**
بخلاف الطواف جواب اشكال يرد ظاهرا على قوله ما يكون محللا يكون جناية في غير اوانه فان النساء يحل
بطواف الزيارة فاجاب ان التحلل بالحلق السابق لا بالطواف فصار كان الحلق اوجب بعض التحلل بعضه
معجلا وبعضه مؤجلا الى الطواف ليقع الطواف الذي هو ركن في الاحرام وليتبين انه دون الوقوف حيث
لم يشرع في مطلق الاحرام **قوله** عطف الطواف على الذبح قال الله تعالى فكلوا منها ثم قال وليطوفوا بالبيت
فكان دونهما واحدا قال الله تعالى فكلوا منها واطعموا البائس الفقير ثم ليقضوا تفثهم وليوفوا نذورهم وليطوفوا



عطف قضاء التفث بثم على الاكل من الهدايين وقضاء التفث في يوم النحر بالاجماع فكذا الطواف المعطوف
بالواو بالطريق الاولى لان ثم للتاخير ولا تاخير في حرف الواو **قوله** من الغد يريد بالغد اليوم الثالث يعني
غد اليوم الثاني النفر الاول في اليوم الثالث من ايام النحر والنفر الثاني في اليوم الرابع **قوله** فمن تعجل
في يومين المراد الثاني والثالث من ايام النحر التعجيل رخصة والتاخير عزيمة فقيل اهل الجاهلية منهم من جعل المتاخر
آثما فورد النص بنفي الاثم عنهما وقوله لمن اتقى يتعلق بها جميعا اي ذلك التخيير ونفي الاثم عن المتعجل والمتاخر
لاجل الحاج المتقي لئلا يتخالج في قلبه شيء منهما فيحسب ان احدهما يرهق صاحبه اثم في الاقدام عليه وانما خص
المتقي لان ذا التقوى حذر متحرز من كل ما يريبه اولانه هو المنتفع دون من سواه لانه هو الحاج على الحقيقة عند الله تعالى
كقوله تعالى ذلك خير للذين يريدون وجه الله **قوله** وفيه خلاف الشافعي رحمه الله فان عنده ينقطع خيار النفر
بغروب الشمس من اليوم الثالث فاذا غربت فليس له ان ينفر بعد ذلك قبل ان يرمي قال لان المنصوص عليه
الخيار في اليوم وامتداد اليوم الى غروب الشمس وانا نقول الليل ليس بوقت لرمي اليوم الرابع فيكون خياره
في النفر باقيا فيه كما قبل غروب الشمس من اليوم الثالث بخلاف ما بعد طلوع الفجر في اليوم الرابع فانه وقت
الرمي فلا يبقى خياره بعد ذلك وقد بينا ان الليالي هنا تابعة للايام الماضية فكان خياره باقيا في اليوم
فكذلك في الليلة التي بعده **قوله** بخلاف اليوم الاول والثاني اي من ايام التشريق والا فهو الثاني
والثالث من ايام الرمي ولا يدخل وقت الرمي حتى تزول الشمس في اليوم الاول والثاني من ايام التشريق في
الرواية المشهورة لحديث جابر رضي الله عنه انه عليه السلام رمى الجمرة يوم النحر ضحى ورمى بقية الايام بعد الزوال وعن ابي حنيفة رحمه الله
انه لو رمى قبله جاز وحمل المروي على الافضل ووجه الفرق على المشهور انه لم يخف حكمه من حيث الترك فلا يجوز تقديمه
بخلاف اليوم الرابع فاما يوم النحر فاول وقت الرمي فيه من طلوع الفجر وعلى قول سفيان الثوري رحمه الله من وقت
طلوع الشمس لحديث ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي عليه السلام قدم ضعفة اهله وقال اغيلمة بني عبد المطلب لا ترموا جمرة
العقبة حتى تطلع الشمس وحجتنا في ذلك ما روي انه لما قدم ضعفة اهله قال اي بني لا ترموا جمرة العقبة الا مصبحين
فنعمل بالحديثين جميعا فنقول بعد الصبح يجوز وتاخيره الى ما بعد طلوع الشمس اولى كذا في المبسوط **قوله** وقال
الشافعي رحمه الله اوله بعد نصف الليل لما روي ان النبي عليه السلام رخص للرعاة ان يرموا ليلا قلنا تاويله الليلة الثانية
والثالثة اي الليلة التي بعد يوم الرمي لان اليوم لما كان وقتا للرمي فالليل يتبعه فيه كليلة النحر تجعل تبعا ليوم عرفة
في حكم الوقوف وان اخره الى الغد رمى لبقاء وقت جنس الرمي ولكن عليه دم للتاخير عن وقته عند ابي حنيفة رحمه الله
خلافا لهما فالحاصل ان ما بعد طلوع الفجر من يوم النحر الى طلوع الشمس وقت الجواز مع الاساءة وما بعده الى
الزوال وقت مسنون وما بعد الزوال الى الغروب وقت الجواز مع الاساءة والليل وقت الجواز مع
الاساءة كذا في مبسوط شيخ الاسلام رحمه الله **قوله** وبيان الافضل مروي عن ابي يوسف حكي عن ابراهيم
بن الجراح دخلت على ابي يوسف رحمه الله في مرضه الذي مات فيه ففتح عينيه وقال الرمي راكبا افضل ام ماشيا

من جعل المتعجل آثما ومنهم

فقلت ماشيا فقال اخطات فقلت راكبا فقال اخطات ثم قال كل رمي بعده وقوف فالرمي ماشيا افضل
وما ليس بعده وقوف فالرمي راكبا افضل فقمت من عنده فلما انتهيت الى باب الدار حتى سمعت الصراخ لموته
فتعجبت من حرصه على العلم في مثل تلك الحالة والذي جاء ان النبي عم رمى الجمار كلها راكبا انما فعله
ليكون اشهر للناس حتى يقتدوا به فيما يشاهدونه منه الا يرى انه قال خذوا عني مناسككم فلعلي لا ادري لعلي لا احج
بعد هذا العام كذا في المبسوط ويكره ان لا يبيت بمنى ليالي الرمي ولو بات في غيره متعمدا لا يلزمه شيء عندنا
خلافا للشافعي رح فان عنده ان ترك البيتوتة ليلة فعليه مد وان ترك ليلتين فعليه مدان وان ترك ثلاث
ليالي فعليه دم **قوله** وكان نزوله قصدا هو الاصح وهذا احتراز عن قول ابن عباس رض فانه يقول ليس
النزول فيه بسنة ولكنه موضع نزل فيه رسول الله عم اتفاقا والاصح عندنا انه سنة وانما نزله رسول الله عم
قصدا على ما روي انه قال لاصحابه انا نازلون غدا بالخيف خيف بني كنانة الخ كذا في المبسوط الخيف
هو المحصب وقد كانت قريش اجتمعوا فيه فتحالفوا على بني هاشم وعلى رسول الله عم فاخبر انه نزل فيه مخالفتهم
فانهم اجتمعوا للمعصية ونحن نجتمع فيه للطاعة وما فعله النبي عم في المناسك على وجه المخالفة فهو نسك كالرمل
فيه بعد غروب الشمس كذا في شرح الاقطع **قوله** لما قدمنا اي في موضعين وليصل الطائف لكل
اسبوع ركعتين لان ختم كل طواف بركعتين فرضا كان الطواف او نفلا **قوله** ويأتي زمزم اي بعد
تقبيل العتبة واتيانه الملتزم والصاقه خده بجدار الكعبة يأتي زمزم فيشرب من مائه ويصب منه على جسده و
يقول اللهم اني اسألك رزقا واسعا وعلما نافعا وشفاء من كل داء برحمتك يا ارحم الراحمين كذا في المحيط
**قوله** فهذا بيان تمام الحج اي الحج الذي اراده رسول الله عم بقوله من حج هذا البيت فلم يرفث ولم
يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته امه كذا في المبسوط والله اعلم

## فصل

**قوله** فاول وقت الوقوف بعد الزوال عندنا لما روي ان النبي عم وقف بعد الزوال وهذا بيان اول الوقت
وفعله يكون بيانا لمجمل آية الحج ولان الظاهر من حاله عم عدم تأخير الوقوف مع انه معظم اركان الحج وفيه
ترك الاستدامة التي هي واجبة **قوله** لان ما هو الركن قد وجد وهو الوقوف فلا يقال ان النية لم توجد لانا
نقول النية ليست بشرط لكل ركن وهذا بخلاف الطواف فان النية فيه شرط حتى لو دار خلف غريم له حول البيت
لا يتأدى به الطواف اذا لم ينو لان الوقوف ركن العبادة وهو ليس بعبادة مقصودة ولهذا لا يتنفل به
فوجود النية في اصل تلك العبادة يغني عن اشتراطها في ركنه والطواف عبادة مقصودة ولهذا يتنفل به
فلا بد من اشتراط اصل النية فيه **قوله** فكان الاذن به ثابتا دلالة والاذن دلالة كالاذن صريحا كمن
نصب القدر على الكانون وجعل فيه اللحم واوقد النار فجاء رجل واحد وطبخه لم يضمن لوجود الاذن دلالة و
اقرب منه شرب السقاية واذا ثبت الاذن قامت نيته مقام نيته كالامر به نصا ثم قيد في الكتاب
بانه احرم عنه رفقاؤه وان احرم عنه غير رفقائه ما حكمه قال الشيخ ابو عبد الله الجرجاني رح وكان الجصاص يقول

لا يجوز ثم رجع وقال يجوز ولا يختص بذلك رفقاؤه بل هم وغيرهم في ذلك سواء لان هذا ليس من باب الولاية
بل هذا من باب الاعانة قال الله تع وتعاونوا على البر والتقوى وفي هذا الرفقاء وغيرهم سواء كذا في الفوائد
الظهيرية **قوله** والعلم ثابت نظرا الى الدليل هذا جواب عن قولهما وجواز الاذن به لا يعرفه كثير من الفقهاء
قلت انزل عالما نظرا الى دليل العلم وهو كونه في دار الاسلام والحكم يدار على الدليل كالذمي اذا اسلم ولم
يعلم الشرايع حتى ترك الصلوات وارتكب المحظورات فانه يؤاخذ بخلاف الحربي اذا اسلم في دار الحرب و
كذلك الصغيرة اذا زوجها غير الاب والجد ثم بلغت ولم تعلم بالخيار يسقط خيارها فانها انزلت عالمة لقيام
الدليل اذ هي تتفرغ لمعرفة الاحكام بخلاف الامة الصغيرة اذا اعتقت ولم تعلم بالخيار لا يسقط خيارها لعدم
الدليل اذ هي مشغولة بخدمة المولى **قوله** لانها مخاطبة كالرجل لان اسم الناس في قوله تع ولله على الناس حج
البيت يقع على الرجال والنساء جميعا فيدخلن في الخطاب **قوله** هكذا روي عن عائشة رض قالت كنا
اذا احرمنا مع رسول الله عم كشفنا وجوهنا فاذا استقبلنا ركب سدلنا خمرنا على وجوهنا **قوله** وتلبس من المخيط
ما بدا لها من الدرع والقميص والخمار والخف والقفازين لانها عورة وهي مأمورة باداء العبادة على استر الوجوه
ولكن لا تلبس المصبوغ بورس ولا زعفران ولا عصفر الا ان يكون قد غسل لان ما حل في حقها من اللبس كان
للضرورة ولا ضرورة في لبس المصبوغ فهي في ذلك بمنزلة الرجل ولان هذا تزين وهو من دواعي الجماع وهي
ممنوعة من ذلك في الاحرام كالرجل كذا في المبسوط **قوله** او جزاء صيد بان قتل محرم صيدا حتى وجبت
عليه قيمته فاشترى بتلك القيمة بدنة في سنة اخرى وقلدها وساقها الى مكة كذا ذكره الامام العتابي رح
في الجامع الصغير ويحتمل ان يراد جزاء صيد الحرم بان قتل الحلال نعامة في الحرم ووجبت عليه قيمتها فاشترى بها
بدنة فقلدها حالة الاحرام وتوجه معها الى مكة يريد الحج وقوله او شيئا من الاشياء اراد به البدنة للمتعة والقران
وذكر في الفوائد الظهيرية يريد به ما وجب جبرا للنقايص الحج كما اذا طاف طواف الزيارة جنبا لكن هذا
انما يظهر اثره في السنة القابلة **قوله** فتوجه معها اي ساقها فيصير به محرما لاتصال النية بفعل هو من
خصائص الاحرام وذكر في المحيط اذا اراد الرجل الاحرام ينبغي ان ينوي بقلبه الحج او العمرة ويلبي ولا
يصير داخلا في الاحرام بمجرد النية ما لم ينضم اليها التلبية او سوق الهدي وذكر في شرح الطحاوي ولو قلد
بدنة بغير نية الاحرام لا يصير محرما ولو ساقها هديا قاصدا الى مكة صار محرما بالسوق نوى الاحرام او لم ينو
في فتاوى قاضي خان رح ولا يصير محرما عندنا بمجرد النية ما لم ينضم اليها التلبية او سوق الهدي ولو لبى ولم ينو
لا يصير محرما في الروايات الظاهرة **قوله** فاذا ادركها وساقها او ادركها ولما رده بين السوق
وعدمه لان الرواية قد اختلفت فيه فقد شرط في المبسوط السوق مع اللحوق ولم يشترط السوق في الجامع الصغير
والمقصود جمع بين الروايتين وذكر فخر الاسلام رح في الجامع الصغير وقال في الاصل ويسوقها ويتوجه معه
وذلك امر اتفاقي وانما الشرط ان يلحقه ليصير فاعلا فعل المناسك على الخصوص وقال شمس الائمة رح في المبسوط

فان قلت وجه قوله او جزاء صيد
وهذا الرجل ما يصير محرما الا ان يقلد جزاء
الصيد كيف يتصور جزاء الصيد قبل
الاحرام ولا جزاء الا بجناية على الصيد
في الاحرام فيلزم الدور ولا يوجد واحد
منهما لتوقف كل واحد منهما الى الاخر
قلت هذا في حق ابتداء الاحرام
في السنة القابلة بان قتل الخ بناية

اختلفت الصحابة رضه في هذه المسئلة على ثلثة اقوال منهم من يقول اذا قلدها صار محرما ومنهم من يقول اذا توجه في
اثرها صار محرما ومنهم من يقول اذا ادركها فما صار محرما فاخذنا بالمتيقن من ذلك وقلنا اذا ادركها
فساقها صار محرما لاتفاق الصحابة رضه على ذلك **قوله** الا في بدنة المتعة هذا استثناء من قوله لم يصر محرما
حتى يلحقها قال صاحب النهاية ثم اعلم ان ههنا قيدا لا بد من ذكره وهو انه في بدنة المتعة انما يصير محرما بالتقليد والتوجه
اذا حصلا في اشهر الحج فان حصلا في غير اشهر الحج لا يصير محرما حتى ما لم يدرك الهدي ويسير معه هكذا ذكره في الرقيات
لان تقليد هدي المتعة في غير اشهر الحج لا يعتد به لانه فعل من افعال المتعة وافعال المتعة قبل اشهر الحج لا يعتد به فيكون
تطوعا وفي هدي التطوع ما لم يدرك ويسير معه لا يصير محرما كذا في الجامع الصغير لقاضي خان رح **قوله** والصحيح من
الرواية كالمهدي احترازا عن رواية ثبت تلك الرواية الى زرواثا الشافعي رح قلت التميز من حيث الحكم بالعطف لا يدل
على اختلاف الجنسية وكذلك التخصيص باسم خاص لا يمنع الدخول تحت اسم العام كقوله تعم من كان عدوا لله
وملائكته ورسله وجبريل وميكائيل وقوله تعم واذ اخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح كذا ذكره الامام المحبوبي رح والله اعلم

## باب القران

المحرمون انواع اربعة مفرد بالحج ومفرد بالعمرة وقارن ومتمتع
فالمفرد بالحج هو ان يحرم بالحج لا غير ثم ياتي بافعال الحج والركن فيه شيئان الوقوف بعرفة وطواف الزيارة و
المفرد بالعمرة ان يحرم بالعمرة لا غير من الميقات او قبله في اشهر الحج او قبلها وافعالها اربعة فاثنان منها ركنها
وهما الطواف والسعي والاثنان شرطها وهما الاحرام والحلق فالاحرام شرط ادائها والحلق شرط الخروج منها و
محظورها محظور الحج ووقتها السنة كلها الا خمسة ايام يكره فعلها فيها يوم عرفة ويوم النحر وايام التشريق والقارن
من يجمع بين العمرة والحج في الاحرام وكذلك لو احرم بعمرة فلم يطف لها او طاف لها اقل من اربعة اشواط ثم احرم كان
قارنا ولو احرم بالحج فلم يطف حتى احرم بعمرة كان قارنا ايضا والمتمتع من ياتي بالعمرة في اشهر الحج او باكثر طوافها
في اشهر الحج ثم يحرم بالحج ويحج من عامه ذلك على وصف التمتع قبل ان يلم باهله الماما صحيحا **قوله**
الى ان افضل من التمتع والافراد والمراد بالافراد هنا افراد كل واحد من العمرة والحج بسفر على حدة وبدل
عليه استدلال الشافعي رح لترجيح مذهبه بقوله ولان في الافراد زيادة الاحرام والسفر والحلق وكذلك ذكر
في تعليلنا ولان في القران معنى الوصل والتتابع في العبادة وهو افضل من افراد كل واحد منها كالجمع بين
الصوم والاعتكاف وكذا روي عن محمد رح انه قال حجة كوفية وعمرة كوفية افضل عندي من القران وهذا نظير
قول ابي حنيفة رح اربعا اولى من اثنتين يريد به ان اربع ركعات بتسليمة اولى من اربع بتسليمتين ولا خلاف
لاحد ان اداء اربع اولى من الاقتصار على ركعتين **قوله** والمقصد بما روي وهو قوله عليه السلام القران رخصة
رخصة من الله تعالى وتوسعة منه كاسقاط شطر الصلوة بالسفر رخصة وانما سميت رخصة مع ان القران عزيمة
لما ان اشهر الحج كان قبل الاسلام فادخلها الله تعالى في اشهر الحج اسقاطا للسفر الجديد عن الآفاق فكان اجتماعهما
في سفر واحد رخصة من الله تعالى **قوله** والتلبية غير محصورة الخ جواب عن قول الشافعي رح وقوله ولان القران

لا انه رخصة في ادائه

ذكر في القران جواب عن قول مالك رح **قوله** على ما رويناه من قبل اي في فصل المواقيت **قوله**
اعتبارا بالصلوة اي اذا نوى بقلبه ما يحرم الصلوة وكبر اجزأه **قوله** والقران في معنى المتعة من حيث انه ترفق باداء
النسكين في سفرة واحدة **قوله** ولان مبنى القران على التداخل لانه لو لم يتداخل لما صح القران عنهما كما لا يصح
القران بين صلوتين وصومين لانه لا يتصور اداء عبادتين من جنس واحد في وقت واحد لان تاديتهما بمنفعة
واحدة ولا يسع لعملين وهذا يرجع الى ان الاحرام على اصله من اركان الحج والركنان من عبادة لا يتصور تاديتهما
في حالة واحدة فكذلك الاحرامان فلما جاء الشرع به علم ان احدهما يدخل في الآخر **قوله** لما طاف صبي بن معبد هو
التغلبي اسلم ولقي زيد بن صوحان قال كنت امرأ نصرانيا فاسلمت ووجدت الحج والعمرة واجبين علي فاحرمت
بهما فطفت طوافين وسعيت سعيين فلقيت نفرا من الصحابة منهم زيد بن صوحان وسلمان بن ربيعة فقال
احدهما لصاحبه هو اضل من بعيره فلقيت عمر بن الخطاب واخبرته بذلك فقال لا باس بشي هديت لسنة
نبيك كذا في المبسوط **قوله** ولانه لا تداخل في العبادات كالصلوتين لا ينوب احدهما عن الاخرى و
كالاركان لا ينوب بعضها عن بعض كالسجدات في الصلوة والركعات وهذا احتراز عن العقوبات كالحدود
والقصاص والكفارات التي فيها شبه العقوبة **قوله** قلت هذه الاشياء مقاصد اي فامكن
القول بالتداخل فيها بخلاف الاركان فانها مقصودة فلا يمكن التداخل فيها كما في اركان الصلوة **قوله**
ومعنى ما رواه دخل وقت العمرة في وقت الحج رد القول الجاهلية ان العمرة في اشهر الحج من افجر الفجور اي اسوا السيئات
وحذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه جائز شايع في اللغة كما يقال اتيك صلوة الظهر اي وقتها **قوله**
والسعي بتاخيره بالاشتغال بعمل آخر لا يوجب الدم فكذا بالاشتغال بالطواف يعني ان اشتغاله بطواف التحية
قبل سعي العمرة لا يكون اكثر تاثيرا من اشتغاله باكل او نوم ولو انه بين طواف العمرة وسعيها اشتغل بنوم او اكل
لم يلزمه دم فكذلك ان اشتغل بطواف التحية كذا في المبسوط **قوله** او سبع بدنة فان قيل بعض الهدايا
ليس بهدي قلت انما علم جوازه بحديث جابر رضه انه قال اشتركنا مع رسول الله عليه السلام في البقرة سبعة وفي
البدنة سبعة **قوله** واراد بالبدنة ههنا البعير اي في قوله او بدنة حيث عطف على قوله او بقرة وفي قوله
او سبع بدنة اراد به ما هو الاعم منهما **قوله** فاذا لم يكن له ما يذبح صام ثلثة ايام في الحج اخرها يوم عرفة فان
صامها في اشهر الحج بعد الاحرام بالعمرة او الحج جاز ولا يجوز صوم سبعة قبل الفراغ لانه معلق بشرط الرجوع والمعلق
بالشرط معدوم قبله وهذا بخلاف المضاف فانه سبب في الحال كما في قوله تعم فعدة من ايام اخر فانه لا يخرج
شهود الشهر من ان يكون سببا حقيقة في حق جواز الاداء وقوله وسبعة اذا رجعتم يخرج التمتع من ان يكون
سببا لصوم المتعة قبل الرجوع من منى حتى لو اداه لا يجوز لانه لما تعلق بشرط الرجوع فقبل وجود الشرط
لا يتم سببه معنى وهناك اضاف الصوم الى وقت فقبل وجود الوقت يتم السبب فيه معنى حتى يجوز الاداء
وفي الكشاف فان قلت ما فائدة الفذلكة قلت الواو قد تجي للاباحة كما في قولك جالس الحسن وابن سيرين

الا يرى انه لو جالسهما جميعا او واحدا منهما كان مستثنيا فقد ثبت نفيا لوهم الاباحة وقيل كاملة اي في وقوعها
بدلا من الهدي **قوله** لان الصوم بدل عن الهدي فان قيل انما يظهر حكم الخلف عند فوات الاصل
ومهما لم تحقق فوات الاصل ولو قدر على الاصل في هذا الوقت لا يجزيه لانه موقت بيوم النحر فكيف
يجزيه الخلف وقد عرف ان خطاب الاصل يتوجه اليه ثم ينتقل منه الى البدل للعجز عنه قلت هذا حكم ثبت
بالنص والنص وان ورد في التمتع فالقران في معناه لان الهدي انما وجب شكرا لما انعم الله عليه حيث وفق لاداء
النسكين في سفر واحد وهذا المعنى اتم في القران على انا نقول لما غلب على ظنه العجز عن الاصل فكانه قد تحقق لان
غالب الظن كالمتحقق واذا قدر على الهدي في خلال صوم الثلاثة او بعدها يوم النحر لزمه الهدي فيسقط حكم الصوم
لانه خلف واذا قدر على الاصل قبل تادي الحكم بالخلف سقط حكمه وان وجد الهدي بعدما حل قبل ان يصوم
السبعة في ايام الذبح او بعدها فلا هدي عليه لان التحلل قد حصل بالخلف فوجود الاصل بعد حصول المقصود بالخلف
لا يغير حكم الخلف وان لم يحل حتى مضى ايام النحر ثم وجد الهدي فصومه تام ولا هدي عليه لان الذبح موقت بايام
النحر فاذا مضت فقد حصل المقصود وهو اباحة التحلل فصار كانه تحلل ثم وجد الهدي **قوله** وقال الشافعي رح لا يجوز
اي قبل الرجوع والوصول الى الوطن لانه معلق بالرجوع فان قيل هذا التعليل منقوض على اصله لما ان
التعليقات اسباب في الحال عنده حتى صار كان الرجوع قد وجد على اصله الا يرى ان الرجل اذا قال لله
على ان اتصدق بدرهم فعنده يجوز التعجيل بالتصدق قبل قدوم فلان وعندنا لا يجوز بناء على هذا الاصل
والمسئلة في نوادر صوم المبسوط وعلى هذا الاصل ايضا جواز التكفير بعد الحنث عنده ثم ههنا هو علق
التعليق فلم يجوز فما وجهه قلنا نعم كذلك الا انه يفرق بين المالي والبدني في الواجبات فيجعل التعليق يثبت
نفس الوجوب لا وجوب الاداء فوجب الاداء عند وجود الشرط وفي البدني لا ينفصل الوجوب عن وجوب
الاداء فلما تاخر وجوب الاداء تاخر نفس الوجوب ولانه لو انتقض مذهبه فلا علينا وكان شمس الائمة رح
كثيرا ما يذكر من مناقضاته فمنها ما ذكر في الفصل الثاني من مسائل المبسوط واحتج الشافعي رح في ان القارن
يطوف طوافا واحدا ويسعى سعيا واحدا بحديث عائشة رضها طافت لحجة وعمرة طوافا واحدا وسعى سعيا واحدا هكذا
رواه الشافعي رح وهذا منه تناقض ظاهر فانه روي عن عائشة رضها في المسئلة الاولى ان النبي عم كان مفردا ثم
روي في هذه المسئلة انه كان قارنا ولكن ان النص تقتضي ان يصام بمكة لانه بدل عن الهدي وانه يكون بمكة
فكذا بدله الا ان النص علقه بالرجوع ترفيها وتيسيرا اذ الصوم في مكة ايسر لترفهه بمرافق الاقامة فلو لم يجز
فيها لعاد على موضوعه بالنقض والابطال فاذا فاته الصوم حتى اتى يوم النحر لم يجزه الا الدم اي دم القران
وكذا اذا عجز عن الاداء او مات او وصى لم يجزه الفدية انما يلزمه الذبح عنه وقال الشافعي رح يجوز القضاء او الفدية
عند العجز وعلى هذا الاختلاف من كان عليه صوم كفارة فعجز بالكبر اداء الفدية عنده وعندنا لا يجزيه **قوله**
فيتقيد به النص اي فيتقيد النص بالنهي المشهور وهو قوله عم الا لا تصوموا في هذه الايام النص المقتضي لجواز الصوم

في وقت الحج وهو قوله تعم فصيام ثلثة ايام في الحج الا ان الخبر مشهور مقبول بالاجماع فيتقيد به نص الكتاب
لان المراد بنص الكتاب ما وراء ايام التشريق لا ايام النحر والتشريق للنهي الوارد فيها عن الصوم ثم لو لم يتقيد به نص الكتاب
فلا اقل من ان يورث النقص في صوم هذه الايام وصوم المتعة وجب عليه كاملا فلا يؤدي بالناقص كصوم قضاء رمضان
والكفارات ولا يؤدي بعدها لان الهدي اصل وقد نقل حكمه الى خلف موصوف بصفة على خلاف القياس اذ
الصوم ليس بمثل له صورة ومعنى وقد تعذر اداؤه على الوصف المشروع فصار هذا بدلا لا وجود له بحال فينتقل الحكم
الحكم الى الاصل وهو الدم كالمظاهر لما نقل الحكم في حقه من التحرير الى صوم موصوف لم يجز الا ان يؤديه بوصفه
**قوله** وجواز الدم على الاصل اي انما جاز الدم على الاصل لا ان يكون بدلا عن الصوم فيلزم بدل البدل
**قوله** ولا يصير رافضا لعمرته بالتوجه هو الصحيح احترازا عن رواية الحسن فانه يروي عن ابي حنيفة رح انه يصير رافضا
للعمرة بالتوجه الى عرفات وهذا هو القياس على مذهبه كما جعل التوجه الى الجمعة قبل فراغ الامام بمنزلة الشروع
في الجمعة في ارتفاض الظهر والله اعلم

## باب التمتع

**قوله** لان التمتع سفره واقع للعمرة
بدليل انه اذا فرغ من العمرة صار مكيا كما في حق الميقات لانه يقيم بمكة حلالا ثم يحرم للحج من المسجد الحرام فكان سفره
منتهيا بالعمرة واما المفرد فسفره واقع لحجه والحج فريضة والعمرة سنة والسفر الواقع للفرض اولى من الواقع
للسنة **قوله** من غير ان يلم باهله بينهما الماما صحيحا والالمام الصحيح عبارة عن النزول في وطنه من غير بقاء
صفة الاحرام وهذا انما يكون في المتمتع اذا لم يسق الهدي حتى اذا ساق الهدي فالمامه لا يكون صحيحا وذلك
لا يمنع صحة التمتع خلافا لمحمد رح على ما ياتي وذكر في المحيط وتفسير الالمام الصحيح ان يرجع الى اهله ولا يكون العود
الى مكة مستحقا عليه وعن هذا قلنا انه لا تمتع لاهل مكة واهل المواقيت ومن دونها الى مكة اما اهل مكة
فلان من شرط المتمتع ان لا يلم باهله فيما بين عمرته وحجته الماما صحيحا واما اهل المواقيت ومن دونها فلانهم
الحقوا باهل مكة فلهذا اجاز لهم دخول مكة بغير احرام فالحقوا بهم في هذا الحكم ايضا **قوله** وهذا هو تفسير
العمرة وليس للعمرة طواف القدوم ولا طواف الصدر اما طواف القدوم فلانه كما وصل الى البيت يمكن
من اداء الطواف الذي هو ركن في هذا النسك فلا يشتغل بغيره بخلاف الحج فانه عند القدوم لا يتمكن
من الطواف الذي هو ركن الحج فياتي بالطواف المسنون الى ان يجيء وقت الطواف الذي هو ركن واما
طواف الصدر فكان الحسن يقول في العمرة طواف الصدر ايضا في حق من قدم معتمرا اذا اراد الرجوع الى اهله
كما في الحج ولكنا نقول ان معظم الركن في العمرة الطواف وما هو معظم الركن في النسك لا يتكرر عند الصدر
كالوقوف في الحج لان الشيء لا يجوز ان يكون معظم الركن في نسك وهو بعينه غير ركن في ذلك النسك كذا
في المبسوط **قوله** في عمرة القضاء كان رسول الله عم احرم للعمرة فاتى مكة فمنعه اهل مكة فرجع عم ثم
وقع الصلح بينه وبينهم فقضى تلك العمرة **قوله** لان العمرة زيارة البيت وتتم به اي وتتم الزيارة
بوقوع بصره على البيت **قوله** ولهذا يقطع الحاج عند افتتاح الرمي اول مناسك الحج في هذا اليوم الرمي

كما ان كان اول مناسك المعتمر هو الطواف ثم للحاج يقطع التلبية عند افتتاح الرمي لا حين دخل موضع الرمي
فكذا في العمرة يقطعها بعد الشروع في الطواف فان قيل هذا الاستدلال لا يتم عليه لانه يقطع التلبية عندنا
كما يقف به فقبل يوم الرمي قلت الطواف هنا كالوقوف ثمه فكما لا يقطع قبل الوقوف فكذا لا يقطع هنا
قبل ان يشرع في الطواف **قوله** فاذا كان يوم التروية احرم بالحج من المسجد هذا بيان آخر وقت الاحرام
وما يتقدم احرامه بالحج فهو افضل لان فيه اظهار المسارعة والرغبة في العبادة ولانه اشق على البدن
فكان افضل كذا في المبسوط **قوله** وفعل ما يفعله الحاج المفرد غير انه لا يطوف طواف التحية لانه لما حل صار
هو والمكي سواء ولا تحية للمكي كذا هذا **قوله** بخلاف المفرد لانه سعى مرة والمفرد يطوف طواف القدوم
فيأتي بالرمل فيه فلا يرمل في طواف الزيارة بخلاف المتمتع فانه لا يأتي بطواف القدوم **قوله** ولو كان
هذا المتمتع بعد ما احرم بالحج ابتدأ به (طاف صح) انه طاف طواف القدوم مع انه لم يكن مسنونا في حقه وسعى لم يرمل في طواف
الزيارة ولا يسعى بعده رمل في طواف التحية او لم يرمل لانه لما سعى بعده فقد سقط الرمل لان الرمل انما شرع في
طواف بعده سعي ولا سعي بعدها لانه وجد مرة فلذلك سقط الرمل **قوله** فان صام ثلثة ايام من شوال
ثم اعتمر اي احرم بالعمرة **قوله** ولنا انه اداه بعد انعقاد سببه فيجوز كمن ادى الزكوة قبل الحول
بعد النصاب او جرح انسانا خطأ فصام قبل الموت كفارة او المسافر صام رمضان قبل ان يقيم وذلك
لان السبب ما ذكره الله تعالى وهو التمتع بالعمرة الى الحج فاصل العلة التمتع بالعمرة بالشروع فيها في وقت
الحج ووصفها الوصل بالحج وهذا لان العرب كانت ترى العمرة في اشهر الحج من افجر الفجور فنسخ الاسلام ذلك بهذه
الآية فكان تمتعا بالعمرة في اشهر الحج اي ارتفاقا باباحة الشروع فيها في وقت الحج فكان اصل موجب الشرع هو
الارتفاق بشرعية العمرة في اشهر الحج لانه لم يكن له هذا الارتفاق قبل هذا وكذلك يرتفق بالحج في الوصل بالحج
فجرى الوصف لاصل العلة كالنماء للنصاب فيجوز تعجيل الواجب كما جاز هناك بعد تقدم الوصف منع وجوب
الاداء ولم يمنع التعجيل **قوله** لحديث عائشة رضي الله عنها على ما روينا اي في فصل قبل باب القران انها
قالت كنت افتل قلائد هدي رسول الله صلعم **قوله** لان له ذكرا في الكتاب وهو قوله تعالى ولا
الهدي ولا القلائد **قوله** على ما سبق اي في فصل قبل باب القران **قوله** والاشبه هو الايسر لان
النبي صلعم طعن في جانب اليسار مقصودا وذلك ان الهدايا (من صح) مستقبلة الى رسول الله صلعم وكان يدخل بين كل بعيرين من
قبل الرؤس فكان الرمح بيمينه لا محالة فكان يقع طعنه عادة اولا على يسار البعير الذي هو يسار رسول الله صلعم
ثم كان يعطف عن يمينه ويشعر الآخر من قبل يمين البعير اتفاقا لا قصدا اليه فصار الامر الاصلي احق
بالاعتبار في الهدي اذا كان واحدا **قوله** ومتى وقع التعارض فالترجيح للمحرم لان المحرم موجب الامتناع
والاشعار سنة او حسن فيكون المحرم اولى فان قيل الاشعار من النبي صلعم في حجة الوداع فيكون فعله ناسخا
لحرمة المثلة قلت روي ان النبي صلعم ما قام خطيبا الا وقد نهى في خطبته عن المثلة وقد خطب يوم العيد فقد نهى عن المثلة

فيكون باقية على حرمتها **قوله** وقيل ان ابا حنيفة رح كره اشعار اهل زمانه هذا تأويل الطحاوي رح
قال ما كره ابو حنيفة رح اصل الاشعار وكيف يكره ذلك مع ما اشتهر فيه من الآثار وانما كره اشعار اهل زمانه
لانه رآهم يستقصون في ذلك على وجه يخاف منه هلاك البدنة بسرايته خصوصا في حر الحجاز فرأى الصواب
في سد هذا الباب على العامة لانهم لا يقفون على الحد فاما من وقف على ذلك بان قطع الجلد دون اللحم
فلا بأس بذلك كذا في المبسوط وقيل انما كره ايثاره على التقليد هذا تأويل الشيخ الامام ابي منصور رح كالنار
الكاتبة على المثلة **قوله** فاذا دخل مكة اي المتمتع الذي ساق الهدي لقوله صلعم لو استقبلت من امري
ما استدبرت [illegible] كان النبي صلعم تمتع وساق الهدي ولما فرغ من افعال العمرة امر اصحابه ان يحلقوا
رؤسهم ويتحللوا وهم ينتظرون ان النبي صلعم هل يتحلل عن العمرة ام يفتتح بافعال الحج فقال صلعم لو استقبلت من امري
يعني لو علمت في ابتداء شروعي في العمرة ما استدبرت اي ما علمت الآن ان هذا العارض يعترض لي في هذا الوقت
لما سقت الهدي ولجعلتها اي نويت بها عمرة وتحللت منها فلما كان شاقا علما اعرض للنبي صلعم فاحتاج الى التحلل
قبل الحج او انه فقال صلعم هذا القول وانه ينفي التحلل عند سوق الهدي ولان الحلال يصير بالسوق محرما في الابتداء
فلان يبقى الاحرام به اولى **قوله** فاذا حلق يوم النحر التحلل بالحلق عند ابي حنيفة رح يتوقت بالحرم وبايام
النحر وجوبا وعند محمد رح بالحرم وجوبا وبايام النحر استحبابا وعند ابي يوسف رح بهما جميعا استحبابا **قوله**
فقد حل من الاحرامين اي احرام العمرة والحج فان قيل لو كان احرام العمرة باقيا الى وقت الحلق ينبغي ان
يلزم دمان فيما اذا جنى قبل الحلق وقد قال علماؤنا ان القارن لو قتل صيدا بعد الوقوف بعرفة قبل الحلق
فعليه قيمة واحدة ولو بقي احرام العمرة بعد الوقوف لوجب عليه قيمتان كما قبل الوقوف قلت ان احرام العمرة
انتهى بالوقوف وانما يبقى في حق التحلل لا غير لان التحلل لا يتصور الا بعد قيام الاحرام فيبقى الاحرام في حق
التحلل لا غير كاحرام المفرد بالحج بعد الحلق فانه لا يبقى في حق سائر المحظورات ويبقى في حق الجماع ضرورة طواف
الزيارة وانما قلت ان احرام العمرة لا يبقى بعد الوقوف لان الله تعالى جعل الحج غاية احرام العمرة والمضروب له
الغاية لا يبقى بعد وجود الغاية الا لضرورة وهي ما ذكرنا واذا لم يبق احرام العمرة لم يقع الجناية عليه فلا تجب لاجله شيء كذا
في مبسوط شيخ الاسلام رح **قوله** وليس لاهل مكة تمتع ولا قران وانما لهم الافراد خاصة خلافا للشافعي رح
فان عنده لهم القران والمتعة ولكن لا دم عليهم والاصل فيه قوله تعالى ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام
وذلك اشارة الى التمتع عندنا وعند الشافعي رح الى الحكم الذي هو وجوب الهدي او الصوم وقولنا احق
اذ لو كان كذلك لقيل على من اذ التمتع شرع لنا ان شئنا فعلناه واما الدم او الصوم بعد الشروع فعلينا لا اختيار
لنا فيه وحاضرو المسجد عندنا اهل مكة ومن كان في الميقات سواء كان بينه وبين مكة مسيرة سفر او لم يكن وقال
الشافعي رح هم اهل مكة ومن حولها اذا لم يكن بينه وبين مكة مسيرة السفر كذا في مبسوط شيخ الاسلام رح **قوله**
بخلاف المكي اذا خرج الى الكوفة وقرن حيث يصح واما خصه بالقران دون التمتع لانه لو اعتمر هذا المكي في اشهر الحج.

والجناية غير التحلل فلا يبقى في حقها

ثم حج من عامه ذلك لا يكون متمتعا بخلاف الافاقي اذا ساق الهدي ثم الم باهله حيث كان متمتعا لان العود
هناك مستحق عليه فيمنع ذلك صحة الالمام باهله واما المكي فهذا العود غير مستحق عليه وان ساق الهدي فكان الالمام
باهله صحيحا فلذلك لم يكن متمتعا كذا في المبسوط وذكر الامام المحبوبي رح في الجامع الصغير ان هذا المكي خرج الى الكوفة
وقرن انما يصح قرانه اذا خرج من الميقات قبل دخول اشهر الحج فاذا دخل اشهر الحج وهو بمكة صار ممنوعا من القران
شرعا فلا يتغير ذلك بخروجه من الميقات فاما اذا دخل اشهر الحج وهو بالكوفة فهو غير ممنوع من القران لانه في هذه الحالة
بمنزلة الكوفي فكذا روي عن محمد رح **قوله** كذا روي عن عدة من التابعين روي عن ابن عمر وسعيد بن المسيب
وسعيد بن جبير وعطاء وطاوس وابراهيم رح **قوله** ومن احرم بعمرة قبل اشهر الحج ههنا مذاهب ثلثة
فعندنا تقديم الاحرام على اشهر الحج غير مانع لصحة التمتع بعد ان اتى بافعال العمرة او باكثرها في اشهر الحج وعند مالك
تقديم افعال العمرة على اشهر الحج ايضا لا يمنع صحة التمتع بعد ان كان التحلل من احرام العمرة في اشهر الحج وعند الشافعي
اذا احرم بالعمرة قبل اشهر الحج لم يكن متمتعا وان كان اداء اعمال العمرة في اشهر الحج فعنده المعتبر وقت الاحرام
بالعمرة وعند مالك وقت التحلل من الاحرام ونحن نقول ان كان اداء الاعمال قبل اشهر الحج لم يكن متمتعا لان
احرامه في غير اشهر الحج صار بحيث لا يفسد بالجماع فهو كما لو تحلل منه وان لم يأت بالاعمال حتى دخل اشهر الحج
فاحرامه للعمرة في اشهر الحج بحيث يفسد بالجماع فصار كانه احرم بها في اشهر الحج لانه مترفق باداء النسكين في
اشهر الحج **قوله** والحجة عليه ما ذكرنا وهو قوله وقد وجد الاكثر وللاكثر حكم الكل **قوله** واشهر الحج
شوال وذو القعدة وعشر من ذي الحجة وقال مالك رح جميع ذي الحجة من اشهر الحج ايضا وهو مروي عن عروة
بن الزبير لظاهر قوله تع الحج اشهر اي وقت الحج وفائدة مذهبه انما يظهر في جواز تاخير طواف الزيارة فان
قلت فكيف كان الشهران وبعض الثالث اشهرا قلت اسم الجمع يشترك فيه ما وراء الواحد بدليل قوله تع فقد صغت
قلوبكما وقيل نزل بعض الشهر منزلة كله كما يقال رايتك سنة كذا او على عهد فلان ولعل العهد عشرون
سنة او اكثر وانما راه في ساعة منها كذا في الكشاف **قوله** فان قدم الاحرام عليها جاز احرامه
وانعقد حجا خلافا للشافعي رح فان عنده يصير محرما بالعمرة لان الوقت وقت العمرة الا يرى انه لو فات
حج بمضي الوقت بقي احرامه للعمرة فلذلك اذا حصل ابتداء احرامه في غير اشهر الحج وهو شرط عندنا بدليل انه يبقى
مستديما الى الفراغ منه وهذا حد شرط العبادة لا حد ركن العبادة فصار كالتقديم على المكان فانه لو احرم من
دويرة اهله صح وانما يكره الاحرام قبل اشهر الحج لانه لا يأمن مواقعة المحظورات اذا طال مكثه في الاحرام
**قوله** واذا قدم الكوفي بعمرة في اشهر الحج الى اخره اعلم بان جنس هذه المسئلة على اربعة اوجه الاول
اذا اقام بمكة بعدما فرغ من العمرة وحلق ثم حج من عامه ذلك ففي هذا الوجه هو متمتع والوجه الثاني اذا خرج
من مكة ولكن لم يجاوز الميقات او جاوز ولكن لم يتخذ موضعا دارا بان لم ينو الاقامة فيه خمسة عشر يوما وحج
حج من عامه ذلك وفي هذا الوجه متمتع ايضا والثالث اذا خرج من المواقيت وعاد الى اهله ثم حج من عامه ذلك

وفي هذا الوجه هو ليس بمتمتع والرابع اذا خرج من الميقات فاتى البصرة فاتخذها دارا ثم حج من عامه ذلك
قال في الكتاب اي الجامع الصغير هو متمتع ولم يذكر فيه خلافا وروى الحاكم الشهيد عن ابي عصمة سعد بن معاذ رح
ان ما ذكر في الكتاب قول ابي حنيفة رح وعلى قولهما لا يكون متمتعا وهكذا ذكر الطحاوي وذكر الجصاص انه
لا يكون متمتعا على قول الكل كذا في المحيط والخلاف فيما اذا اتخذ البصرة دارا بان ينوي الاقامة بها خمسة عشر
يوما اما اذا لم ينو الاقامة بها خمسة عشر يوما ثم حج من عامه ذلك يكون متمتعا اتفاقا كذا في مبسوط شيخ الاسلام **قوله**
وان قدم بعمرة اي بالاحرام بعمرة فافسدها بان جامع امراته قبل افعال العمرة وفرغ منها وقصر ثم اتخذ البصرة دارا
ثم اعتمر في اشهر الحج اي قضى العمرة التي افسدها وحج من عامه ذلك لم يكن متمتعا عند ابي حنيفة رح هذا اذا خرج الى
البصرة في اشهر الحج واما اذا خرج قبل اشهر الحج واعتمر وحج من عامه ذلك فانه يكون متمتعا بلا خلاف كذا
في مبسوط شيخ الاسلام والفوائد الظهيرية **قوله** واذا تمتعت المراة فضحت بشاة لم يجزها من المتعة
لانها اتت بغير الواجب لان الواجب عليها الدم بسبب التمتع والاضحية غير واجبة عليها لانها مسافرة او
لان الاضحية لو كانت واجبة عليها بسبب شرائها بنية الاضحية او لاقامتها بعد استيطانها لكن الاضحية غير هذا
الواجب فاذا نوت احدهما لم يجز عن الاخر وكذا الجواب في الرجل الا انه خص المراة بالذكر لان المراة
كانت هي السائلة فوضع المسئلة على ما وقعت واما لان الغالب من حالهن الجهل وبنية الاضحية في هدي المتعة
لا يكون الا عن الجهل ثم لما لم يجز عن المتعة كان عليه دمان دم لانه ذبحت قبل الذبح لاجل المتعة ودم اخر لانها قد حلت
قبل الذبح كذا في الجامع الصغير للمحبوبي وغيره **قوله** وهذا الاغتسال للاحرام لا للصلوة فيكون مفيدا
لحصول النظافة هذا جواب سوال بان يقال هي حايض فلا يفيدها الاغتسال **قوله** الا اذا اتخذها
دارا بعدما حل النفر الاول وهو اليوم الثالث من ايام النحر فعليه طواف الصدر عند ابي حنيفة ومحمد رح لانه
لزمه بمجيء وقت الصدر قبل نية الاقامة فلا يسقط عنه بنية الاقامة بعده كما لو حاضت بعد خروج وقت الصلوة
لا يسقط عنها تلك الصلوة وقال ابو يوسف رح اذا نوى الاقامة بعد ما حل النفر قبل ان ياخذ في طواف الصدر سقط
عنه طواف الصدر لانه وان دخل وقته فلا يجب طواف الصدر دينا عليه بدخول وقته فنية الاقامة بعد دخول
الوقت وقبله سواء كما لو حاضت بعد دخول وقت الصلوة لا يلزمها تلك الصلوة والله اعلم

## باب الجنايات

اذا تطيب المحرم فعليه الكفارة ذكر الكفارة مجملا لان موجبها مجمل حيث ذكر التطيب
مطلقا من غير تقييد بعضو او بما دون عضو ثم شرع في بيان هذا المجمل فقال ان طيب عضوا كاملا فعليه دم
ثم وثم الى اخره اعلم ان المحرم ممنوع من استعمال الطيب والدهن لقوله عليه السلام الحاج الشعث التفل و
استعمال الدهن والطيب يزيل هذا الوصف وما يكون صفة للعبادة يكره ازالته كذا في المبسوط **قوله**
وان طيب اقل من عضو فعليه صدقة وكان الشعبي يقول القليل والكثير من الطيب سواء في وجوب الدم به لان
الرائحة يوجد منه سواء استعمل القليل او الكثير ولكنا نقول الجزاء انما يجب بحسب الجناية وانما تتكامل الجناية بما هو

المقصود من قضاء التفث والمعتاد أيضاً استعمال الطيب في عضو كامل فيتم به جنايته وفيما دون ذلك في جنايته
نقصان فيكفيه الصدقة قوله ونحن نذكر الفرق بينهما من بعد إن شاء الله تعالى وهو ما ذكر في هذا الباب
في قوله وإذا حلق ربع رأسه أن حلق بعض الرأس ارتفاق كامل لأنه معتاد وبخلاف تطييب ربع العضو لأنه غير
مقصود قوله إلا في موضعين من طاف طواف الزيارة جنباً ومن جامع بعد الوقوف بعرفة
وإن صار ملبداً بأن كان الحناء جامداً غير مائع وهذا إذا غطاه يوماً إلى الليل فإن كان أقل من ذلك فعليه صدقة
وكذا إذا غطى ربع الرأس وأما إذا كان أقل من ذلك فعليه صدقة كذا في الفوائد الظهيرية الوسمة بكسر السين وسكونها
شجرة ورقها خضاب كذا في المغرب قوله ثم ذكر في الأصل رأسه ولحيته أي في مسئلة الحناء وبه صرح فخر
الإسلام رح قوله ولو ادهن بزيت أي بزيت خالص وخص الزيت فإنه لو ادهن بالشحم أو السمن
فلا شيء عليه ذكره في التجريد قوله فكانت جنايته قاصرة لأنه ليس فيه معنى الطيب لأن رائحته غير مستلذة
قوله والحل البحت أي الخالص والحل دهن السمسم قوله والزئبق بوزن العنبر دهن الياسمين
وما أشبههما كدهن البان ودهن البنفسج قوله وإنما هو أصل الطيب فإن الروائح يلقى في الدهن فيصير غالية
فيجب بأصل الطيب إذا استعمله على وجه الطيب كما إذا كسر المحرم بيض الصيد يلزمه الجزاء كما يلزمه بقتل الصيد
أو غطى رأسه يوماً كاملاً كذا في الأسرار ومبسوط فخر الإسلام رح ولو لبس المحرم اللباس كله من القميص و
السراويل والقباء والخفين يوماً كاملاً لزمه دم واحد وكذا لو دام أياماً أو كان ينزعه في الليل إلا لم يعزم على تركه
أو يكفر للأول وعند محمد رح واحد كذا ذكره الإمام الولوالجي والإمام التمرتاشي رح قوله أو اتشح أو توشح
الرجل واتشح هو أن يدخله تحت يده اليمنى ويلقيه على منكبه الأيسر كما يفعل المحرم وكذا الرجل يتوشح بحمائل
سيفه فيقع الحمائل على عاتقه اليسرى ويكون اليمنى مكشوفة وقول الإمام السرخسي رح التوشح أن يفعل بالثوب
ما يفعل القصار في المقصرة قريب مما ذكرت وأما ما ذكر الإمام خواهر زاده أن المعنى يتوشح جميع بدنه كتوشح
إزار الميت أو قميص واحد فيعقد على أن استعمال توشح متعدياً هكذا غير مسموع كذا في المغرب قوله
وهذا يتكلف في حفظه أي يحتاج إلى التكلف في حفظه على منكبيه عند استعماله بعمل كما يحتاج إليه لابس الرداء فأما
إذا أدخل يده فلا يحتاج إلى ذلك فيكون لابساً للمخيط وكذلك إن زره عليه كان لابساً لأنه لا يحتاج إلى التكلف
في حفظه عليه بعد زره قوله وهذا لأن ستر البعض استمتاع مقصود يعتاده بعض الناس يفعله الأتراك
وغيرهم عادة فإنهم يغطون القلانس الصغار ويعدون ذلك ترفقاً كاملاً قوله وعن أبي يوسف رح
أنه يعتبر أكثر الرأس اعتباراً للحقيقة أي لحقيقة الكثرة لأن الكثرة إنما يثبت حقيقة أن لو كان ما يقابله أقل
منه والربع والثلث كثير حكماً لا حقيقة قوله ولنا أن حلق بعض الرأس ارتفاق كامل لأنه معتاد
وذكر في المبسوط أن الأتراك يحلقون أوساط رؤوسهم وبعض العلوية يحلقون نواصيهم لابتغاء الراحة والزينة
قوله وقال أبو يوسف ومحمد رح إذا حلق عضواً فعليه دم وإن كان أقل فطعام أراد به الصدر والساق

وما أشبه ذلك كالعانة دون الرأس واللحية وهذا لأن الربع في الصدر والساق والفخذ لا يعمل عمل الكل
في العادة إذ العادة ما جرت في هذه الأعضاء بالاقتصار على الربع بخلاف الرأس واللحية وإنما يجب الدم
بحلق كل الصدر أو الساق لأنه مقصود بالتنور وهو استعمال النورة لإزالة الشعث فيتكامل الجناية بحلق كله
ويتقاصر بحلق بعضه ثم لا خلاف لأبي حنيفة رح في هذه المسئلة لأنه ذكر في الجامع الصغير التمرتاشي رح حلق
موضع المحاجم فعليه دم عند أبي حنيفة رح اعتباراً بالعانة والرقبة والصدر والساق و الإبطين أو أحدهما وإنما
خص قولهما لما أنه يلزم بحلق المحجم عند أبي حنيفة رح وإن كان حلقه غير مقصود فأولى أن يجب هنا وإنما يحتاج
إلى بيان قولهما لأنهما جعلاه في المحجم وقالا عليه صدقة فيه لأنه غير مقصود فاحتيج إلى بيان قولهما في هذه الأعضاء
قوله ثم يكون من ربع اللحية هذا اعتبار الأجزاء بالأجزاء الدم قال الجرجاني رح هذا قول محمد رح فإنه يعتبر
الأجزاء وأبو حنيفة رح لم يعتبر ذلك بل يقول في مثل ذلك فيها الصدقة وفي الجامع الصغير التمرتاشي قال السرخسي رح
ولم يذكر في الكتاب حلق الشارب من أصحابنا من يقول يلزمه دم ومنهم من يقول يلزمه التصدق والأصح أن
ينظر كم يكون المحلوق من ربع المحلوق اللحية كما ذكرنا فإن قيل الشارب عضو مقصود بالحلق فإن من عادة
بعض الناس حلق الشارب دون اللحية وكذلك الشرع فصل بين الشارب واللحية فأمر بإعفاء اللحية وقص
الشارب فينبغي أن يتكامل الجناية بحلق الشارب قلنا نعم ولكن الكل عضو واحد حقيقة لاتصال البعض بالبعض
فلا يجعل في حكم أعضاء متفرقة كالرأس من العلوية من يعتاد حلق مقدم الرأس وهذا لا يدل على أن كله لا يكون
عضواً واحداً في الحكم قوله وإن حلق المحرم رأس محرم آخر بأمره أو بغير أمره بأن كان نائماً أو أكرهه فعلى
الحالق الصدقة وعلى المحلوق الدم حتماً بخلاف المضطر حيث يتخير بين الصدقة والدم وصوم ثلاثة أيام ثم لا يرجع
المحلوق رأسه على الحالق لأن الدم إنما لزمه بما نال من الراحة فصار كالمغرور من صور المغرور أن أخبر رجل وتقول
تزوج هذه المرأة فإنها حرة فتزوجها ودخل بها ثم استحقها مستحق بأنها أمته فإن المولى يأخذ من الزوج
العقر ثم لا يرجع به على الآمر الغار قوله وأما الحالق يلزمه الصدقة في مسئلتنا أي فيما إذا كان الحالق
محرماً في الوجهين أي فيما إذا كان بأمره أو بغير أمره وعلى هذا الخلاف إذا حلق المحرم رأس حلال عندنا يجب الصدقة
على الحالق وعنده لا يجب لأنه لا ارتفاق له فيما فعل كما لو ألبس غيره مخيطاً قلنا الإنسان يتأذى بتفث
غيره فكان إزالته ارتفاقاً وليس غير المخيط ليس بتفث حتى يكون إلباس المخيط إزالة للتفث قوله
وإن قص أظافير يديه ورجليه فعليه دم وقال عطاء لا شيء عليه لأن قص الأظفار من الفطرة ولم يصح حديث في
النهي عنه بسبب الإحرام فكان نظير الختان ولا بأس بالختان في الإحرام فكذلك قص الأظفار ومذهبنا مروي
عن ابن عباس رض ولأن قص الأظفار من قضاء التفث قوله لأن الجناية من نوع واحد إلى التسمية
ومعنى أما التسمية فلأن الكل يسمى قصاً وأما المعنى فهو حصول الارتفاق من جانب القص وهو شيء واحد قوله
لأن مبناها على التداخل حتى أن المحرم إذا قتل صيد الحرم يكفيه قيمة واحدة وإن كانت الجناية في حق الإحرام والحرم

وههنا اولى لان منع الجنايات يستند الى سبب واحد فلا يوجب الا كفارة واحدة كما في حلق جميع الراس
لا فرق بين ان يكون في مجالس متفرقة او في مجلس واحد والمعنى انه لو قصها في مجلس واحد لزمته كفارة واحدة
فكذا في المجالس دليله التطيب وهما يقولان انها من نوع واحد لان الاظافير كلها نوع واحد كما في حلق شعر الراس
وهو انواع بالنسبة الى الاعضاء المتميزة عن الآفة كالابط والعانة والراس فعملنا بالشبهين في الجنايات
بشبه الاتحاد عند اتحاد المجلس وبشبه الاختلاف عند اختلافه كما في آي السجدة لان الغالب في كفارات
الاحرام معنى العبادة بدليل انها تجب على المعذور كالمكره والنائم والمخطئ والناسي كالعبادات تجب عليهم
فان قيل قص الاظفار جنس واحد وفي الجنس الواحد لا يتعدد الواجب وان اختلفت الامكنة كما لو ترك
الرمي اصلا لزمه دم واحد وان اختلفت امكنة الرمي وازمنته وكذلك في حلق الراس كله دم وان كان في مجالس
وكذلك التطيب قلنا دعوى اتحاد الواجب باعتبار انه من حيث كذا شيء واحد غير مستقيم فان قتل
الصيود من حيث انه قتل الصيد شيء واحد ومع ذلك تعدد الواجب بتعدد الصيود بالاجماع باعتبار تعدد محل
الفعل ثم انما وجب دم واحد عند ترك الرميات لما ان الرمي نسك من المناسك وجنايته ترك النسك جنايته
نقص الاداء او الرميات كلها في الاداء نسك واحد لاتفاق الجنس فيصير الاداء منقوصا بفوات نسك واحد فيجب
جبر واحد والجناية فيما نحن فيه تحصل في الاحرام وكل جناية اوجبت جزاء على حدة فيجب لكل جزء كفارة على حدة
والنقص عند اختلاف المجلس جنايات على ما قلنا واما الراس فانه عضو واحد فكان حلقه جناية واحدة وكذا كل
البدن في حق التطيب الكل بمنزلة عضو واحد لاتصال البعض بالبعض والارتفاق بالتطيب يقع واحدا **قوله**
لانه يؤدي الى ما لا يتناهى فيقال اذا قص الظفرين فقد قص اكثر الثلاثة ثم اذا قص ظفرا ونصف ظفر فقد
قص اكثر الظفرين ولكن يقال لما كان ادنى المقادير شرعا لا يتعلق بما دونه الحكم المتعلق به كذا في المبسوط ولان
في الربع شبهة الكل فكذلك اقيم مقام الكل ثم لو اقمنا اكثر الربع مقام الربع لكان فيه اعتبار شبهة الشبهة والمعتبر
فيما يعمل بالشبهات هو الشبهة لا النازل عنها **قوله** وبالقلم على هذا الوجه يتأذى ويشينه ذلك بخلاف
الحلق لانه معتاد اي بخلاف حلق ربع الراس من مواضع متفرقة لان تفرق الحلق في جوانب الراس معتاد
فيتم به معنى الزينة والراحة ولا زينة هنا لانه لا يحسن في النظر ان يكون بعض الاظافير مقصوصا دون البعض
ولا ارتفاق لانه يزداد الاذى بقص البعض دون البعض يشتغل قلبه به **قوله** وكذلك لو قلم اكثر من خمسة
حتى لو قلم ستة عشر ظفرا من كل عضو اربعة يجب لكل ظفر طعام مسكين الا ان يبلغ دما فحينئذ ينقص عنه ما شاء
**قوله** والآية نزلت في المعذور وهو كعب بن عجرة فانه قال كعب مر بي رسول الله عليه السلام والقمل يتهافت
على وجهي وانا اوقد تحت قدر لي فقال ايؤذيك هوام راسك فقلت نعم فانزل الله تعالى ففدية من
صيام او صدقة او نسك فقلت ما الصيام يا رسول الله فقال ثلثة ايام فقلت ما الصدقة قال ثلثة اصوع
من حنطة على ستة مساكين قلت وما النسك قال شاة وقد ذكره بحرف او فاوجب التخيير كما في كفارة اليمين

وهذا الحكم ثابت في كل ما اضطر اليه ما لو فعله غير مضطر يلزمه الدم لانه في معنى المنصوص عليه من كل وجه فيكون
ملحقا به كذا في المبسوط **قوله** وكذا الصدقة عندنا خلافا للشافعي رح فان عنده لا يجزيه الطعام الا في
الحرم لان المقصود رفق فقراء الحرم **قوله** لما بينا وهو قوله في الصوم لانه عبادة في كل مكان **قوله**
لان الاراقة لم يعرف قربة الا في زمان كالتضحية وهديي المتعة والقران في ايام او مكان مخصوص
وهو الحرم كما في دماء الكفارات وهذا الدم غير موقت بالزمان فيكون مختصا بالمكان وهو الحرم لتحقق معنى
القربة فيه فيكون كفارة لفعله كما قال الله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات

**فصل**

وفي الجامع الصغير يقول اذا مس بشهوة فامنى شرط الامناء مع المس بشهوة في وجوب الدم وفي الجامع الصغير
لقاضي خان رح وذكر في الاصل اي المس ولم يشترط الامناء والصحيح ما ذكرها اي في الجامع الصغير حتى يكون
جماعا من وجه **قوله** وكذا الجواب في الجماع فيما دون الفرج اي لا يشترط الانزال وذكر في المبسوط
وجب الدم في الجماع فيما دون الفرج اما اذا انزل فغير مشكل وكذلك اذا لم ينزل عندنا والشافعي رح
يقول اذا لم ينزل لا يلزمه شيء على قياس الصوم فانه لا يلزمه شيء اذا لم ينزل بالتقبيل ولكنا نقول الجماع فيما
دون الفرج من جملة الرفث فيكون منهيا بسبب الاحرام وبالاقدام عليه يصير مرتكبا محظور احرامه فيلزمه
الدم **قوله** ولنا ان فساد الحج يتعلق بالجماع ولهذا لا يفسد بسائر المحظورات وما يتعلق بعين
الجماع لا يتعلق بما دونه كالحدود والكفارة في الصوم ثم ابلغ ما يجب هنا القضاء فيكون قياس الكفارة
في الصوم ولا يجب هناك بجماع فيما دون الفرج الكفارة فكذلك لا يجب هنا القضاء **قوله**
والحجة عليه اطلاق ما روينا وهو قوله يريقان دما وذكر الدم مطلقا يتناول الشاة لانه متيقن ولا يقال
ان المطلق ينصرف الى الكامل وهو الجزور لانا نقول انه ينصرف الى الكامل في الماهية مع حصول التيقن
وهو الشاة **قوله** في غير القبل من احد السبيلين لتقاصر معنى الوطي ولهذا لم يجب الحد عنده ولا يجب المهر
بالاجماع **قوله** وليس عليه ان يفارق امرأته في قضاء ما افسداه دل هذا ان المرأة كالرجل
في فساد الحج به وفي الجامع الصغير التمرتاشي رح جامعها وهما محرمان بالحج قبل الوقوف بعرفة عامدا او ناسيا
او هي نائمة او مكرهة فسد حجهما ومضيا فيه والافتراق المنقول عن الصحابة محمول على الندب والاستحباب
لا على الحتم والايجاب **قوله** وعليه بدنة خلافا للشافعي رح فعنده اذا جامع قبل الرمي فسد حجه
لان احرامه قبل الرمي مطلق او منعقد على الاطلاق الا يرى انه لا يحل له شيء مما هو حرام على المحرم والجماع في الاحرام
المطلق مفسد للحج كما قبل الوقوف بعرفة بخلاف ما بعد الرمي وقد جاء اوان التحلل وحل له الحلق الذي كان
حراما على المحرم والرمي محلل عنده ولنا قوله عليه السلام من وقف بعرفة فقد تم حجه والتمام حقيقة غير مراد لانه بقي عليه
طواف الزيارة فعلم انه اراد به التمام حكما وهو بفراغ ذمته عن الواجب والامن عن الفساد والاول
غير مراد فتعين الثاني **قوله** ومن جامع ناسيا اي ناسيا لاحرامه **قوله** الحظر ينعدم بهذه العوارض

فلم يتم النقل جناية فلا يفسد لان الفساد باعتبار الجناية وهذا لان حكم النسيان والاكراه مرفوع بالحديث المشهور والنوم في معناهما لان عدم القصد يشمل الكل **قوله** ولان الفساد باعتبار معنى الارتفاق ارتفاقا مخصوصا يريد به ان هذا الحكم تعلق بعين الجماع ولا يفوت عليه بعذر الاعذار وهذا لان المنهي عنه في الاحرام الرفث وهو اسم للجماع الا يرى انه يلزمه الاغتسال به ويثبت به حرمة المصاهرة فكذا يتعلق به فساد النسك وهذا بخلاف الصوم فانه لم يقترن بحاله ما يذكره فجعل النسيان عذرا بخلاف القياس وهذا قد اقترن بحاله ما يذكره وهو هيئة المحرم فلا يعذر بالنسيان كما في الصلوة اذا اكل او شرب

**فصل** ومن طاف طواف القدوم محدثا فعليه صدقة وذكر في المبسوط شيخ الاسلام انه ليس لطواف التحية محدثا او جنبا شيء لانه لو تركه اصلا لم يكن عليه شيء فكذا اذا تركه من وجه وذكر في الايضاح ان تركه يجب الصدقة وذكر في فتاوى قاضي خان رحمه الله وان طاف بالبيت تطوعا على غير طهارة رعن محمد رحمه الله انه يلزمه الصدقة وقال بعض مشايخ العراق يلزمه الدم وقال الشافعي رحمه الله لا يعتد به وعندنا يعتد به حتى لو كان هذا طواف الزيارة خرج به عن احرامه كان ينبغي ان لا يجب بطواف القدوم محدثا شيء لانه اذا تركه اصلا لا شيء او يجب الصدقة في بعض الروايات فلو وجب في الاتيان به محدثا يؤدي الى التسوية بين تركه وبين الاتيان به محدثا والطواف محدثا دون الترك او يؤدي الى ترجح الاتيان به محدثا حيث وجب هنا ولم يجب في الترك قلت اذا تركه فقد ترك ما هو سنة فيجب الصدقة لانه اذا وجب الدم بتركه يلزم التسوية بينه وبين ترك طواف الصدر وهو واجب اما اذا اتى به محدثا فقد ادخل نقصانا في طواف هو واجب وانه يوجب الصدقة كما اذا طاف طواف الصدر محدثا وهذا لان طواف القدوم وان كان سنة لكنه يصير واجبا بالشروع الا يرى ان طواف التطوع حكمه هكذا ولا يقال ان الدم في الحج بمنزلة سجدتي السهو في الصلوة وثم لا فرق بين الفرض والنفل فينبغي ان يكون كذلك هنا لان في الحج الجبر بدون الدم مشروع وهو الصدقة فيمكن اظهار التفاوت فيه بخلاف الصلوة لان الجبر بدون سجود السهو غير مشروع واستدل الشافعي رحمه الله في اشتراط الطهارة بقوله عليه السلام الطواف بالبيت طواف صلوة ولنا ان المنصوص عليه الطواف وهو الدوران حول البيت وذا يتحقق من المحدث كما يتحقق من الطاهر فاشتراط الطهارة فيه يكون زيادة على النص وهي نسخ فلا يثبت بخبر الواحد والقياس والمراد بالحديث تشبيه الطواف بالصلوة في الثواب دون الحكم الا يرى ان الكلام لا يفسده وينفذ والطواف ماشيا او بالمشي وهو مفسد للصلوة وعلى هذا لو طاف معكوسا او عاريا او راكبا لا يعتبر عنده وعندنا يعتبر ثم عند ابن شجاع الطهارة سنة والصحيح انها واجبة لانه يجب الدم بتركها وهذا آية الوجوب ولان خبر الواحد يوجب العمل دون العلم فلم يعم الطهارة ركنا لان الركنية لا يثبت الا بالنص ولكن جعلناها واجبة لان الوجوب يثبت بخبر الواحد بخبر الفاتحة والتعديل ولان الطواف من حيث انه ركن الحج لا يفتقر الى الطهارة كالوقوف ومن حيث تعلقه بالبيت يفتقر اليها كالصلوة وما تردد بين اصلين يوفر حظه اليهما

عليهما

فالتشبيه بالصلوة يجب الطهارة فيه وبكونه ركنا للحج يعتد به ولو حصل بلا طهارة **قوله** ولان الجنابة اغلظ من الحدث الا يرى ان المحدث لا يمنع من قراءة القرآن والجنب يمنع ولان المنع مع الجنابة من وجهين من حيث الطواف ومن حيث دخول المسجد ومنع المحدث من وجه واحد **قوله** لان اكثر الشيء له حكم كله اي تركا وتحصيلا هذا الاصل لا يطرد فان اكثر الصوم لا يقوم مقام كله وكذا اكثر الصلوة وانما كان كذلك لان اتمام الصوم الى الليل منصوص عليه وقوله تعالى اقيموا الصلوة مجمل فالتحق فعل النبي وقوله بيانا بالمجمل فاقامة الاكثر فيهما مقام الكل يؤدي الى خلاف المنصوص وانه لا يجوز وهنا المنصوص عليه الطواف بالبيت وهو عبارة عن الدوران حوله ولا يقتضي ظاهره التكرار الا انه ثبت عن رسول الله عليه السلام قولا وفعلا تقديرا كمال الطواف بسبعة اشواط فيحتمل ان يكون ذلك للاتمام ويحتمل ان يكون للاعتداد به فيثبت منه القدر المتيقن وهو ان يحصل ذلك بشرط الاتمام وان كان شرط الاعتداد بقيام الاكثر منه مقام الكل يترجح جانب الوجود على جانب العدم اذا اتى باكثره ومثله صحيح في الشرع كمن ادرك الامام في الركوع يجعل اقتداؤه في اكثر الركعة كالاقتداء في جميع الركعة في الاعتداد به والمتطوع بالصوم اذا نوى قبل الزوال يجعل وجود النية في اكثر اليوم كوجودها في جميع اليوم وكذلك في صوم رمضان عندنا وذكر الامام الاسبيجابي رحمه الله وانما كان كذلك لان الشرع اقام الاكثر في الحج مقام الكل في وقوع الامن عن الفوات احتياطا وصيانة وتحقيقا بيانه ان النبي عليه السلام قال من وقف بعرفة فقد تم حجه وقد قلنا ان من جامع بعد الوقوف لا يفسد وبعد الرمي لا يفسد بالاجماع ولو حلق اكثر الراس صار متحللا فلما كان الامر على هذا الوجه للتيسير بناء على الاصل فاقمنا الاكثر مقام الكل في احد السببين وهو الحلق بالاجماع اقيم في السبب الاخر وهو الطواف ايضا والافضل ان يعيد الطواف ما دام بمكة ليحصل الجبر ان بما هو من جنسه **قوله** وفي بعض النسخ اي نسخ المبسوط **قوله** لان بعد الاعادة لا يبقى الا شبهة النقصان وهو شبهة التأخير وينبغي ان يلزمه الصدقة وذكر في الايضاح ان هذه المسئلة دليل على ان العبرة في فصل الحدث للاول اذ لو كان للثاني للزم جبران للتأخير عند ابي حنيفة رحمه الله وحيث لم يجب دل ان المعتبر هو الاول ولكن الثاني شرع جبر النقصان يمكن في الاول ولو طاف جنبا ثم اعاد سقطت عنه البدنة ثم اختلف مشايخنا ان المعتبر طوافه الثاني ام الاول فكان ابو الحسن الكرخي يقول المعتبر هو الاول والثاني جبر للاول وكان يستدل على هذا بما قال في الكتاب انه لو طاف لعمرته جنبا في رمضان ثم اعاد طوافه في اشهر الحج وحج من عامه ذلك لا يكون متمتعا ولو كان المعتبر هو الطواف الثاني لكان متمتعا وذلك لان المعتد به هو ما يتحلل به من الاحرام والتحلل حصل بالطواف الاول فكان هو المعتد به والاصح ان المعتد به الثاني وان الاول ينفسخ بالثاني الا يرى انه قال في الكتاب لو طاف للزيارة جنبا في ايام النحر ثم اعاد طوافه بعد مضي ايام التشريق فعليه دم عند ابي حنيفة رحمه الله لتأخير طواف الزيارة عن وقته ولو كان المعتد به هو الاول لكان لم يلزمه للتأخير لان الاول مؤدى في وقته واما مسئلة التمتع فلانه لما ادى من الطواف في رمضان وقع الامن عن فساد العمرة

ام ع

فاذا امن فسادها قبل دخول وقت الحج لا يكون بها متمتعا لان الاول حكمه مراعى لتفاحش النقصان فيه فان اعاده انفسخ الاول وصار المعتد به الثاني وان لم يعد كان هو معتدا به في التحلل كمن قام في صلوته ولم يقرأ حتى ركع كان قيامه وركوعه مراعى على سبيل التوقف فان عاد فقرأ انفسخ الاول بالثاني حتى ان من ادرك معه الركوع الثاني كان مدركا للركعة وان لم يعد وقرأ في الركعتين الاخيرتين كان الاول معتدا به وهذا بخلاف المحدث لان النقصان ثمه يسير فلا يتوقف حكم الطواف الاول بل يبقى معتدا به على الاطلاق فكان الثاني جابرا للنقصان المتمكن فيه كذا في المبسوط **قوله** ويعود باحرام جديد لان الطواف الاول معتد به في حق التحلل وليس له ان يدخل مكة بغير احرام فيلزمه احرام جديد لدخول مكة **قوله** ومن ترك ثلثة اشواط فعليه صدقة اي يطعم ثلثة مساكين كل مسكين نصف صاع من بر لكل شوط نصف صاع لانها اي الاشواط الثلثة من طواف الزيارة **قوله** وكذا اذا اعاد الطواف ولم يعد السعي في الصحيح اي لا شيء عليه للسعي ذكر في الجامع الصغير لقاضي خان والتمرتاشي والجامع والفوايد الظهيرية وجوب الدم اذا لم يعد السعي لانه لما اعاد الطواف فقد نقض الطواف الاول فاذا انتقض حصل السعي قبل الطواف فلا يعتبر فيلزمه دم وذكر الامام الزاهد المحقق شمس الائمة السرخسي والامام المحبوبي رح وان اعاد الطواف ولم يعد السعي فلا شيء عليه لان الطهارة ليست بشرط للسعي وانما كانت شرطا في الطواف لاختصاصه بالبيت واعتباره بالصلوة من وجه لما جاء في الحديث وهذا المعنى لا يوجد في السعي وانما الشرط في السعي ان ياتي على اثر طواف معتد به وطواف المحدث بهذه الصفة الا يرى انه يتحلل به فوقع اختيار المصنف على اختيار شمس الائمة السرخسي رح **قوله** ومن افاض من عرفات قبل الامام فعليه دم ومعنى المسئلة اذا افاض قبل غروب الشمس فانه ذكر في الايضاح ولو ابطا الامام بعدما غربت الشمس جاز للناس ان يدفعوا لانه اذا غربت الشمس جاء وقت الدفع فلا يتركون السنة وان ترك الامام وان عاد قبل غروب الشمس حتى افاض مع الامام ذكر الكرخي رح في مختصره ان الدم يسقط عنه لان الواجب عليه الافاضة مع الامام بعد غروب الشمس فقد تدارك ذلك في وقته ومن اصحابنا من يقول لا يسقط عنه الدم ههنا ايضا لان استدامة الوقوف قد انقطع بذهابه ورجوعه لا يعتبر وقوفه مبتدا ما لم فات عنه لا يمكن تداركه فلا يسقط عنه الدم كذا في المبسوط وذكر الامام الاسبيجابي رح لان الدم وجب لفوات الامتداد الى غروب الشمس وبالعود لا يقع التدارك بخلاف ما لو طاف جنبا ثم اعاده لان التدارك قد حصل فبطل عنه الدم **قوله** لان الجنس متحد كما في الحلق فانه اذا حلق ربع الراس في غير اوانه يجب الدم واذا حلق كله لا يجب الا دم واحد كذا قص اظافير يد واحدة يوجب الدم وقص الاظافير كلها لا يوجب الا دما واحدا فعلم انه لا يبعد ان يكون ترك البعض موجبا للدم ولا يجب بترك الكل الا دم واحد والترك انما يتحقق بغروب الشمس من اخر ايام الرمي **قوله** ولا يجب مع القضاء شيء او كالاحرام الصلوة من وقتها ولابي حنيفة رح ان التاخير عن المكان



يوجب الدم كالاحرام اذا اخره عن الميقات فكذا التاخير عن الزمان والجامع منهما ان التاخير نقصان ونقايض الشيخ الحج بالدم على ان تاخير الواجب في ايجاب الجبر ملحق بتركه كتاخير الواجب ملحق بترك الواجب في ايجاب سجود السهو في الصلوات والجواب عن قولهما انه لا يجب مع القضاء شيء انه اخر ركنا من اركان الحج فيلزمه القضاء مع جبر النقصان كالاخر ركنا من اركان الصلوة يلزمه القضاء مع سجدتي السهو **قوله** فالحاصل ان الحلق يختص بالمكان والزمان عند ابي حنيفة رح المكان هو الحرم والزمان هو ايام النحر وقال ابو يوسف رح لا يختص بهما وقال محمد رح يختص بالمكان دون الزمان لان اختصاص المناسك بالمكان فوق اختصاصها بالزمان لان جميع المناسك مختصة باماكنها ومن المناسك ما يقع قضاء في غير وقتها فيعتبر المكان ولا يعتبر الزمان ولابي يوسف رح ان الحلق تحلل وخروج عن العبادة والخروج انما يقع بما نقض الركن وما يضاده لا يختص بواحد منهما ولابي حنيفة رح ان اركان الحج مختصة بالزمان بدليل انه لو وقع في غير وقتها يقع قضاء لا اداء وقوله انه خروج عن العبادة قلنا نعم ولكنه منهي له فاعتبرناه من حيث انه منهي وبهذا الاعتبار ينزل الحلق ههنا منزلة السلام في باب الصلوة في المعنى الذي شرع له فاذا اخره عن الزمان والمكان فقد تمكن النقص فوجب جبره بالدم **قوله** فان حلق القارن قبل ان يذبح فعليه دمان قال العلامة حافظ الدين النسفي رح اختلف المشايخ في منع المسئلة فذكر فخر الاسلام في الجامع الصغير قارن حلق قبل ان يذبح فعليه دمان وقالا ليس عليه الا دم القران لان تاخير النسك عن وقته يوجب الدم عند ابي حنيفة رح وههنا لما حلق قبل ان يذبح ترك الترتيب بتقديم هذا وتاخير ذلك وهو جناية واحدة ودم اخر للقران وعندهما لا يجب الاول وذكر محمد رح في رواية الجامع الصغير قارن حلق قبل الذبح فعليه دمان دم للحلق قبل الذبح ودم للقران وقال ابو يوسف ومحمد رح ليس عليه الا دم القران وقال القاضي الامام فخر الدين اتفقوا على وجوب دم واحد وهو دم القران لتحقق سببه ثم عنده يجب دم اخر بتاخير الذبح عن الحلق وعندهما لا يجب بسبب التاخير شيء وقال بعضهم دم القران واجب اجماعا ويجب دم اخر ايضا اجماعا بسبب الجناية على الاحرام لان الحلق لا يحل الا بعد الذبح فاذا حلق قبل الذبح فقد صار جانيا على احرامه ويجب دم اخر بتاخير الذبح عند ابي حنيفة رح خلافا لهما واليه مال صاحب الهداية حيث قال فعليه دمان عند ابي حنيفة رح دم بالحلق في غير اوانه لان اوانه بعد الذبح ودم بتاخير الذبح عن الحلق وعندهما يجب دم واحد وهو الاول فلا يجب بسبب التاخير شيء ومن خطأ صاحب الهداية فلغفلته عن منع الرواية ثم قال العلامة النسفي ولا اشكال على جميع ما ذكروا لان جناية القارن مضمونة بالدمين فينبغي على ما ذكره صاحب الهداية ان يجب خمسة عنده واربعة عندهما قلت وقع اختيار صاحب الهداية على قول البعض وهو ان الحلق جناية بالاجماع وتاخير الذبح ايضا جناية عند ابي حنيفة رح فيجب ثلث دماء عنده ودمان عندهما دم للحلق قبل اوانه ودم للقران وقول العلامة النسفي رح ينبغي ان يجب خمسة عنده وثلثة عندهما ليس بوارد لان الحلق وان كان جناية على الاحرام عندهم لكنه جناية بالنسبة الى احرام الحج

ثلثه

دون احرام العمرة لان افعال العمرة قد تمت ولم يبق عليه شيء الا الخروج من الاحرام وذلك بالحلق لكنه او
تجرا عن وقوعه جناية على احرام الحج فلا يكون الحلق جناية على احرام العمرة بوجه فلا يوجب الا دما واحدا و
تاخير الذي هو جناية عندهما لا تعلق له بالعمرة كما بينا فلا يوجب الا دما واحدا ايضا فيجب على قول هولاء ثلث
دماء عنده ودمان عندهما لا غير ولا يرد ايضا ما ذكره على قول العامة ان الجب عنده ثلث دماء لانه لما ثبت ان الحلق
ليس بجناية عندهم وان الجناية تاخير الذبح لا غير والذبح من مناسك الحج دون العمرة فكان هذا التاخير جناية
واحدة ولا يكون جنايتين بوجه فلا يجب به الا دم واحد وهو الصحيح رواية ومعنى اما الرواية فما ذكره العلامة
النسفي وفي الجامع المجهول رحمه الله عليه دمان دم للقران ودم للحلق قبل الذبح وقالا ليس عليه الا دم القران و
قال الشيخ الاسلام خواهرزاده رحمه الله في مبسوطه عليه دمان عند ابي حنيفة رحمه الله احدهما دم القران والاخر دم الجناية
على احد الاحرامين لانه خرج عن احد الاحرامين بالحلق على سبيل التمام فيكون جناية على الاخر ولم يجب بتاخير الذبح
عن الحلق شيء لان هذا ليس بتاخير عن وقته لان ايام النحر وقته ولم يوخر عنها انما ترك ترتيب الذبح على
الحلق وترك الترتيب لا يوجب الدم عنده كما لو قدم الطواف على الحلق او ترك الترتيب في رمي الجمار
لا يلزمه شيء والدم الواجب بالحلق لا لتركه الترتيب بل لخروجه عن احد الاحرامين على سبيل التمام بالحلق وهو
جناية على الاحرام الاخر فيلزمه الدم بهذا لا لتركه الترتيب واما المعنى فلان الحلق قبل الذبح ليس بجناية
موجبة للدم بنفسه هاهنا بالاتفاق اما عندهما فظ لانه ماذون فيه من جهة الشارع مرخص فيه بالنص و
اما عنده فلان الحلق انما يكون جناية على الاحرام اذا بقي الاحرام بعده كما لو حلق قبل الوقوف وكما في
ساير الجنايات وهاهنا وان وجب تاخيره عن الذبح لكنه اذا وجد قبله كان منهيا للاحرام في حق غير النساء
كما لو وجد بعده حتى حل له لبس المخيط والتطيب والاصطياد فلا يكون جناية موجبة للدم لان ما هو منهي
لا يعد جناية بنفسه لكنه لما كان مستلزما لتاخير الذبح الواجب عن وقته كان جناية من هذا الوجه فيكون موجبا
للدم عنده ولا يكون موجبا عندهما ولهذا قال محمد رحمه الله في الرواية دم للقران ودم للحلق قبل ان يذبح الا ترى
ان المفرد لو حلق قبل ان يذبح لم يلزمه شيء بالاتفاق لعدم استلزامه تاخير الواجب **قوله**
وصيد البحر ما يكون توالده ومثواه فيه قيل ما ياوي الى البحر وتوالده في البر من صيد البر وما يتوالد في
البحر ويكون في البر كالضفدع من صيد البحر لان التوالد هو الاصل والكينونة بعد ذلك امر عارض فيعتبر الاصل
**قوله** والصيد هو الممتنع المتوحش في اصل الخلقة قيد بالممتنع وهو الذي يمنع نفسه عمن قصده اما
بقوايمه الاربع او بجناحيه احترازا عن الدجاج والبط الاهلي وقيد بالمتوحش في اصل الخلقة ليدخل
فيه الحمام المسرول والظبي والاستيناس عارض وبالعارض لا يتبدل حكم الاصل وفي الابل المتوحشة
انعكس الحكم لانعكاس العلة فان الاستيناس فيها اصلي والتوحش عارض فلا يثبت لها حكم الصيد باعتبار
العارض ولا ينتقض هذا بجرح الاضطراري في حقها كما في الصيود لانا نقول الذبح الاضطراري غير مختص بالصيد

فان ذلك داير مع العجز وعدمه لا مع الصيدية حتى ان الشاة والبعير اذا وقعا في البير فلم يمكن ذبحهما فان هناك
يقوم الجرح مقام الذبح وهو ليس بصيد واذا اخذ الصيد وهو لا يحل بدون الاختياري **قوله**
فاشبه دلالة الحلال حلالا اقول حلالا ليس بقيد فان الدال اذا كان حلالا لا يضمن في صيد الحرم وان
كان المدلول محرما وفي المحيط حلال دل محرما على صيد والحلال في الحرم فقتل المحرم الصيد فليس على الدال الجزاء
في قول ابي حنيفة وابي يوسف رحمه الله وقال في الهاروني عليه نصف قيمته ويدل عليه اطلاق قوله ولو كان الدال
حلالا في الحرم لم يكن عليه شيء لما قلنا انه لا التزام من جهته **قوله** ولنا ما روينا من حديث ابي قتادة رضي الله عنه
اي في باب الاحرام **قوله** اجمع الناس على ان على الدال الجزاء فعلى هذا كان ما روي عن ابن عمر رضي الله عنه ليس
على الدال الجزاء محمولا على ما اذا دل ولم يقتله المدلول حتى يوافق قول ساير الصحابة رضي الله عنهم كذا في مبسوط شيخ الاسلام
وفي المنثور ولو امره بقتله ينبغي ان يضمن الجزاء وعلى هذا لو اعار المحرم سكينا من غيره فقتل صيدا فان
لم يكن مع ذلك الغير ما يقتل به الصيد الجزاء وان كان معه ما يقتل به الصيد فلا شيء على المعير لان تمكنه من
قتله لم يكن باعارة السكين **قوله** وان تصدقه في الدلالة حتى لو كذبه وصدق غيره فالجزاء على ذلك
الغير الذي صدقه وان كانت دلالة ذلك الغير بعد دلالة الاول المكذب وبه صرح في المبسوط فقال فالجزاء
على الدال الثاني دون الاول وفيه قيود اخر سوى هذين المذكورين احدها ان يتصل القتل بهذه الدلالة
والثاني ان الجزاء انما يجب على الدال اذا اخذ المدلول الصيد والدال محرم فاما اذا حل من احرامه قبل ان ياخذه المدلول
فلا جزاء على الدال لان فعله انما يتم جناية عند بقاء احرامه الى وقت القتل الا يرى ان قتل الغير بدلالته
لا يكون اكثر تاثيرا من قتله بنفسه ولو قتله بنفسه لم يلزمه شيء فكذا اذا اخذ غيره بدلالته والثالث ان ياخذه
المدلول قبل ان ينفلت الصيد حتى انه لو صدقه فلم يقتله حتى انفلت ثم اخذه بعد ذلك فقتله لا شيء على
الدال لان ذلك بمنزلة جرح اندمل كذا في المبسوط **قوله** فاشبه الغرامات الاموال الا في وجوب
الضمان في العمد والخطا الا في كيفية الضمان فان للصوم مدخلا في هذا الضمان والحرمان اذا اشتركا
في قتل صيد واحد فعلى كل واحد منهما جزاء كامل بخلاف ما اذا اشتركا في اتلاف شاة الغير مثلا فعلى كل واحد
منهما نصف القيمة والذي قلنا من عدم الافتراق بين العمد والخطا قول عمر وعبد الرحمن بن عوف وسعد
بن عوف رضي الله عنهم وقال ابن عباس رضي الله عنه ليس على المحرم في قتل الصيد خطا جزاء وذكر الامام الاسبيجابي رحمه الله وبه
اخذ داود الاصفهاني رحمه الله لظ قوله تعالى فمن قتله منكم متعمدا فالتقييد بالعمدية ينفي وجوبه عند عدمها و
لنا انه ضمان يعتمد وجوبه الاتلاف فاستوى فيه العامد وغيره كغرامات الاموال وهذا كفالة لا
يجب جزاء الفعل فيجب على المخطي لكن رتب القتل والتقييد بالعمدية ليس للجزاء بل للوعيد المذكور في اخر الاية
بقوله ليذوق وبال امره وهذا الوعيد على العامد دون المخطي على ان ذكر العمد للتنبيه اذ الدلالة قائمة
على ان صفة العمدية في القتل تمنع وجوب الكفارة لتمحض الحظر به والكفارة دايرة بين العبادة والعقوبة

الذبح

للايناط بالمحظور المحض فذكرنا للتنبيه على انه لما وجبت الكفارة على العامد لان يجب على المخطي اولى والمبتدي والعايد
سواء وكان ابن عباس رضه يقول لا يجب الجزاء على العايد وهو قول داود ولكن يقال له اذهب فينتقم الله منك
لظاهر قوله تعم ومن عاد فينتقم الله منه ولنا ان ضمان الاتلاف لا يختلف بالابتداء والعود اليه فان جنايته
العايد اظهر والمراد بالآية ومن عاد بعد العلم بالحرمة كما في آية الربوا ومن عاد فاولئك اصحاب النار اي ومن
عاد الى المباشرة بعد العلم بالحرمة لا ان يكون المراد به العود الى القتل بعد القتل **قوله** فيقومه ذوا عدل
اي يقومانه من حيث نفس الصيد لا من حيث الصفة ذكر في المبسوط في اخر باب جزاء الصيد واذا قتل المحرم
البازي المعلم فعليه فيه الكفارة قيمته غير معلم لان وجوب الجزاء باعتبار معنى الصيدية وكونه معلما صفة
عارضة ليست من الصيدية في شيء لان معنى الصيدية في تنفره وبكونه معلما ينتقض ذلك لان توحشه يقل بذلك
اذا كان معلما فلا يكون ذلك معنى زايدا في الجزاء بخلاف ما اذا كان مملوكا لانسان فان متلفه يغرم قيمته معلما لان
وجوب القيمة هناك باعتبار المالية ومالية بكونه منتفعا به وذلك يزداد بكونه معلما وكذلك الحمامة تجيء من موضع
كذا ففي ضمان قيمتها على المحرم لا يعتبر ذلك المعنى وفي ضمان قيمتها المعتاد يعتبر فاما اذا كانت بصوت وازداد
قيمتها بذلك ففي اعتبار ذلك في الجزاء روايتان في احديهما لا يعتبر لانه ليس من معنى الصيدية في شيء وفي رواية
اخرى يعتبر لانه وصف ثابت باصل الخلقة بمنزلة الحمام اذا كان مطوقا ثم هو مجز اي العامل وقال محمد والشافعي رح يجب في الصيد النظير الاختلاف في هذه المسئلة في فصول احدها هذا وهو ان الواجب على المحرم
العامل قيمة الصيد في موضع الذي قتله فيه عند ابي حنيفة وابي يوسف رح وقال محمد والشافعي رح يجب النظير فيما له نظير
من النعم الذي يشبهه في المنظر لا في القيمة والثاني ان الخيار الى الحكمين بتقويم الصيد فاذا ظهرت قيمته فالخيار للمحرم
بين التكفير بالهدي والاطعام والصيام في قول ابي حنيفة وابي يوسف رح وعند محمد رح الخيار الى الحكمين واذا
عينا نوعا عليه يلزمه التكفير به بعينه والثالث يجوز للمحرم ان يختار الصوم مع القدرة على الهدي والاطعام عندنا
لقوله تعم او عدل ذلك صياما واو للتخيير وعلى قول زفر رح لا يجوز له الصيام مع قدرة التكفير بالمال
وقاس بكفارة اليمين وهدي المتعة والقران وقال او لا ينفي الترتيب في الواجب كما في قطاع الطريق
او تقطع ايديهم الآية ولكن هذا خلاف الحقيقة والتمسك بالحقيقة واجب حتى يقوم دليل المجاز وقياس المنصوص
على المنصوص باطل والرابع اذا اختار الطعام فالمعتبر قيمة الصيد يشتري به الطعام عندنا وعند الشافعي رح
المعتبر قيمة النظير وهو قول محمد رح بناء على اصلهما ان الواجب هو النظير والخامس اذا اختار الصيام صام مكان
كل نصف صاع يوما عندنا وعند الشافعي رح يصوم مكان كل مد يوما وهذا بناء على الاختلاف في طعام
الكفارات لكل مسكين عندنا يتقدر بنصف صاع وعنده بمد كذا في المبسوط **قوله** ومثله من النعم
ما يشبه المقتول صورة والله تعم اوجب المثل مقيدا بالنعم حيث قال فجزاء مثل ما قتل من النعم تقديره فعليه جزاء
من النعم مثل المقتول فمن قال انه مثله من الدراهم فقد خالف النص **قوله** واذا اوجبت القيمة كان قوله



كقولهما اي من حيث الوجوب بالقيمة يعتبر قيمة الصيد لا ان يكون الخيار في ان يجعل القيمة هديا او طعاما او صوما
واما الخيار فيه الى الحكمين عنده **قوله** ولابي حنيفة وابي يوسف رح ان المثل المطلق هو المثل صورة ومعنى و
لا يمكن الحمل عليه اذ النص اوجب المثل والمثل المطلق في الكتاب والسنة واجماع الامة والمعقول يعهد
بالصورة والمعنى او بالمعنى بلا صورة اما الصورة بلا معنى فلا ولا يمكن الحمل على الاول بالاجماع فحمل على الثاني لكونه
معهودا في الشرع كما في حقوق العباد وقال الله تعم فجزاء مثل ما قتل وقال تعم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم و
هذا لان الحيوان لا مثل له من جنسه فان النعامة لا تماثل النعامة حتى لا يضمن النعامة بالنعامة فكيف تماثل
البدنة النعامة مثلا لها فضمنت لها عند الاتلاف ولان القيمة اريدت بهذا النص فيما لا مثل له اجماعا
فلم يبق غيره مرادا لان المثل من الاسماء المشتركة فلا عموم له **قوله** او لما فيه من التعميم بيانه ان قوله تعم
ولا تقتلوا الصيد عام وقوله ومن قتله منصرف الى المذكور فكان بيانا لحكم على سبيل العموم والمثل على سبيل
العموم هو المثل من حيث القيمة فان من الصيود ما لا مثل له كالعصفور وما اشبه ذلك وضمانه يجب بنص
الكتاب فيجب حمل المثل على ما يمكن اثبات التعميم فيه وهو المثل من حيث القيمة وفيما ذهب اليه محمد والشافعي رح
تخصيص والاول اولى لانه اكثر فائدة **قوله** والمراد بالنص والله اعلم فجزاء قيمة ما قتل من النعم الوحشي
اي فعليه الجزاء وذلك قيمة المقتول اذا كان ذلك المقتول من النعم الوحشي وان كان اسم النعم ينطلق على الوحشي
والاهلي لكن المراد منه هاهنا الوحشي دون الاهلي لان الجزاء بالقتل انما يجب على المحرم بقتل الصيد **قوله**
والمراد بما روي التقدير اي بما روي كل واحد من محمد والشافعي رح من اثار الصحابة رضه تقدير النظاير لا باعيانها بل
باعتبار القيمة لانهم كانوا ارباب المواشي فكان ذلك ايسر عليهم من النقود وهو نظير ما قال علي رضه في ولد المغرور
يفك الغلام بالغلام والجارية بالجارية والمراد القيمة كذا في المبسوط وذكر في الكشاف فان قلت فما يصنع
من يفسر المثل بالقيمة بقوله تعم من النعم وهو تفسير للمثل وبقوله تعم هديا بالغ الكعبة قلت قد خير من اوجب
القيمة بين ان يشتري بها هديا او طعاما او يصوم كما خير الله تعم في الآية فكان قوله من النعم بيانا للهدي المشترى
بالقيمة في احد وجوه التخيير لان من قوم الصيد واشترى بالقيمة هديا فاهداه فقد جزى بمثل ما قتل من النعم على ان التخيير
الذي في الآية بين ان يجزي بالهدي او يكفر بالطعام او الصوم انما يستقيم استقامة ظاهرة بغير تعسف
اذا قوم ونظر بعد التقويم اي الثلاثة يختار فاما اذا عمد النظير وجعله الواجب وحده من غير تخيير فاذا كان
شيئا لا نظير له قوم ثم يخير بين الاطعام والصوم ففيه نبو عما في الآية وقرئ فجزاء مثل ما قتل برفع
جزاء ومثل جميعا بمعنى فعليه جزاء يماثل ما قتل من الصيد وهو عند ابي حنيفة رح قيمة الصيد المأخوذ يقوم حيث صيد
فان بلغت قيمته ثمن هدي يخير بين ان يهدي من النعم ما قيمته قيمة الصيد وبين ان يشتري بقيمته طعاما
فيعطي كل مسكين نصف صاع من بر وان شاء صام عن طعام كل مسكين يوما وقرئ فجزاء مثل ما قتل على
الاضافة واصله فجزاء مثل ما قتل بنصب المثل بمعنى فعليه ان يجزي مثل ما قتل ثم اضيف كما تقول عجبت من ضرب زيد

ثم من ضرب زيد وقرا السلمي على الاصل وقرا محمد بن مقاتل فجزاء مثل ما قتل بعضها بمعنى فليجز جزاء مثل ما قتل
ذوا عدل منكم لان من المسلمين قالوا وفيه دليل على ان المثل القيمة على لان التقويم مما يحتاج الى النظر
والاجتهاد دون الاشيا المتناسخ **قوله** لانه تفسير لقوله تعالى يحكم به لان الهدي انما يحمل بالذكر
ما هو تفسير بقوله هديا فكان نصبا على التفسير فيصير كانه قال يحكم به ذوا عدل منكم بالهدي فثبت ان المثل انما يعتبر
هديا باختياره وكذا في الجامع الصغير البرهاني **قوله** او مفعول يحكم الحكم اي يحكم به حكم هديا **قوله**
ثم ذكر الطعام والصيام بكلمة او اي عطفا على هديا بدليل قراءة عيسى وغيره او كفارة بالنصب قلت
الكفارة عطفت على قوله فجزاء وكذا او عدل ذلك صياما لكونهما مرفوعين وفي الكشاف هديا حال عن جزاء
فيمن وصفه بمثل لان الصفة خصصته فقربته من المعرفة او بدل عن مثل فيمن نصبه او عن محله فيمن جره و
يجوز ان ينتصب حالا عن الضمير في به فان قلت بم يرفع كفارة من ينصب جزاء قلت يجعلها خبر
مبتدا محذوف كانه قيل والواجب عليه كفارة او يقدر فعليه ان يجزي جزاء او كفارة فيعطفها على ان
يجزي وقرا او كفارة طعام مساكين على الاضافة وسنح الاضافة مبنيه كانه قيل او كفارة من طعام مساكين
كقولك خاتم فضة بمعنى خاتم من فضة **قوله** ويقومان في المكان الذي اصابه وكذلك يعتبر الزمان الذي
اصابه فيه لان المحقق القيمة تختلف باختلاف الازمنة ايضا **قوله** ونحن نقول الهدي قربة غير
معقولة تختص بزمان او مكان وانما خص الهدي بالحرم ليصير قربة لا لتوسعة سكان الحرم ولهذا لو ارتقت
خارج الحرم وتصدق بلحمها على فقراء الحرم لا يجوز فان ذبح بالكوفة اجزاه عن الطعام كما في كفارة اليمين
اذا كسا عشرة مساكين ثوبا واحدا جاز عن الطعام اذا كانت قيمته ما اصاب كل مسكين بنصف صاع
من بر ولا يجزء عن الطعام ايضا الا اذا اصاب كل مسكين من اللحم ما يبلغ قيمته قيمة نصف صاع **قوله**
واذا وقع الاختيار اي اختيار القاتل والحكمين على حسب الاختلاف يقوم المتلف عندنا وعند محمد
الشافعي رحمه الله يقوم النظير بناء على ان الواجب الاصلي هو النظير عندهما وعندنا قيمة الصيد **قوله**
واذا وقع الاختيار على الطعام يقوم المتلف عندنا وعندهما يقوم النظير **قوله** معهود في الشرع
كما في الفدية عهد في الشرع اقامة نصف صاع من حنطة مقام صوم يوم في باب الفدية كما في الشيخ الفاني
وكما اذا اوصى بفدية الصيام **قوله** يخرج من حيز الامتناع وهو قد يكون بالطيران او بالعدو او
بالدخول في الجحر **قوله** ومن كسر بيض صيد فعليه قيمته اي قيمة البيض لانه معد ليكون صيدا فاعطي له حكم
الصيد في ايجاب الجزاء على المحرم بافساده كما ان الماء في الرحم جعل كالولد في حكم العتق والوصية بقوله
قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا ليبلونكم الله بشيء من الصيد تناله ايديكم ورماحكم قيل ما تناوله الايدي البيض
**قوله** لم يبد احتراز عن بيضة مذرة فانه لا شيء في كسرها فان خرج من البيضة فرخ ميت فعليه
قيمته حيا اي اذا علم حيوته او لم يعلم حاله اما اذا علم انه كان ميتا قبل الكسر لا ضمان عليه **قوله**

فعليه قيمتها هذا الخلاف ما اذا ضرب بطن امراة فالقت جنينا ميتا وماتت الام لما وجب ضمان الام
لم يجب ضمان الجنين لان الجنين في حكم النفس من وجه وفي حكم الجزء من وجه والضمان الواجب لحق
العباد غير مبني على الاحتياط فلا يجب في موضع الشك واما جزاء الصيد فمبني على الاحتياط فترجح جهة التفريق للجنين
فلهذا وجب جزاؤهما فان قيل فعلى هذا كان ينبغي ان يضمن قيمة البيض والفرخ قلنا البيض انما
يضمن لكونه معدا للفرخ ولهذا لا يضمن البيضة المذرة فلما ضمن الفرخ لم يضمن البيض وليس في قتل الغراب
والحداة والذئب والحية والعقرب والفارة والكلب العقور جزاء لقوله عليه السلام خمس من الفواسق
الحداة والحية والعقرب والفارة والكلب العقور المذكور في الرواية سبع وفي الحديث خمس لانه ذكر
في بعض الروايات الذئب مكان الكلب العقور او الذئب في معناه وذكر في بعض الغراب مكان
الحداة او الغراب في معناه فلذلك ذكر في الرواية السبع وفي الحديث الخمس وقوله عليه السلام يقتلن
او تقتل بيان لاباحة القتل لا حقيقة الاخبار والا لزم الخلف في كلام صاحب الشرع فان قيل
كيف خص عموم قوله تعالى ولا تقتلوا الصيد وانتم حرم بهذا الحديث وهو خبر واحد قلنا خص هذا العام
ابتداء بالنص القطعي وهو قوله تعالى احل لكم صيد البحر لانه لما جهل التاريخ يجعل كانهما وردا معا فيجعل مخصصا
له فبعد ذلك يجوز تخصيصه بالقياس فكيف بالخبر الواحد او نقول وهو الوجه ان هذا الحديث مشهور
وليس بخبر الواحد كذا ذكر في الاسرار فيجوز الزيادة به على كتاب الله تعالى **قوله** ليست بمتولدة من
البدن احتراز عن القملة فان في قتلها شيئا **قوله** وما لا يؤذي لا يحل قتلها روي انه عوتب بعض
الانبياء عليهم السلام باحراق قرية نمل **قوله** للعلة الاولى وهي انها ليست بصيود **قوله** ومن قتل قملة
تصدق بما شاء كسرة خبز هذا اذا اخذه من بدنه فقتلها واما اذا كانت القملة ساقطة على الارض فقتلها
فلا شيء عليه كما في المبسوط هذا في القملة الواحدة واما في الثنتين او الثلاث كف من حنطة وفي الزيادة
على الثلاث نصف صاع من حنطة ولو القى ثيابه في الشمس ليقتل القمل حر الشمس فمات القمل فعليه الجزاء
نصف صاع من حنطة اذا كان القمل كثيرا واما لو القى ثوبه ولم يقصد به قتل القمل فمات القمل من حر الشمس
فلا شيء عليه كذا في المحيط **قوله** يقول عمر رضي الله عنه تمرة خير من جرادة وقصته هذا ان اهل حمص اصابوا
جرادا كثيرا في احرامهم فجعلوا يتصدقون مكان كل جرادة بدرهم فقال عمر رضي الله عنه ارى دراهمكم كثيرة يا اهل حمص
تمرة خير من جرادة وعن ابي يوسف رحمه الله في قتل القنفذ روايتان في احدى الروايتين هو نوع من الفارة
وفي رواية جعله كاليربوع كذا في المبسوط **قوله** كالسباع اي كسباع البهائم كالاسد والنمر والفهد
**قوله** ونحوها اي كسباع الطير كالبازي والصقر فان مطلق السباع يقع على سباع البهائم **قوله**
وكذا اسم الكلب يتناول السباع باسرها لغة بمعنى ان الكلب اسم لما يتكلب اي يستند الا ان يكون
المراد منه الكلب المعروف فانه اهلي وليس بصيد ولا يجزم على المحرم اخذه فعلى هذا اسم الكلب يتناول الاسد

والنمر وغيرهما الا ترى انه عليه السلام حين دعا على عتيبة بن ابي لهب فقال اللهم سلط عليه كلبا من كلابك افترسه اسد
بدعائه قوله تعالى لا تقتلوا الصيد وانتم حرم واسم الصيد يعم الكل لانه سمي به لتنفره واستيحاشه وبعده
عن ايدي الناس وذلك موجود فيما لا يؤكل لحمه ولان حرمة الصيد تثبت بالاحرام والحرم تعظيما للحرم والاحرام فالكون
ماكولا حتى يلحق الثابت في الحرم بالصيد فصار الماكول فيه وغير الماكول سواء **قوله** والقياس على الفواسق
ممتنع لما فيه من ابطال العدد قال قيل الحكم يتعلق بالخمس وبغيرها ايضا قلت الخمس مما هو في معناها من كل وجه
بطريق الدلالة واما القياس على الخمس الفواسق بعلة الايذاء فمتعذر لان اذى الخمس متعد اليها لانها تعيش
من الطهر ما فالذئب يتوثب من مواشينا والحداة تعيش بالاختطاف والفارة تعيشها من طعام العباد
وكذا الغراب والعقرب تلدغ من يلج وليتا او نبيا والسبع بالبعد منا فلم يكن اذاه متعديا الينا غالبا
فلم يكن نظير الخمس الفواسق فالحاصل ان الشافعي رح اعتبر نفس الاذى ونحن اعتبرناه بصفة التعدي الينا
كما اعتبر نفس الكفر في اباحة القتل ونحن نعتبر الكفر المفضي الى الحراب **قوله** والعرف املك اي اضبط
لمقاصده واقوى افعل من الملك كانه يملكه ويمسكه ولا يخليه الى الآن كذا في المغرب **قوله** ولان اعتبار
قيمته لمكان الانتفاع بجلده لا لانه محارب موذ ومذا لان وجوب الجزاء فيه باعتبار معنى الصيدية يكون
مرتكبا محظور احرامه فلا يلزمه اكثر من شاة كما في محظورات الاحرام ووجوب الجزاء في ماكول اللحم باعتبار عينه
لانه افسد لحمه بفعله فيجب قيمته بالغة ما بلغت ولان زيادة القيمة في الفهد والنمر والاسد لما يقصد به
من التفاخر بامساكه والتلهي به وذا لا يتعلق بكونه صيدا ولانه محارب موذ وكل ذلك غير معتبر في حق المحرم
فلا يجب الضمان به **قوله** اعتبارا بالجمل الصائل الجمل اذا صال على انسان فقتله المصول عليه يجب قيمته
**قوله** وقال انا ابتدأناه في هذا التعليل بيان ان البداءة اذا كانت من السبع لا يوجب شيئا لانه
لو كان الوجوب ثابتا في الكل لما حل التخصيص لان السكوت عن البيان في موضع الحاجة اليه لا يجوز خصوصا
بعد زيادة مغيرة للمخصوص فلو لا ان زيادة لمعنى فلما خص وسكت في موضع الحاجة صار بيانا على ان حكم المسكوت
عنه بخلاف ما بين ولا يدخل على ما ذكرنا قتل المحرم القمل فانه يوجب الجزاء عليه وان كان لا يؤذيه لانه انما
يضمن بقتلها لمعنى قضاء التفث بازالة ما ينمو من بدنه على نفسه ولهذا اذا وجدها على الطريق فقتلها لا ضمان
عليها لانها موذية **قوله** ومع وجود الاذن من الشارع لا يجب اي الاذن المطلق بخلاف المضطر
فان الاذن في حقه مقيد بالكفارة بالنص وهو قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او به اذى من راسه ففدية
من صيام او صدقة او نسك لا الاذن عند الاذى فثابت مطلقا لقوله عليه السلام خمس من الفواسق يقتلن
في الحل والحرم بلا جزاء فلا يجب الضمان عليه والآية وان وردت في الحلق لكن بمعنى الاضطرار فالحقنا المضطر
به دلالة **قوله** ونحن نقول الحمام متوحش باصل الخلقة ممتنع بطيرانه اي جنس الحمام مستوحش فكان
صيدا وان كان نوع منه مستأنسا فلا يعتبر العارض **قوله** وقال الشافعي رح يحل ما ذبحه المحرم لغيره

لا باعتبار عينه ... ذهب غيرا لا ... وباعتبار معنى ... الصيد ...

لانه ... ... الكل ... البيع ... فيثبت ... ايضا ...



لانه عامل له فانتقل فعله اليه وهكذا ذكر في الايضاح وما ذكر في المبسوط يدل على انه لا فرق عنده بين
ما اذا ذبح المحرم لنفسه او لغيره حيث قال لا تحل بنا ولا ذبحه المحرم لاحد من الناس وقال الشافعي رح لا يحل
للمحرم القاتل تناوله ويحل لغيره من الناس وفي الوجيز الغزالي وما ذبحه المحرم بنفسه فاكله حرام عليه وهل هو
ميتة في حق غيره فيه قولان وفي المبسوط وجهه في ذلك ان معنى الذكوة في تسييل الدم النجس من الحيوان و
شرط الحل التسمية ندبا او واجبا على اختلاف الاصلين وذلك يتحقق من المحرم كما يتحقق من الحلال الا ان
الشارع حرم التناول على المحرم القاتل بطريق العقوبة لكون زجرا له وهذا لا يدل على حرمة التناول في حق
غيره كما يجعل المقتول ظلما حيا في حق القاتل حتى لا يرثه وهو ميت في حق غيره وحجتنا في ذلك قوله تعالى
ولا تقتلوا الصيد وانتم حرم سماه قتلا فعرفنا ان هذا الفعل غير موجب للحل اصلا **قوله** لان المشروع
هو الذي قام مقام المميز بدليل انه لو ذبح المسلم الحلال ولم يخرج من المذبوح دم اصلا يحل اكله وان ذبح
المجوسي لا يحل اكله وان خرج منه الدم فعلم ان المعتبر هو الفعل المشروع القائم مقام المميز فينعدم المميز بانعدامه
فان قيل يشكل على هذا ذبح شاة الغير بغير اذنه فانه حرام محض حتى انه لو اضطر المسلم بين اكل الميتة
واكل مال الغير كان عليه ان ياكل الميتة لا مال الغير كذا في المحيط قلت النهي عن الذبح اذا كان لمعنى في الذبح
او المذبوح كان ذلك نهيا لمعنى في عين الفعل فكان مانعا من ان يكون المنهي عنه مشروعا واذا كان المنع بالنهي
لمعنى بالثالث وهو المالك كان النهي لمعنى في غيرها فلم يعد عن الذبح حرام بل الحرمة هناك كانت لصيانة حق
المالك حتى زالت تلك الحرمة باذنه فكان مشروعا في نفسه **قوله** وان اكل المحرم الذابح من ذلك شيئا
فعليه قيمة ما اكل عند ابي حنيفة رح وقالا ليس عليه جزاء ما اكل يريد به اذا اكل بعد ما ادى جزاءه اما اذا اكل
قبل ان يؤدي جزاءه دخل ضمان ما اكل في الجزاء **قوله** بهذه الوسائط وهذا لان المحل انما صار ميتة
لحرمة قتله وحرمة قتله بسبب خروج الصيد عن المحلية والذابح عن الاهلية وذلك بسبب الاحرام فاستند
حرمة تناول هذه الميتة الى احرامه بهذه الوسائط في اضافة حرمة اكل هذه الميتة الى الاحرام لان الحكم
كما يضاف الى العلة يضاف الى علة العلة كما قلنا في شراء القريب انه اعتاق لان الشراء علة الملك والملك
في القريب علة العتق فاضيف الاعتاق الى الشراء بواسطة الملك بخلاف تناول ميتة لا بفعله لان حرمة
تناول تلك الميتة علة لدسه لا لاحرامه وبخلاف محرم اخر غير القاتل لان حرمة تناوله ليس من محظورات
احرام الاكل بل من محظورات احرام القاتل لجعل الصيد المقتول حيا في حق القاتل فتناوله توجب الضمان
وهو لحم في حق غيره وليس بصيد صفة ولا حكما فلا يوجب الضمان ولا يقال ان الحلال اذا ذبح صيدا في الحرم
فادى جزاءه ثم اكل منه لا يلزمه شيء اخر وكذلك المحرم اذا كسر بيض صيد فادى جزاءه ثم شواه فاكله لا يلزمه
شيء آخر لانا نقول الثانيه وجوب الجزاء هناك باعتبار الامن الثابت بسبب الحرم وذلك للصيد لا للحم و
كذلك البيض وجوب الجزاء فيه باعتبار انه اصل الصيد وبعد الكسر انعدم هذا المعنى يوضحه ان المقتول

بغير حق في حق القاتل كالحي من وجه حتى لا يرث وكالميت من وجه حتى يعتق ام الولد بان قتلت مولاها فقلنا
ينبغي امره على الاحتياط جعلناه كالحي في حق القاتل وهو جزاء الاحرام فيلزمه بالتناول جزاء آخر واما جزاء صيد
الحرم فغير مبني على الاحتياط في الايجاب لانه ليس فيه معنى العبادة ولهذا لا مدخل للصوم فيه فلذلك اعتبرنا فيه
معنى الغرامة فلا يجب فيه الجزاء كذا في المبسوط **قوله** ما لم يصد او يصاد له قال مولانا حميد الدين رحمه الله الصحيح
عندي بالنصب وهذا بمعنى الى اي لا باس الى ان يصاد له وحكم ما بعد الغاية يخالف ما قبلها فيستقيم
التمسك به حج لانه صار تقديره يحل للمحرم اكل لحم الصيود اذا لم يصد بنفسه حتى يصير ممدودا الى اصطياد الغير
لاجله فيكون الحل منتفيا عند اصطياد غيره لاجله ومعنى الاصطياد له ان ينوي الصائد ان يكون الاصطياد
للمحرم سواء امره بذلك او لم يامره كذا في المبسوط **قوله** وفي صيد الحرم اذا ذبحه الحلال قيد بالحلال
لان المحرم اذا قتل صيد الحرم يلزمه كفارة واحدة لاجل الاحرام ولم يجب عليه شيء لاجل الحرم في جواب
الاستحسان لان معنى تفويت الامن اذا اعتبر مرة لايجاب الضمان لا يمكن اعتباره ثانيا لايجاب ضمان
وانما اوجبنا ضمان الاحرام لان فيه معنى الجزاء وضمان المحل وضمان الحرم لا يشتمل على معنى ضمان الاحرام فكان
ايجاب ما هو مشتمل على المعنيين اولى **قوله** وهو الامن وهذا لانه لما ازال الامن عن محل آمن بحق الله تعالى
فيلزمه بمقابلته اثبات صفة الامن عن الجوع للمسكين حقا لله تعالى وذلك بالاطعام ولان ما يكون حرمة هذا
بسبب الحرم فهو بمنزلة حقوق العباد والواجب على المحرم كفارة لما ارتكب فعلا محرما حقا لله تعالى وجب
جزاء الفعلة وهو جنايته على احرامه والصوم يصلح جزاء الافعال ولا يصلح لضمان المحال وان كان وجوبها
لحق الله تعالى كاتلاف الزكوة فان قيل لو كان جزاء صيد الحرم من قبيل الغرامة وهو من قبيل ما يشبه ضمان
اموال الناس لوجب على الصبي والمجنون والكافر غرامة اذا استهلكوا كما في اموال الناس وقد نص في
الايضاح على انه لا يجب عليهم قلنا هذا الضمان وان كان ضمان المحل من حيث انه يتعلق بتفويت
المحل ولكن فيه معنى الجزاء ايضا حتى ان حلالا لو اصاب صيد الحرم فقتله في يد حلال آخر فعلى كل واحد منهما
جزاء كامل لان كل واحد متلف لجهة احدهما بالاخذ المفوت للامن وذلك في معنى الاستهلاك والثاني
بالاتلاف حقيقة فكان كمال الضمان على كل واحد منهما بمعنى آخر بخلاف المغصوب اذا اتلفه متلف في يد الغاصب
حيث يجب ضمان واحد لانه عوض عن المحل لا غير ثم يرجع الآخذ على القاتل بما ضمن **قوله** ومن
دخل الحرم بصيد فعليه ان يرسله فيه اذا كان في يده اي حقيقة حتى اذا كان في رحله او قفصه لا يجب عليه
الارسال **قوله** خلافا للشافعي رحمه الله فانه يقول حق الشرع لا يظهر في مملوك العبد كالاشجار فان ما ينبتها
الناس في الحرم لا يثبت فيها حرمة الحرم وكذا الاسلام يمنع الاسترقاق لحق الشرع ولا يزيل الرق الثابت
قبله لكنا نقول حرمة الحرم في حق الصيد كحرمة الاحرام فكما ان الحرمة بسبب الاحرام يثبت في حق الصيد المملوك
حتى يجب ارساله فكذلك الحرمة بسبب الحرم وليس هذا نظير الاشجار لان ما ينبتها الناس ليس بمحل لحرمة الحرم اصلا

بمنزلة الاهلي من الحيوانات كالابل والغنم والبقر واما الصيد مملوكا كان او غير مملوك فهو محل لثبوت الامن له
بسبب الحرم كذا في المبسوط والجواب عن مسألة الاسترقاق فان بقاء الرق من الامور الحكمية حتى
يثبت بطريق التبعية في اولاد المسلمين فلان يثبت في الرقيق اولى فاما هنا فالماخوذ صيد بعد بدلالة
الحرمة بالاحرام فلما دخل في الحرم صار الصيد صيد الحرم فانه ليس المراد من صيد الحرم الا ان يكون الصيد
موجودا في الحرم وهذا كذلك فيثبت في حقه الامن كسائر الصيود فلا يثبت حكم الحل في الاولاد فكذا فيه
**قوله** لما روينا اشارة الى قوله ولا ينفر صيدها **قوله** وكذلك بيع المحرم الصيد اي يرد البيع ان
كان قائما ويجب القيمة ان كان فائتا لما قلنا ان البيع لم يخل فيه من التعرض للصيد **قوله** ومن احرم
وفي بيته او في قفص معه صيد ولفظ الجامع الصغير للصدر الشهيد وغيره رجل احرم ومعه قفص فيه صيد و
قوله معه قفص فيه صيد يحتمل انه اراد انه كان معه في يده ويحتمل انه اراد انه مع خادمه او في رحله فكان
لقائل ان يقول اذا كان معه في يده ينبغي ان يرسله لان القفص متى كان معه كان الطير في يده الا
انه يصير حاجبا للطير بسبب القفص ولقائل ان يقول لا يكون الطير في يده وان كان القفص في
يده فلا يلزمه الارسال فان الجنب اذا حمل مصحفا في غلافه لم يكره ولم يكن ذلك كاخذ المصحف بيده
بلا غلاف كذا ذكره الفقيه ابو جعفر رحمه الله وذكر عن استاذه ابي بكر الاعمش انه لا يلزمه الارسال
سواء كان القفص في يده او لم يكن كذا في الفوائد الظهيرية وذكر الامام الكشاني رحمه الله واذا كان في يده
فعليه ارساله ولكن على وجه لا يضيع فان ارسال الصيد ليس بمندوب كتسييب السائبة بل هو حرام
الا ان يرسله للعلف او يبيع للناس اخرج **قوله** فان الصيد لم يبق محلا للتملك في حق المحرم
لقوله تعالى وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما اذا اضيفت الى الاعيان يخرج المحل عن المحلية كما في قوله تعالى
حرمت عليكم امهاتكم **قوله** فان الصيد لم يبق محلا للتملك في حق المحرم لقوله تعالى فان اصاب حلال
الصيد الحلال اذا اخذ الصيد ثم احرم فارسله ثم حل فوجده في يد غيره كان له ان ياخذه منه بخلاف ما اذا اخذ
الصيد وهو محرم ثم ارسله ثم حل من احرامه فوجده في يد غيره فلا سبيل له عليه كذا في الجامع الصغير لقاضي خان
علم **قوله** فيكون في معنى مباشرة العلة وذلك لان العلة الاولى مع حكمها يصير حكما للعلة الثانية كما في شرح
التقريب فان قيل الآخذ لم يملك الصيد ولا كانت له فيه يد محترمة ووجوب الضمان له على القاتل
باخذ مبني فكيف يرجع عليه بالضمان ولانه بالقتل لزمته كفارة ليس بها دخل بالصوم منها فلو رجع
انما يرجع عليه بالضمان وهذا يطالب به وجب ولا يجوز ان يرجع عليه بالكفارة لما ان الشيء المانع عن محلية بضمان
التملك لا يضمن المستهلك وان كان ضمن من في يده كمسلم غصب خمر ذمي او خمره ثم جاء مسلم
او فيستهلكه يضمن الآخذ للذمي ولا يرجع على المستهلك شيئا قلت ان اليد على هذا الصيد كانت يدا
معتبرة لحق الآخذ لانه يتمكن به من الارسال واسقاط الجزاء به من نفسه فالقاتل يصير مفوتا عليه منافع اليد

فيكون ضامنا له وان لم يملكه الاخذ كغاصب المدبر اذا قتله انسان في يده فادى الغاصب قيمته فانه يرجع
على القاتل بقيمته كما لو ملكه وان كان المدبر لا ينتقل من ملك الى ملك فكذا ههنا لما ان الجزاء بدل العين
وجب ان يقوم مؤديه مقام المالك في استحقاق ضمان قيمته واما قوله فلو رجع انما يرجع بضمان جنسه
فكان اكثر من الاول قلت مثل هذا التفاوت لا يمنع الرجوع كالاب اذا غصب مدبرا لابنه
فغصبه منه اخر ثم ان الابن ضمن اباه رجع الاب على الغاصب منه وان كان هو لا يحبس فيما لزمه
لابنه ويكون له ان يحبس الغاصب منه فيما يطالبه به ولا يقع الفرق بين ضمان يغنيه به وبين ضمان يعقبه
فان زكوة السايمة يدخل تحت القضاء وزكوة ساير الاموال لا يدخل ولا فرق بينهما ولكن حق
الله اذا كان له طالب معين يكون له المطالبة واذا لم يكن له طالب معين لا يتبين المطالبة واما الجواب
من مسئلة خمر الذمي فان الشرع حرم الخمر وانما نهى لنجاستها وفسادها يجري لذلك يجري ضمان من
المال كشبهة ما وجه حفظ ولكن هذا من يعتقد اباحتها وهو المسلم فلذلك لم يرجع المسلم على المسلم
المستهلك لاتحاد اعتقادهما على الاباحة وفي التضمين اعزاز لها واما الصيد فيثبت له زيادة احترام
في حق الحرم باحترامه لحرمة الادمي وهذا يدل على تاكد الضمان لا على سقوطه **قوله** فان قطع حشيش
الحرم اعلم ان شجر الحرم انواع اربعة ثلث منها يحل قطعها والانتفاع بها من غير جزاء وواحدة منها
لا يحل قطعها والانتفاع بها واذا قطعها رجل فعليه الجزاء اما الثلث فكل شجر انبته الناس وهو من
جنس ما ينبته الناس او كل شجر نبت بنفسه وهو من جنس ما ينبته الناس ولا يشترط في منع الواجب ان
يكون مملوكة لانسان بان نبت في ملكه او لم يكن حتى قالوا في رجل نبت في ملكه ام غيلان فقطعها انسان فعليه
قيمتها لمالكها وقيمة اخرى لحق الشرع بمنزلة ما لو قتل صيدا مملوكا في الحرم وبعد ما ادى جزاء الشجرة يكره للقاطع
الانتفاع بها وفي المنتقى عن ابي يوسف رح لا باس لغيره من محرم ان ينتفع به كذا في المحيط **قوله**
ولو نبت بنفسه يعني مما لا ينبته الانسان عادة فان قيل الضمير عايد الى الحشيش اذا انبت بنفسه في
غير الحرم لا يملكه صاحب الارض فكذا في الحرم قلت لا نسلم عود الضمير الى الحشيش بل يعود الى الشجر والشجر
الثابت في غير الحرم مملوك لمالك الارض ولئن سلمناه ولكن الفرق ان الحشيش في ارضنا نبت مباحا لكل
احد غير مصون عن التعرض فلم يكن المالك اولى من غيره بخلاف حشيش الحرم فانه نبت مصونا عن التعرض
فيكون المالك به اولى من غيره فان قيل انتساب الحشيش الى مالكه لم لا يوجب قصورا في انتسابه الى
الحرم قلت لان الحرم هو التعرض لنبات الحرم ومنع الاضافة اذا حصل النبات الى غير الحرم ما لا نبات
فاما اضافته الى غير الحرم بالمملوكية لا تنافي كونه نبات الحرم كالصيد المملوك في الحرم لا ينافي كونه صيد الحرم
**قوله** لانه ليس بنام وفي قطعه زينة الحرم لانه اذا قطع ما جف نبت مكانه اخضر فكان كهدم
المسجد للبناء باحسن من ذلك وقطع الصلوة ليؤديها بالجماعة ولانه لو وجب الضمان يتنفر اهل الحرم

في حق م

والحشيش

باضافة

وكل شجر انبته الناس وهو ليس من جنس
ما ينبته الناس وكل شجر نبت بنفسه
وهو من جنس ما ينبته الناس واما الواحد
فهي كل شجر

في ايقاد النار ولان ما جف بمنزلة الميت من صيد الحرم **قوله** وكل شيء فعله القارن فان قيل
ينبغي ان يتداخل لحرمة الاحرام والحرم فان المحرم اذا قتل صيد الحرم لم يجب عليه الا جزاء واحد قلنا
حرمة الاحرام اقوى من حرمة الحرم لانه يحرم قتل الصيد في الاماكن كلها والحرم لا يحرمه الا فيه ولان الاحرام
يحرم الصيد والحلق والتطييب ولبس المخيط والجماع والحرم لا يحرم الا الصيد وتوابعه مما ينمو كالحشيش
فيتبع اضعف الحرمتين اقواهما لان الاصل ان السببين اذا اجتمعا في ايجاب حكم واحد واحدهما
اقوى من الاخر فان الحكم يضاف الى اقواهما ويجعل ما دونه كالمعدوم كالحافر مع الدافع والجارح مع
حاز الرقبة الاقاطع وليس كذلك الحج والعمرة لان حرمتهما في المحرمات سواء فلم يتبع احدهما الاخر وذكر شيخ
الاسلام رح ان وجوب الدمين على القارن فيما اذا كان قبل الوقوف بعرفة في الجماع وغيره
من المحظورات فاما بعد الوقوف بعرفة ففي الجماع يجب دمان وفي ساير المحظورات يجب دم واحد لما
ان احرام العمرة لا يبقى في حق التحلل لا غير **قوله** ومنع صفة شرعية اي كون الظبية مستحقة للامن
بالرد الى الحرم صفة شرعية فيسري الى الولد كصفة الحرية والرق والتدبير فان قيل يشكل على هذا ولد
المغصوبة فان ولد المغصوبة واجب الرد الى مالكها على الغاصب بحيث لو هلكت باي وجه كان يجب
الضمان ثم صفة كونها مستحقة الرد على الغاصب صفة شرعية فيها ومع ذلك لم يسر الى ولدها حتى لو هلك
ولدها لا يجب الضمان لما ان زوايد الغصب غير مضمونة قلت الفرق بينهما من وجهين احدهما ما ذكره الامام
الزاهد الصفار رح وهو انه انما وجب جزاء الاولاد لان الذي اخرجه مامور باعادة الام والاولاد
الى المامن وهو الحرم فاذا لم يفعل دخلت الاولاد في الضمان بخلاف ولد المغصوبة لانه لم يؤمر صاحبه
باعادته الى يده حتى لو كان مامورا من صاحبه يقول بضمانه والثاني ما اشار اليه فخر الاسلام رح وهو
ان الصيد امن بالحرم لكونه متوحشا فيصير الجاني عليه باثبات اليد عليه لان التوحش ومنع الصيد به
يزول به فساوى الفرع الاصل في هذا لانه كما اثبت اليد على الام فقد اثبتها على الولد الجنين فيها فلما
ساوى الفرع الاصل في علة الضمان ساواه ايضا في الحكم بخلاف ولد المغصوبة لان اثبات اليد في
باب الغصب لا يصلح علة للضمان لان مال المرء انما يصان بالايدي وانما يضمن لانه فيهما لا يتصور تفويت
اليد بقطع الطريق اليد لان حقوق العباد انما يضمن بالتفويت ابدا والولد فارق الاصل في تفويت
اليد لانه لا يتصور تفويت اليد قبل الثبوت ففارقه في الحكم ايضا والله اعلم

## باب مجاوزة الميقات بغير احرام

**قوله** فان رجع الى ذات عرق تخصيصه بذات عرق
بناء على ظاهر حال الكوفي ذكر في شرح الطحاوي فان عاد الى ميقات اخر سوى الميقات الاول الذي جاوزه
قبل ان يتصل احرامه بالفعل سقط عنه الدم عند علمائنا الثلثة وعوده الى هذا الميقات والى ميقات اخر
سواء وروي عن ابي يوسف رح انه قال ينظر ان عاد الى ميقات وذلك الميقات يحاذي الميقات الاول

والشجرة

المغصوبة

او ابعد الى الحرم سقط عنه الدم و الافلا يسقط **قوله** بخلاف الافاضة لانه لم يتدارك المتروك لان المتروك
هناك استدامة الوقوف الى غروب الشمس وهو بعوده لم يتداركه في وقته حتى قال بعضهم لو عاد قبل غروب
الشمس يسقط عنه الدم لانه تدارك المتروك في وقته وهو استدامة الوقوف الى غروب الشمس و بخلاف
ما اذا ابتدأ ت الطواف لان اوان التلافي قد انقضى فلا يمكنه التلافي لان الاحرام وسيلة والمقصود
هو اداء الافعال فما لم يشرع في الاداء اوان الوسيلة باق فلما شرع في الاداء لم يبق وقت الوسيلة فلا يتحقق
بعد ذلك النقصان الذي يمكن في الوسيلة فلا يسقط عنه الجابر ولانه انما اسقطنا عنه الدم باعتبار انه مبتدئ
للاحرام من الميقات تقديرا وفي اعتبار ذلك بطلان الطواف الذي وجد منه ولا سبيل الى ذلك لوقوعه
معتدا به فلا يمكن اعتباره مبتديا بعد ذلك **قوله** فان دخل البستان لحاجة فله ان يدخل مكة بغير احرام
روي عن ابي يوسف رح انه ان نوى الاقامة بالبستان خمسة عشر يوما كان له ان يدخل مكة وان نوى الاقامة
فيه دون خمسة عشر يوما كان ليس له ان يدخل مكة الا باحرام كذا في المبسوط **قوله** ومن دخل مكة بغير
احرام ثم خرج من عامه ذلك الآفاقي اذا دخل مكة بغير احرام ولزمه بسبب دخول مكة اما حجة او عمرة عندنا
خلافا للشافعي رح على ما مر ثم حج من عامه ذلك حجة الاسلام او حجة او عمرة نذرا سقط به عنه بسبب
دخوله مكة بغير احرام خلافا لزفر رح وفي شرح الطحاوي الآفاقي اذا جاوز الميقات قاصدا مكة بغير احرام
مرارا فانه يجب عليه لكل مرة اما حجة او عمرة ثم لو خرج من عامه ذلك الى الميقات فاحرم بحجة الاسلام
او غيرها فانه يسقط عنه ما وجب عليه لاجل المجاوزة الاخيرة ولا يسقط عنه ما وجب عليه لاجل مجاوزته قبلها لان الواجب
قبل الاخيرة صار دينا فلا يسقط الا بتعيين النية **قوله** بخلاف ما اذا تحولت السنة فان قيل لو عاد
الى الميقات بعد تحول السنة واحرم بالعمرة لم يخرج ذلك عما لزم بدخول مكة وهو في الابتداء لو احرم بعمرة ثم اخر
اداء الاعمال الى السنة الثانية جاز ذلك قلت نعم ولكن يكره له تاخير اداء الاعمال بحكم ذلك الاحرام
الى السنة الثانية والتاخير الى وقت يوجب الكراهة بمنزلة التفويت في حكم التدارك فلذلك لا ينوب عما لزمه
بدخول مكة بغير احرام **قوله** كما في الاعتكاف المنذور اي المنذور في رمضان من هذه السنة **قوله**
لان الاحرام يقع لازما اي لا يمكن الخروج عنه الا بالاداء كما التزم من الافعال وان فسد **قوله**
وليس عليه دم لترك الوقت قيد به لانه لا يسقط عنه دم الافساد بالقضاء **قوله** وعلى قياس
قول زفر رح اي قوله فيما اذا جاوز الميقات ثم احرم وعاد الى الميقات لا يسقط عنه دم المجاوزة و
ان عاد ملبيا **قوله** وهو نظير الاختلاف في فائت الحج وهو ان يجاوز الميقات بغير احرام ثم
احرم ففاته الحج سقط عنه دم الوقت عندنا ولم يسقط عند زفر رح **قوله** هو يعتبر المجاوزة بما بغيرها
من المحظورات يعني لا يسقط عنه دم المجاوزة كما لا يسقط عنه دم التطيب او لبس المخيط او غير ذلك بفوات
الحج والافساد **قوله** واحرام المكي من الحرم لما ذكرنا اي في فصل المواقيت وهو قوله لان النبي عليه السلام امر

اصحابه بان يحرموا بالحج من جوف مكة

## باب اضافة الاحرام الى الاحرام

قال ابو حنيفة رح اذا احرم المكي بعمرة وطاف لها شوطا قيد بالمكي لان الآفاقي اذا اهل بالعمرة وطاف
لها شوطا ثم اهل بالحج كان متمتعا وقيد بالعمرة لان المكي اذا احرم بالحج وطاف له شوطا ثم احرم بالعمرة فانه
يرفض العمرة وقيد بالشوط لانه لو لم يطف شيئا يرفض العمرة بالاتفاق **قوله** ولا كذلك اذا طاف
للعمرة اقل من ذلك عنده هكذا وقع في بعض النسخ وفي بعضها ولا كذلك اذا طاف للعمرة اقل من ذلك
عند ابي حنيفة رح وذكر الامام حسام الدين الاخسيكثي والصواب وكذلك اذا طاف للعمرة اقل من
ذلك عند ابي حنيفة فقال وهو المثبت في نسخة المصنف رح ولكل واحدة من هذه النسخ وجه اما وجه الاولى و
الثالثة فظاهر واما وجه الثانية فيه لدفع سؤال السائل وهو ان يقال لما اقيم الاكثر مقام الكل يكون الاقل معدوما حكما
فينبغي ان يرفض العمرة عند ابي حنيفة رح لانه لم يأخذ حكم الوجود فصار كانه لم يطف للعمرة شيئا وهناك
يرفض العمرة كما مر فكذلك في المعدوم الحكمي فقال لا كذلك فانه لما اتى بشيء من افعال العمرة فقد تاكدت العمرة
ولم يتاكد الحج اصلا فكان رفض غير المتاكد اسهل **قوله** منهي عنهما وفي بعض النسخ عنها اي عن العمرة
وهي المتعينة للرفض اجماعا فيما اذا لم يشتغل بالطواف والكلام فيه لانها هي الداخلة في وقت الحج وبسببها
وقع النقصان **قوله** والنهي لا يمنع تحقق الفعل على ما عرف من اصلنا وهو ان النهي عن الافعال الشرعية
يقتضي المشروعية عندنا **قوله** وعليه دم لجمعه بينهما فان قيل هلا لزمه دمان لجرمه كل واحد من
الاحرامين قلت لانه غير ممنوع من احدهما فالنقصان حينئذ يمكن في احدهما فلذلك لزمه دم واحد كذا في الفوائد
الظهيرية **قوله** وعليه دم قصر او لم يقصر اراد بالتقصير الحلق لان التقصير لا يوجب الدم ولم يذكر
في الجامع الصغير في هذا الفصل دم الجمع وذكر في كتاب المناسك ان عليه دما لاضافة الحج الى الحج لانه احرم
بحجة قبل ان يفرغ عن حج هذه السنة فيجب عليه دمان عند ابي حنيفة رح لتاخير الحلق ودم للجمع بينهما وفي قولهما
لا يجب للتاخير شيء ثم قيل لا اختلاف بين الروايتين لانه سكت في الجامع الصغير عن ايجاب الدم لسبب الجمع
وما نفاه وقيل بل فيه روايتان وجه رواية الاصل انه اذا احرم بالثاني قبل ان يحلق من الاول فقد جمع وهو
جناية فيجب الدم جبرا ووجه رواية الجامع الصغير ان هذا الجمع حصل في التوابع لا في الاصول فلا يضمن بالدم
**قوله** فلو وقف بعرفات ولم يات بافعال العمرة فهو رافض لعمرته وفي الفوائد وكذلك اذا طاف
لعمرته شوطا او شوطين او ثلاثة اشواط لان الماتي به اقل اعمالها **قوله** وقد ذكرناه من قبل اي في
باب القران فقال ولا يصير رافضا بمجرد التوجه هو الصحيح من مذهب ابي حنيفة رح ايضا **قوله**
على ما مر وهو قوله لان الجمع بينهما مشروع في حق الآفاقي **قوله** وهو دم كفارة وهو الصحيح قال الامام
قاضي خان رح وهو دم القران لتحقق القران ثم قال ومن المشايخ من قال يكون دم كفارة لانه خالف السنة
فكان كالقارن المكي فيلزمه دم كفارة فلا ياكل منه الحاج **قوله** بخلاف ما اذا لم يطف للحج اي لا يرفضها

ويأتي بها لانه لا يصير بانيا بوجه **قوله** لما قلنا اي لصحة الشروع فيها **قوله** علي ما نذكر اي في باب الفوات
وعمرة مكانها اي قضاء لما رفض من العمرة **قوله** لما بينا يريد به قوله لان الجمع بينهما مشروع
ثم فرق بين هذا وبين ما اذا شرع في الصوم في يوم النحر ثم افسد لان ثمه بنفس الشروع لا يصير معتمرا
مرتكبا للمنهي عنه فصح شروعه منه الشروع في الصلوة في الاوقات المكروهة فان قيل كيف يكون جامعا
بينهما وقد احرم بالعمرة بعد تمام التحلل من احرام الحج بطواف الزيارة قلنا لانه بقي عليه بعض واجبات
الحج وهي رمي الجمار في ايام التشريق فيصير جامعا بينهما عملا وان لم يكن جامعا بينهما احراما فلهذا الزمه الدم **قوله**
على ظاهر ما ذكر في الاصل المذكور فيه انه لا يرفضها وقيل انه ليس بجري على ظاهره ومعنى قوله لا يرفضها
اي لا يرتفض من غير رفض **قوله** وقيل يرفضها احترازا عن المنهي وهو النهي عن العمرة في هذه الايام على
ما مر ان العمرة مكروهة في هذه الايام فكان عليه الرفض امتناعا من هذا المنهي بمنزلة من شرع في صوم يوم
الفطر انه يؤمر بالفطر **قوله** فان فاته الحج ثم احرم بعمرة او بحجة فانه يرفضها واصل هذا ان الركن
الاصلي في الحج الوقوف بعرفة ومن فاته فعليه ان يتحلل بافعال العمرة للحديث اذا ثبت هذا فنقول فائت
الحج محرم باحرام الحج مباشر افعال العمرة بمنزلة المسبوق اذا قام الى قضاء ما سبق يكون مقتديا في اصل
التحريمة حتى لا يصح اقتداء الغير به منفردا في الافعال فيلزمه القراءة ولو سها يلزمه سجود السهو **قوله**
من غير ان ينقلب احرامه احرام العمرة هذا عند ابي حنيفة ومحمد رح واما عند ابي يوسف رح ينقلب احرامه
احرام العمرة وفائدة هذا الاختلاف انما يظهر في لزوم الرفض اذا احرم بحجة اخرى فعندهما يرفضها كي لا يصير
جامعا بين احرامي الحج وعند ابي يوسف رح لا يرفضها بل يمضي فيها **قوله** على ما يأتي في باب الفوات
اراد به قوله لان فائت الحج يتحلل بافعال العمرة والله اعلم **باب اضافة الاحرام الى الاحرام**
المحصر هو الذي اهل بحج او عمرة او بهما ثم منع من الوصول الى البيت لمرض او عدو او غيرهما بان سرقت
نفقته او كانت امراة فمات محرمها او زوجها عندنا وقال الشافعي رح الاحصار لا يكون الا بالعدو
**قوله** آية الاحصار وردت في الاحصار بالمرض باجماع اهل اللغة اي يجب ان يكون المراد
بالاية المرض نظرا الى موضوع اللغة قال اهل اللغة الحصر بالعدو والاحصار بالمرض كذا ذكره القتبي والزجاج
وابن السكيت وذكر في الاسرار فان قيل كيف يستقيم الحمل على المرض والاية نزلت في رسول الله عم
واصحابه وكان المنع بالعدو قلنا ان النصوص اذا وردت لاسباب لم يتعلق بها الا ان يكون
السبب منقولا معها كقول الراوي سها رسول الله عم فسجد فاما اذا وردت مطلقة عن الاسباب فيعمل بظاهرها
ولا تحمل على السبب ثم ان كان التاويل هو المنع مطلقا عن الاحلال بنص مطلق وان كان التاويل هو
المنع مطلقا بالمرض عن الاحلال بالعدو يدل لهذا اللفظ فان النص لما اباح الاحلال بالمنع من جهة
المرض فالمنع من جهة العدو اولى بالاباحة لان منع العدو اشد فانه حقيقي لا يدفع ومنع المرض جائز زواله بالادوية

الوقوف

لا قوله من غير ان ينقلب احرامه احرام العمرة لان هذا عنده

**قوله** يذبح في الحرم دم الاحصار يختص بالحرم عندنا وعند الشافعي رح لا يختص بل يذبح الهدي في
موضع احصر فيه **قوله** ويواعد من يبعثه بيوم بعينه هذا عند ابي حنيفة رح واما عندهما فدم
الاحصار موقت بيوم النحر فلا حاجة الى المواعدة عندهما في المحصر بالعمرة وانما قيد بقوله يذبح فيه ثم
يحلل لانه اذا ظن المحصر انه ذبح هديه ففعل ما يفعل الحلال ثم ظهر انه لم يذبح كان عليه ما على الذي ارتكب
محظورات احرامه لبقاء احرامه كذا ذكره الامام قاضي خان رح **قوله** واليه الاشارة اي الى المعنى
الفقهي الذي ذكرناه وهو ان الاراقة لم تعرف قربة الا في مكان مخصوص والا فالاية صريح في حكم المسئلة
وقوله ثم يحلل اشارة الى انه ليس عليه في الحلق او التقصير وهو قول ابي حنيفة ومحمد رح فان قيل
قوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله دليل على الحلق لان الآية نزلت في المحصر ذكره في الكشاف
ثم لما كان المحصر منهيا عن الحلق قبل الغاية كان مامورا بالحلق بعد الغاية لان حكم ما بعد الغاية مخالف
لما قبلها قلنا المحصر منهي عن الحلق بهذه الاية حتى يبلغ الهدي محله فذلك دليل الاباحة بعد بلوغ الهدي
لا دليل الوجوب كما في ساير المحظورات مع ان الحلق وجب عليه للاحلال والدم اقيم مقامه فيستغني
بذلك عن الحلق **قوله** وان كان قارنا بعث بدمين ثم لا يحتاج الى ان يعين الذي للعمرة منهما
والذي للحج لان هذا تعيين غير مفيد فان قيل يجب ان يكتفي بهدي واحد لان الهدي شرع للتحلل
والتحلل عن احرامين يقع بتحلل واحد كما لو حلق قبل الذبح بعد اداء الافعال والجواب ليس
هذا كالحلق لان الحلق في الاصل محظور الاحرام وانما صار قربة بسبب التحلل فكان قربة لمعنى في غيره
لا لعينه فينوب الواحد عن اثنين كالطهارة الواحدة يكفي لصلوة كثيرة فاما الهدي شرع للتحلل الا انها
قربة مقصودة بنفسها بدون التحلل كما في الاضحية وما شرع قربة بنفسها لا ينوب الواحد عن اثنين
كافعال الصلوة **قوله** اعتبارا بهدي المتعة متصل بقوله لا يجوز الذبح للمحصر بالحج الا في يوم النحر
**قوله** واما قضاء العمرة فلانه في معنى فائت الحج من حيث انه خرج منه بعد صحة الشروع قبل
اداء الاعمال وعلى فائت الحج التحلل بافعال العمرة فاذا لم يات بها فعليه قضاء العمرة ايضا
فان قيل انه شرع في الحج فكيف يجب عليه افعال العمرة وهو لم يشرع فيها قلنا العمرة بعض الحج
ودونه فجاز ان يتادى باحرام الحج كصلوة النفل فانها بعض الفرض ودونه فيتادى باحرام الفرض
بان يصلي الظهر ستا فان الركعتين الاخيرين نفل وقد اداها باحرام الفرض فان قيل هذه
العمرة التي يلزمه بالفوت لا يجب قضاؤها كالمكفر بالصوم اذا ايسر ثم افطر قلنا الا من شرع
في الحج بنية الفرض ثم تبين انه ادى الفرض فافسد النفل لزمه القضاء لان الاحرام بالحج او بالعمرة
لازم بقصد او بغير قصد بخلاف الصوم والصلوة فان قيل العمرة للتحلل في فائت الحج وقد حصل
التحلل بالهدي قلنا فائت الحج يجب عليه افعال العمرة وبعث دم الاحصار لاستعجال التحلل ودفع ضرر

عن الحج وان اراد التحلل يتحلل بالمواعدة في الحصر صح

وكذا الحكم بالصوم اذا ايسر بقي في النفل باحرام الفرض صح

دوام الاحرام لا لسقوط ما وجب عليه بفوات الحج على انه وجب الدم بالكتاب والعمرة بالاثر
**قوله** فان بعث القارن هديا اي لما عليه من الهدي اراد به الجنس ولذلك لم يتعرض للعدد الواجب
عليه لانه معلوم ان على القارن هديين فاستغنى بذلك عن التنصيص عليه وقيل ذكر القارن
مع وجهين وقع غلطا من الكاتب وبيان الغلط احدهما ان عليه هديين والثاني ان المقرر ثم
الجمع من روايتي القدوري والجامع الصغير والمذكور في القدوري واذا بعث المحصر هديا وكذا
المذكور في الجامع الصغير المحصر مكان القارن **قوله** وان كان لا يدرك الحج والهدي لا يلزمه ان يتوجه
فان قيل كان ينبغي ان يؤمر بالتوجه ليتحلل بالطواف والسعي بمنزلة فائت الحج قلنا ان الطواف
والسعي في حق فائت الحج غير مقصود لعينه لكن المقصود هو التحلل وهذا المقصود يحصل له بالهدي **قوله**
وان توجه ليتحلل بالعمرة وله في هذا التوجه غرض وهو ان لا يلزمه قضاء العمرة **قوله** وهذا التقسيم
لا يستقيم على قولهما في المحصر بالحج لان دم الاحصار لما كان يتوقف بيوم النحر عندهما فبادراك الحج يكون
مدركا للهدي لا محالة لان وقت ذبح الهدي يوم النحر ووقت الحج وهو الوقوف بعرفة في يوم عرفة فلذلك
لا يتصور ادراك الحج دون الهدي عندهما **قوله** وحرمة المال كحرمة النفس فكما كان الخوف على
نفسه عذرا فكذلك الخوف على ماله والافضل ان يتوجه لانه اقرب الى الوفاء بما وعد وهو اداء ما
شرع فيه **قوله** ومن وقف بعرفة ثم احصر لا يكون محصرا لوقوع الامن عن الفوات لقوله عم من
وقف بعرفة فقد تم حجه فلا يكون محصرا حتى لا يتحلل بالهدي ولكنه يبقى محرما الى ان يطوف طواف الزيارة
وطواف الصدر ويحلق او يقصر وعليه دم لترك الوقوف بمزدلفة ولرمي الجمار دم ولتاخير الطواف
دم ولتاخير الحلق دم عند ابي حنيفة رح فكان عليه اربعة دماء عند ابي حنيفة رح فكان كذا ذكره الاسبيجابي
وعندهما ليس عليه لتاخير الحلق والطواف شيء وقد تقدم فان قيل قد قلتم ان منع الاحرام متى زاد
ثبت حكم الاحصار وقد ازدادت منعة الاحرام هاهنا فلم لا يثبت حكم الاحصار في حقه قلنا
لا كذلك فانه متمكن من التحلل بالحلق الا في النساء والمشقة بالكف عن النساء ليست كهي
بالكف عن ساير المحظورات فلم يتحقق العذر الموجب للتحلل **قوله** وقد قيل في هذه المسئلة
اختلاف بين ابي حنيفة وابي يوسف رح اراد بالمسئلة ومن احصر بمكة وهو ممنوع من الطواف والوقوف
فهو محصر ذكر في المبسوط قال ابو يوسف رح سالت ابا حنيفة رح عن المحرم يحصر في الحرم فقال لا يكون محصرا فقلت
اليس ان النبي عم احصر بالحديبية وهي من الحرم فقال ان مكة يومئذ كانت دار حرب فاما اليوم فهي
دار الاسلام فلا يتحقق الاحصار فيها قال ابو يوسف رح اما انا فاقول اذا غلب العدو على مكة حتى حالوا
بينه وبين البيت كان محصرا وهو قول الشافعي رح والاصح ان نقول اذا كان محرما بالحج فان منع عن الوقوف
والطواف فهو محصر وان لم يمنع من احدهما لم يكن محصرا لانه ان لم يكن ممنوعا عن الطواف فيمكنه ان يصبر

من وجهين

فانه لا يتحلل بالاحرام لانه ذكر قبل هذا
في هذا الباب فان كان قارنا بعث
بدمين ... نهاية

فلهذا ذلك لان فائت الحج يتحلل بافعال العمرة

حتى تفوته الحج فيتحلل بالطواف والسعي وان لم يكن ممنوعا عن الوقوف فيمكنه ان يقف بعرفة ليتم حجه ثم
يحلق فيتحلل فلا يزداد عليه احرامه فاما اذا كان ممنوعا عنهما فقد تعذر عليه الاتمام والتحلل بالطواف فيكون
محصرا كما لو احصر في الحل والله اعلم **باب الفوات** **قوله** لان الاحرام بعدما
انعقد صحيحا اي نافذا لازما وهذا احتراز عن احرام العبد والامة بغير اذن المولى واحرام المراة في التطوع
بغير اذن الزوج فان للمولى والزوج ان يحللها وليس باحتراز عما انعقد فاسدا لان الاحرام الفاسد
وهو ما اذا جامع المحرم قبل الوقوف بعرفة او احرم مجامعا يلزم فيه المضي كالصحيح فان قيل يشكل هذا
بالمحصر فان فيه خروجا من الاحرام من غير اداء احد النسكين قلنا اجري الكلام على الاصل فلا يرد العوارض
نقضا وفصل المحصر من العوارض **قوله** كما في الاحرام المبهم بان احرم ولم يعين حجة ولا عمرة فانه يصح
احرامه ولا يخرج عن الاحرام الا باداء احد النسكين **قوله** ويتادى بنية غيرها اما عند الخصم فان
المحرم بالحج قبل اشهر الحج يكون محرما بالعمرة واما بالاجماع فان فائت الحج يتحلل بافعال العمرة والفرض
انما يباين النفل فان النفل يتادى بنية الفرض والفرض الذي هو غير معين لا يتادى بنية النفل كذا في المبسوط
وقوله غير معين يخرج صوم رمضان فانه فرض يتادى بنية النفل **قوله** وتاويل ما رواه وهو قوله عم العمرة فريضة
**قوله** مع التعارض في الاثار لان ما رواه تعارض بما روينا من قوله عم والعمرة تطوع **قوله**
**قوله** وهي الطواف والسعي العمرة هي الاحرام والطواف والسعي والحلق الا ان الاحرام شرط
والطواف ركن والسعي والحلق واجبان **باب الحج عن الغير** **قوله**
لحصول المقصود وهو سد خلة المحتاج بدفع المال وذا يحصل بنايبه كما يحصل به **قوله** للمعنى الثاني
وهو المشقة بتنقيص المال كان من حقه ان يقول للمعنى الاول وهو حصول المقصود بفعل النايب
لاعتبار جانب المال الا انه اقام مشقة التنقيص مقام مشقة اتعاب النفس عند فعله بنفسه لانه
كما يلحق المرء المشقة عند فعله بنفسه يلحقه المشقة ايضا عند تنقيص ماله بالدفع الى الغير **قوله** لان الحج
فرض العمر فان قيل لا يستقيم التعليل لاشتراط العجز الدائم بانه فرض العمر فان الشيخ الفاني في الصوم
شرط فيه العجز الدائم في حق جواز الفدية عن صومه مع ان الصوم ليس بفرض العمر قلنا لما فات
الصوم عن وقته التحق بفرض العمر لان قضاءه لازم عليه ما دام حيا فاستغرق العمر قضاء وان
لم يستغرق اداء وروى المعلى عن ابي يوسف رح في الاحجاج ان برا المريض قبل فراغ المامور
يلزمه الاعادة وان برا بعد الفراغ لا يلزمه الاعادة ثم العجز ان كان بعذر لا يزول كالعمى والزمانة
جاز ان يحج عنه لقيام العذر الدائم وان كان بعذر يرجى زواله كالمرض والحبس فان استمر الى وقت
الموت حكم بوقوع الاحجاج موقع الفرض للعذر وان صح فعليه حجة الاسلام واذا احج الصحيح رجلا
ثم عجز لم يجزه عن الحجة لفقد العذر حالة الاحجاج **قوله** كالفدية في باب الصوم الفدية في باب الصوم

يتادى

بنفسه

الفراغ

اقيم مقام الصوم في حق سقوط الصوم فكذا الانفاق هنا اقيم مقام الحج في حق سقوط الافعال وهذا لان
الانفاق سبب لاداء الحج واقامة السبب مقام المسبب اصل في الشرع هذا هو الكلام في الحج الفرض
فاما اذا امر به رجلا ان يحج عنه تطوعا فالحج يقع عن المأمور وللآمر ثواب النفقة لان الاصل وقوع
الحج عن الحاج والحج عن الآمر انما وقع في الفرض بالنص حيث قالت الخثعمية ان فريضة الحج ادركت
ابي فبقي النفل على اصل القياس **قوله** فاتى بحج عنهما اي شرع في الافعال قبل ان يعين عن
احدهما على ما يأتي بعده **قوله** فهي عن الحاج ويضمن النفقة لان الحج يقع عن الآمر اي فيما اذا وقع
واوقع عنه على التعيين وههنا لم يقع عنه لانه خالفهما فيقع عن المأمور فيضمن النفقة **قوله**
بخلاف ما اذا حج عن ابويه لان الوارث غير مأمور بالحج ومن حج عن غيره بغير امره لا يكون حاجا عنه
بل يكون جاعلا ثواب الحج له فاذا اهل بحجة نفت نيته في كون الحج لهما فبقي الحج له وجعله يكون سببا
للثواب فيبقى خيار بعد وقوعه سببا للثواب على ما كان قبله اما هنا يفعله بفعل بحكم الامر
والحج عن الآمر من وجه بدليل انه لم يخرج الحاج عن عهدة حجة الاسلام فكان مأمورا بايقاع الحج لكل واحد
منهما على الخلوص بدون الاشتراك فيقع عن نفسه للمخالفة لكل واحد منهما وبعدما وقع عن نفسه لا يمكن
ان يوقع عن غيره **قوله** بخلاف ما اذا لم يعين حجة او عمرة بان قال لبيك اللهم لبيك ولم يقل بحجة
او بعمرة **قوله** لان الملتزم هناك مجهول وههنا المجهول من له الحق وجهالة الملتزم غير مانعة لوجوب
التعيين واما جهالة من له الحق فمانعة بدليل مسئلة الاقرار فان من اقر بمجهول لمعلوم بان قال لفلان
علي شيء صح ووجب التعيين ولو اقر بمعلوم لمجهول بان قال لواحد من الناس علي الف درهم لم يصح
**قوله** ان الاحرام شرع وسيلة بدليل صحة تقدمه على وقت الاداء وهو اشهر الحج **قوله**
فاكتفي به شرطا اي فاكتفي بالاحرام المبهم من حيث انه شرط **قوله** واذن له بالقران فالدم عليه
وانما قيد بقوله واذن له بالقران فانه لو لم يأذن له بالقران لا يجوز له ان يجمع بينهما لاجلهما فلو قرن كان
مخالفا كذا في المبسوط فيقع الحج له فيكون الدم عليه لا محالة وانما يتوهم وجوب الدم على الآمر عند الاذن
بالقران فلدفع هذا الوهم قيد بالاذن فان قيل لما كان هذا دم شكر ينبغي ان يجب على الآمر
لان المنتفع بالقران هو الآمر قلت ان هذا الدم دم نسك كسائر المناسك وانه على المأمور فكذا
هذا الا يرى انه اذا عجز عن الهدي كان الصوم عليه وحاصله ان الدماء ثلثة انواع ما هو جزاء
على جناية كجزاء الصيد ونحوه وما هو نسك كدم القران والمتعة وما
يجب مؤنة كدم الاحصار فكلها على المأمور سوى دم الاحصار فكلها على المأمور سوى دم الاحصار
فانه مختلف فيه **قوله** ان الآمر هو الذي ادخله في هذه العهدة فعليه خلاصه كالعبد اذا احرم باذن
مولاه ثم احصر كان عليه ... ان دم الاحصار نظير نفقة الرجوع ونفقة الرجوع في مال الميت

وان كان الحاج هو المنتفع به ولا ضمان عليه فيما انفق لانه لم يكن مخالفا لامر الميت فيما انفق الا يرى
انه لو مات في الطريق لم يضمن ما انفق فكذلك اذا احصر كذا في المبسوط **قوله** لانه صلة الصلة عبارة
عن اداء مال ليس بمقابلة عوض مالي **قوله** وغيرها كالنذور والكفارات **قوله** لان الصحيح
هو المأمور يعني اذا افسد كان مخالفا فوقع الفاسد عن الحاج ثم لما قضى الحج في السنة الثانية على وجه الصحة
لا يسقط به حج الميت لانه لما خالف في السنة الماضية بالافساد صار الاحرام واقعا عن المأمور والحج الذي
يأتي به في السنة القابلة قضاء ذلك الحج فصار واقعا عن المأمور ايضا كذا في الجامع الصغير لقاضيخان **قوله**
لما بينا ولما قلنا راجع الى قوله لانه دم جناية وهو الجاني عن اختيار **قوله** اما الاول هو اعتبار الثلث
وحاصل ذلك ان عند ابي حنيفة رح يؤخذ ثلث ما بقي فيحج به مرة اخرى ويجعل الهالك كان لم يكن وعلى
قول ابي يوسف رح ان بقي من الثلث الاول وهو ثلث جميع المال مقدار ما يمكن ان يحج به يحج عنه بما بقي والا
فيبطل الوصية وعلى قول محمد رح يبطل الوصية سواء بقي من الثلث الاول شيء او لم يبق وهذا الاختلاف بينهم
اذا هلك المال او سرق في يد النائب حتى لو هلك المال في يد الوصي قبل الدفع الى النائب بعد ما قاسم
الورثة يحج عنه من ما بقي بالاتفاق ثم وثم الى ان يبقى من المال شيء **قوله** ولابي حنيفة رح ان قسمة
الوصي وعزله المال لا يصح الا بالتسليم الخ وهذا لان القسمة لا تتم الا بالتسليم الى الموصى له وههنا الموصى له
هو الحج معنى فلا يتم القسمة الا بالصرف الى الحج **قوله** واما الثاني وهو اعتبار المكان في الحج ذكر الامام
المحبوبي رح وهذا الاختلاف في المكان فيما اذا خرج النائب ليحج عن الآمر ثم مات او خرج الموصي بنفسه ليحج
ثم مات في الطريق واما لو خرج رجل من بلده لا للحج ثم مات واوصى بان يحج عنه فانه يحج عنه من وطنه
اتفاقا **قوله** بخلاف المأمور على ما فرقنا من قبل وهو قوله وههنا يفعل بحكم الامر وقد خالفه والله اعلم

## باب الهدي

ولا يجوز في الهدايا الا ما جاز في الضحايا اي يشترط فيها ما
يشترط في الضحايا من السلامة عن العيوب التي تمنع الجواز كالعور والعرج وغيرهما ويجوز الاكل من هدي
التطوع اي للمهدي وللاغنياء وهذا اذا ذبح هدي التطوع في محله وهو مكة واما اذا ذبحه في الطريق او عطب لا يجوز
له الاكل من هذا التطوع ويجوز من الهدي الواجب على ما يجيء بعد هذا **قوله** لانها دماء الكفارات والمعنى في
ذلك ان الكفارة شرعت جزاء الجناية فيليق بها الحرمان عن الانتفاع بهديه لزيادة الزجر ولو جاز له
الانتفاع بها لا ينقلب العسر يسرا **قوله** وقضاء التفث مختص بيوم النحر اي فكذا الذبح ليكون
الكلام مسرودا على نسق واحد **قوله** فصار ذلك اصلا اذ لا تفاوت بين الكفارات في معنى الجبر
والجزاء فاذا ثبت وجوب التبليغ في الباقي بدلالة **قوله** ولا يجب التعريف في الهدايا التعريف
له معان التشبه باهل عرفة في غيرها والذهاب بها اي بالهدايا الى عرفة وتعريف الهدايا اي اعلامها بعلامة
مثل التقليد والاشعار وكل ذلك ليس بواجب ثم ههنا يحتمل ان يراد به الثاني بدلالة قوله فعسى لا يجد من يمسكه

فيحتاج الى ان يعرف اي يذهب به الى عرفات ويحمل الى ان يراد به الاخير بدلالة قوله ولانه نسك فيكون مبناه على التشهير **قوله** والافضل ان ينحرها قياما لما روي وفي قوله تعالى فاذا وجبت جنوبها اشارة الى هذا لان السقوط يكون عن حالة القيام **قوله** معقولة اليد اليسرى المراد منه ان يضم الساق مع الفخذ بعد رفع ساقه منحنية الى فخذه ويربط عليها كما يربط كذلك عند التورك **قوله** بنيف وستين النيف بالتشديد كما بين العقدين وقد تخفف واصله من الواو وعن المبرد والنيف من واحد الى ثلث **قوله** فان اصابه عيب كبير يريد به عيبا يمنع التضحية بان ذهب اكثر من ثلث اذنه على قول ابي حنيفة رح وعلى قول ابي يوسف ومحمد اذا ذهب اكثر من نصف الاذن على حسب الاختلاف في الماتع **قوله** واذا عطبت البدنة في الطريق اي قربت من العطب يدل عليه قوله فان كان تطوعا نحرها وبهذا خرج الجواب لسوال من قال ان هذا مكرر بما ذكرا ولا بقوله ومن ساق هديا فعطب لانا نقول ذاك في حقيقة الهلاك وهنا في القرب من الهلاك **قوله** بذلك امر رسول الله عليه السلام ناجية الاسلمي روي ان النبي عليه السلام بعث الهدايا على يدي ناجية الاسلمي وامره ان يسلك بها الفجاج والاودية حتى يخرج بها الى منحرها فقال ما ذا اصنع بما ابدع منها فقال انحرها واصبغ نعلها بدمها واضرب بها صفحة سنامها وخل بينها وبين الناس ولا تاكل انت ولا احد من رفقتك منها شيئا وانما نهاه ان يتناول منها لانه كان غنيا مع رفقته **قوله** والمراد بالنعل قلادتها لان الغالب ان يكون القلادة قطعة نعل **قوله** جزر السباع الجزر بفتحتين اللحم الذي ياكله السباع **قوله** ودم الاحصار جابر فيلحق بجنس هو الدماء الجابرة كدم الجنايات **قوله** لعدم فايدة التقليد وتلك الفايدة ان لا تمنع من الماء والعلف اذا علم انه هدي وهذا فيما غاب عن صاحبه كالابل والبقر دون الغنم فان الغنم يضيع اذا لم يكن صاحبه معه فلذلك لا يقلد الغنم **قوله** على ما تقدم اشارة الى ما ذكر قبيل باب القران بقوله وتقليد الشاة غير معتاد وليس بسنة لكن لم يذكر هناك عدم التقليد

## مسائل منثورة

اهل عرفة اذا وقفوا في يوم النحر وشهد قوم انهم وقفوا يوم النحر صورة هذه الشهادة ان يشهدوا انهم راوا هلال ذي الحجة في ليلة كان اليوم الذي وقفوا فيه اليوم العاشر من ذي الحجة وعن ابي حنيفة رح في الغلط في العيد انهم اذا صلوا العيد فظهر انهم فعلوا ذلك بعد الزوال لا يخرجون من الغد في العيدين لانه في الفطر فات الوقت وفي الاضحى فات السنة وعنه انهم يخرجون فيهما وعنه انهم يخرجون في الاضحى دون الفطر واذا لم يخرجوا فالصحيح ان ذلك يجزيهم للعذر **قوله** شهادة قامت على النفي وعلما لا يدخل تحت الحكم على هذا المجموع كيلا يلزم النقض بما لو شهدوا انه لم يستثن الزوج عند قوله انت طالق ثلثا او لم يقل قول النصارى عند قوله المسيح ابن الله والزوج يدعي ذلك لان هذه الشهادة وان قامت على النفي لكن فيما يدخل تحت الحكم **قوله** لان المقصود منها نفي حجهم المعتبر هو المقصود كالمودع اذا ادعى رد الوديعة وانكر رب الوديعة فالقول للمودع وان كان مدعيا ظاهرا لان المقصود من دعواه نفي وجوب الضمان فيكون منكرا معنى **قوله** والحج لا يدخل تحت الحكم لان ما يدخل تحت الحكم هو الذي يحكم الحاكم للمحكوم عليه به والحج عبادة والعبادات لا يحكم عليها **قوله** ولان جواز المؤخر نظيرا فان القضاء بعد الوقت مشروع ولا كذلك قبل الوقت قال شمس الائمة الحلواني رح ينبغي للقاضي ان لا يسمع هذه الشهادة ويقول قد تم حج الناس ولا رفق في شهادتكم بهم بل فيه تهييج الفتنة والفتنة نائمة لعن الله من ايقظها **قوله** وقال الشافعي رح لا يجزيه ما لم يعد الكل لانه شرع مرتبا اعلم ان الشافعي رح ترك اصله وكذلك علماؤنا رح فان الترتيب في الفوائت شرط عندنا وهاهنا لم يشترط والترتيب في الفوائت ليس بشرط عنده وهاهنا شرط فكل احتاج الى الفرق والشافعي رح يقول في الصلوة كل واحد منها مقصودة بنفسها فلا يتعلق بغيرها واما جمرات اليوم فواحدة بدليل انه يجب دم واحد بترك الكل فيجب رعي الترتيب فيها كما شرعت وعلماؤنا قالوا كل جمرة مقصودة بنفسها لان كل واحدة منها متعلقة ببقعة على حدة والبقعة في باب الحج اصل فكان ما شرع فيه اصلا ايضا فلا يتعلق جواز البعض بالبعض الا ترى انه لو اعاد على الترتيب كان مؤديا لا قاضيا واما في الصلوة فقد جاء النص بان ما صلى من غير رعاية الترتيب صلوة قبل وقتها **قوله** والمروة عرفت منتهى السعي بالنص وهو قوله عليه السلام ابدأوا بما بدأ الله **قوله** وهذا اشارة الى الوجوب وهو قوله لا يركب حتى يطوف وهو رواية الجامع الصغير وهو الصحيح لانه التزم قربة بصفة الكمال وهو الحج ماشيا بدليل ما روي عن ابن عباس انه قال بعد ما كف بصره ما تاسفت على شيء كتاسفي على ان لم احج ماشيا فان الله تعالى قدم المشاة فقال ياتوك رجالا وعلى كل ضامر وقال عليه السلام من حج ماشيا فله بكل خطوة حسنة من حسنات الحرم قيل وما حسنات الحرم قال كل حسنة بسبعمائة وعن الحسن بن علي رضي الله عنه انه كان يمشي في حجه والجنائب تقاد الى جنبه فان قيل كيف يستقيم هذا وقد كره ابو حنيفة رح المشي في طريق الحج قلت ما كره المشي مطلقا وانما كره الجمع بين الصوم والمشي لانه اذا فعل ذلك ساء خلقه فجادل رفيقه والجدال في الحج منهي عنه فان قيل ليس للمشي نظير في الفرائض والواجبات فينبغي ان لا يصح النذر به قلت بل له اصل فان المكي الفقير اذا لم يملك الزاد والراحلة وامكنه المشي الى عرفات وجب عليه الحج ويدل عليه ما روي عن عقبة بن عامر الجهني رضي الله عنه انه جاء الى النبي عليه السلام وقال يا رسول الله ان اختي نذرت ان تحج ماشية حافية فقال عليه السلام ان الله لغني عن تعذيب اختك فلتركب ولتذبح لركوبها شاة وفي بعضها ولتهد هديا فلو لم يجب الحج ماشيا لما اوجب الكفارة بالركوب ثم لم يذكر محمد رح في شيء من الكتب من اي موضع يبتدي المشي من بيته وهو الاصح ويدل على وجوب المشي من وقت الخروج ما روي عن ابي حنيفة رح لو ان بغداديا حلف وقال ان كلمت فلانا فعلي

كذا في فتاوى قاضيخان

ان اخرجها شيئا فلقيه بالكوفة فكلمه فعليه ان يمشي من بغداد **قوله** بخلاف النكاح لانه ما
كان للبائع ان يفسخه اذا كان باذنه لما ان النكاح حق الزوج وقد تعلق حقه باذن المالك فلا يتمكن
المالك من فسخه فان بقي ملكه يتعلق حق المرتهن به باذنه فلما كان كذلك قام المشتري مقام بعد
الشراء فلذلك لا يكون له حق الفسخ ايضا واما ههنا فقد اجتمع في الجارية حقان حق الله في
الاحرام وحق المشتري في الاستمتاع فقدم حق العبد لحاجة العبد وعن الشرع الا يرى انه اذا اجتمع
القصاص والقتل بقطع الطريق يبدأ بالقصاص لانه حق العبد **قوله** لا يتمكن من ردها بالعيب
اي بعد الاحرام ثم التحليل بالتطييب او بالمس او بقص الشعر او الظفر وفي المنتقى المواقعة او
التقبيل مع العلم بالاحرام تحليل وان لم يرد به التحليل

# كتاب النكاح

النكاح في اللغة الضم ثم يستعمل في الوطي لوجود الضم فيه والعقد لانه سببه وهو لا يوجد الا بركنه
من اهله مضافا الى محله كساير العقود الشرعية فالركن هو الايجاب والقبول واهله من هو
اهل ساير العقود ومحله ما هو قابل لحكمه وحكمه الملك والحل والتوالد والتناسل من المقاصد وهو
افضل من التخلي لنفل العبادة وقال الشافعي رح التخلي افضل الا ان تتوق نفسه الى النساء
ولا يصبر على التخلي لان النكاح من المعاملات حتى يصح من الكافر والعبادة اقوى من المعاملة
لان العبادات شرعت لله تعالى والمعاملات شرعت لنا ولنا قوله عليه السلام من كان على دين
داود فليتزوج وان لم تجد له سبيلا فليجاهد في سبيل الله فجعل النكاح من الدين وقدمه على الجهاد
وقد انهى رسول الله عليه السلام في التزوج الى العدد المشروع واشتغل بهن عن التخلي للعبادة فثبت انه
افضل من التخلي لانه عليه السلام كان يجتهد لسلوك افضل طرق الدين وقد تم قوله تناكحوا توالدوا تكثروا
فاني اباهي بكم الامم يوم القيامة فهذا الامر لا يخلو اما ان يكون للوجوب كما هو حقيقته او لم يكن فان
كان للوجوب ظهر رجحانه على النوافل لان الواجب راجح على النفل اجماعا وان لم يكن للوجوب يكون
للسنة او الندب في الاباحة انتفيا بقوله عليه السلام النكاح سنتي فمن رغب عن سنتي فليس مني والسنة راجحة
على النفل اجماعا فان قيل النكاح سنة عندي اذا تاقت نفسه اليهن قلت انه عليه السلام جعله سنة
مطلقة لا مقيدة كما زعمت فان قيل الله تعالى مدح يحيى عليه السلام بكونه سيدا وحصورا وهو من لا ياتي
النساء مع القدرة فلو كان النكاح افضل لما استحق المدح به قلت في النص اشارة الى ان التخلي للعبادة
والعزلة عن النساء ممدوح ونحن لا نذمه لكنا نقول النكاح باقامة شروطه افضل منه ونحتمل ان العزلة
كانت افضل من العشرة في تلك الشريعة ثم نسخ في شريعتنا وصارت العزلة ولانه يشتمل على المصالح
الدينية والدنيوية كحفظ النساء والقيام عليهن بالانفاق وصيانة نفسه عن الزنا وتكثير عباد
الله تعالى وامة رسول الله عليه السلام وتحقق مباهاته وهو فرض عين عند اصحاب الظواهر وفرض كفاية عند

بعض اصحابنا كالجهاد ولظاهر الاوامر الواردة فيه **قوله** وينعقد بلفظين يعبر بهما عن الماضي لان النكاح
انشاء التصرف والانشاء اثبات امر لم يكن وهو معروف بالشرع لانه لم يوضع بازائه لفظ خاص فاستعمل
اللفظ الموضوع للاخبار عن الماضي في الانشاء دفعا للحاجة وانما خص به لانه يستدعي سبق المخبر به ليكون
الكلام اخبارا صحيحا حكمه وعقدا فصار الوجود حقا له بمقتضى الحكمة فاذا قصد الانشاء اختير اللفظ الذي يلازمه
الوجود **قوله** مثل ان يقول زوجني اي يقول الخاطب لولي المراة زوجني ابنتك او للمراة زوجيني
نفسك فيقول زوجتك وهذا ليس بنظير للانعقاد بالماضي والمستقبل حقيقة لان قوله زوجني توكيل
فلا يكون شطر العقد ويكون قول الوكيل زوجت بمنزلة شطري العقد لكن كون قوله زوجت
بمنزلة شطري العقد لا يتحقق الا بقوله زوجني فلذلك مثل به ونظيره قول الرجل اتزوجك بكذا فقالت
تزوجت او فعلت **قوله** والتمليك ليس حقيقة فيه اي في النكاح لانها لو كانت حقيقة فيه لكانت
موضوعة له ويفهم بها ما فهم به كالاسماء المترادفة وليس كذلك والمجاز لا يكون الا مشاكلة في المعاني المخصوصة
ولم يوجد اذ التزوج هو التلفيق والنكاح الضم وليس فيهما ما يدل على الملك وليس في التمليك معنى التلفيق
والضم ولهذا لو اشترى منكوحة يفسد النكاح ولو كان بينهما ملازمة لما فسد بل تاكد **قوله**
سبب لملك المتعة في محلها احترز به عن تمليك الغلمان والبهايم وغيرها فان تمليكها ليس بسبب لملك المتعة
التي هي الوطي ولنا ان الاتصال سببا مصحح للاستعارة كالاتصال معنى وقد تحقق الاتصال من حيث
السببية اذ اللفظ الموضوع لملك الرقبة يوجب ملك الرقبة وملك الرقبة سبب لملك المتعة في محلها و
النكاح يوجب ملك المتعة فصحت الاستعارة لوجود الاتصال سببا ولان التمليك صالح لاثبات الملك
وقد صدر من اهله مضافا الى محل قابل لثبوت الملك فوجب ان يثبت الملك واذا ثبت الملك ثبت الحل
والازدواج ضرورة انه لا ينفك عنه وهذا لان المستوفى بالوطي مملوك له بدلالة جواز الاعتياض وبدلالة
انه اختص به اي بالزوج انتفاعا وحجرا ولن يثبت الاختصاص والحجر الا بالملك فدل ان المحل قابل للملك شرعا
فان قيل انه ليس بمال اتفاقا وغير المال لا يقبل الملك ولان المنافع معدومة والمعدوم لا يقبل الملك
على ان الملك لو ثبت في النكاح لثبت تبعا للازدواج والانضمام وهنا لو ثبت الملك ثبت اصلا
وهذا خلاف المشروع قلت غير المال قابل للملك كالمال كالقصاص حتى يجري فيه الارث والاعتياض
والمستوفى بالوطي في حكم العين حتى كان التابيد من شرطه كالبيع لا كالاجارة ولو كان الازدواج
والانضمام اصلا والملك تبعا لما صح ايجاب العوض على الزوج لان ذلك مشترك بينهما والدليل
على ان الملك اصل ان الطلاق بيد الزوج لانه كالمالك وانما انعقد بلفظ النكاح والتزوج لانهما
جعلا علما عليه والعلم يعمل وضعا لا بمعناه كالنص في دلايل الشرع فلما ثبت الملك بهما وهما مع انهما
لا ينبئان عنه فلان يثبت بما ينبئ عنه اولى **قوله** وينعقد بلفظ البيع بان قالت المراة

ه بعتک نفسی او قال ابو الابنة بعتک ابنتی بکذا وکذلک بلفظ الشراء بان قال الرجل لامراة
اشتریتک بکذا فاجابت بنعم **قوله** هو الصحیح احتراز عن قول ابی بکر الاعمش فانه یقول لا ینعقد
بلفظ البیع لانه خاص بتملیک المال والمملوک بالنکاح لیس بمال لان المال غیر الادمی خلق لمصالح الادمی
ولنا ان البیع یوجب ملکا هو سبب لملک المتعة فی محله فکان طریق المجاز موجودا فینعقد به
ولا ینعقد بلفظ الاجارة لانه لیس بسبب لملک المتعة اذ هو موجب ملک المنفعة لا لاستفاد ملک
المتعة وعن الکرخی انه ینعقد فی النکاح لان المستوفی بالنکاح منفعة حقیقة وقد سمی الله تعالی العوض فی
النکاح اجرا بقوله فاتوهن اجورهن وهو یشعر بانه مشاکل للاجارة ولنا ان المملوک بالنکاح فی حکم
العین حتی لا ینعقد الا مؤبدا والاجارة لا ینعقد الا موقتة وبینهما مغایرة علی سبیل المنافاة فاذن یصح
الاستعارة **قوله** ولا بلفظ الاحلال والاباحة والاعارة لان هذه الالفاظ لا توجب ملک
العین اما الاعارة فلانها لتملیک المنافع او لاباحتها واما الاولان فلانها لا یوجبان ملکا فان من احل
او اباح لغیره طعاما فانه یتلفه علی ملک المبیح ولا بلفظ الوصیة لانها توجب الملک مضافا الی ما بعد
الموت ولو صرح بلفظ النکاح مضافا الی ما بعد الموت لا یصح کذا هذا فان قیل الهبة ایضا
لا توجب الملک ما لم ینضم الیها القبض قلت الهبة لا توجب اضافة الملک ولکن لضعف السبب
لتعریه عن العوض یتاخر الملک الی ان یتقوی بالقبض وینعدم ذلک الضعف اذا استعمل فی النکاح لان
العوض یجب به بنفسه مع ان المملوک بالنکاح بنفس العقد یصیر کالمقبوض ولهذا لو ماتت عقیب العقد
تقرر البدل فکان هذا بمنزلة عین فی ید الموهوب له فیوجب الملک بنفسه کذا فی المبسوط **قوله**
لقوله علیه السلام لا نکاح الا بالشهود فان قیل کیف جاز تخصیص عموم قوله تعالی فانکحوا ما طاب لکم وغیره
من الای بخبر الواحد قلت ذکر فی الاسلام فی المبسوط هذا حدیث مشهور تلقته الامة بالقبول
فیجوز الزیادة بمثله علی کتاب الله تعالی ولان ذلک عام خص منه مواضع المحرمات فیجوز تخصیصه
بخبر الواحد وهو حجة علی مالک وکذلک علی بن ابی لیلی وعثمان البتی فانهم یقولون الشهود لیسوا بشرط
فی النکاح انما الشرط الاعلان حتی لو اعلنوا بحضور الصبیان والمجانین یصح النکاح ولو امر
الشاهدین بان لا یظهر العقد لا یصح لانه عقد فلا یشترط لصحته الشهود کسائر العقود وانما الشرط
الاعلان لقوله علیه السلام اعلنوا النکاح ولو بالدف **قوله** لان العبد لا شهادة له لعدم الولایة
ای لعدم الولایة علی نفسه **قوله** ولا یشترط العدالة خلافا للشافعی رح هو یتمسک بقوله علیه السلام لا نکاح
الا بولی وشاهدی عدل **قوله** ولانه صلح مقلدا ای انه مع فسقه اهل للامامة والسلطنة فان
الائمة بعد الخلفاء الاربعة لم یخلوا من الفسق فالقول بالخروج عن الامامة بالفسق یؤدی الی فساد عظیم
ومن ضرورة کونه اهلا للامامة کونه اهلا للقضاء لان تقلد القضاء انما یکون من الامام ومن ضرورة

والملک المنفعة

ولانه لو ... ولا یکون الاعلان ... یلتفت الیه

کونه اهلا للامامة کونه اهلا للقضاء لان تقلد القضاء انما یکون من الامام ومن ضرورة کونه اهلا للقضاء کونه اهلا للشهادة
لان القاضی لا بد ان یکون اهلا للشهادة وقید بالعدالة فی هذا الحدیث والمطلق فیما روینا او لا فیعمل بالمطلق
والمقید ولا یحمل علی المقید لما عرف ولانه نکر العدالة فی موضع الاثبات فیقتضی عدالة ما وذا من حیث
الاعتقاد وهذا لان العدل ضد الظلم واعظم الشرک ظلم لقوله تعالی ان الشرک لظلم عظیم فکان الایمان عدلا
فاستقامت الاضافة الیه او نقول المراد شاهدی عدل ای علی کلمة عدل وهی کلمة التوحید وقیل هذه المسئلة
بناء علی ان الفسق لا ینقص من ایمانه عندنا لانه لا یزید ولا ینقص والاعمال من شرائع الایمان لا من نفسه
وعنده الشرائع من نفس الایمان ویزداد الایمان لا من نفسه وعنده الشرائع من نفس الایمان ویزداد
الایمان بالطاعة وینتقص بالمعصیة فیحصل نقصان الدین بالفسق کنقصان الحال بالرق والصغر **قوله**
وانما الفائت ثمرة الاداء بالنهی وهو قوله تعالی ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا والنهی عن قبول الشیء یقتضی تحقق
ذلک الشیء **قوله** ولا یبالی بفواته ای بفوات الاداء کما فی شهادة العمیان وان لم یقبل اداؤهم وکذا
یصلح ابن العاقد وابوه شاهدا فی انعقاد النکاح ولا یصلح للاداء عند القاضی **قوله** ولما ان
الشهادة شرطت یرید به ان الشهادة انما شرطت فی باب النکاح لاظهار خطر المحل الذی ورد علیه النکاح
لان ورود النکاح علی الحرة وصیرورتها محلا مصونا لفضلة مستقذرة یشوب رقها وهوانها فشرط الشهادة
لورود الملک تضییقا لطریق الوصول الیها ازالة لهوانها واما الثابت فی جانب الزوج بالعقد وجوب المهر
فی ذمته ولا یشترط الشهادة فی وجوب المال وهذا بخلاف ما اذا لم یسمعا کلام الزوج لان ورود الملک
علیها انما یکون بالعقد وانه ینعقد بکلامیهما فیشترط سماع کلامیهما **قوله** ویجعل مباشرا لاتحاد
المجلس وانما احتیج الی نقل کلام المباشر الی الاب مع ان الاب یصلح شاهدا فی النکاح لان الوکیل
فی باب النکاح سفیر ومعبر فاذا کان الاب حاضرا فهذا العقد من الوکیل فی باب صورة ومن الاب
معنی من حیث ان الحقوق یرجع الی الموکل فکان الاب مزوجا معنی والوکیل مزوج حقیقة فینتقل
هذا العقد الی الاب من حیث الصورة ایضا فیصیر الاب مزوجا من کل وجه فیبقی الوکیل شاهدا
والشیء انما یقدر حکما اذا تصور حقیقة والاب اذا کان فی المجلس امکن ان یکون مزوجا حقیقة فامکن
ان یجعل مزوجا تقدیرا واذا کان غائبا لا یمکن ان یجعل مزوجا من کل وجه لان العقد انما یصح بالایجاب
والقبول فی مجلس واحد ولو نقل الیه وهو غائب لوقع الایجاب فی المجلس والقبول فی مجلس اخر
وذلک یبطل العقد **فصل فی بیان المحرمات** اذ الام هو الاصل لغة قال الله تعالی
من ام الکتاب ای اصل یرد الیه المتشابه وعلی قول من یقول ان اللفظ الواحد یجوز ان یراد به الحقیقة
والمجاز فی محلین مختلفین فحرمة الجدات ثابتة بالنص ایضا لان اسم الامهات یتناولهن مجازا وعلی
هذا البنات اما ان یتناول لفظ البنات علی بنات البنات وبنات الابن بطریق المجاز

للقضاء وکونه اصلا له

اوشبه متهن بالاجماع **قوله** من غير قيد الدخول وحرمة الامهات ثابتة بنفس العقد عندنا وعند بشر المريسي وابن شجاع ومالك وداود وفي احد قولي الشافعي رح لا يثبت الا بالدخول بالبنت وهو مذهب علي وزيد رض لقوله تعم وامهات نسائكم والاصل ان الشي اذا عطف على شي في حكم وذكر في المعطوف شرط فهو ينصرف اليهما كمن قال فلانة طالق وفلانة طالق ان دخل زيد الدار فشرط الدخول ينصرف اليهما فكذا هنا وذكر ام المراة ثم عطف عليها الربايب ثم شرط الدخول فانصرف اليهما ولنا قوله عم من تزوج امراة وحرمت عليه امها دخل بها اولم يدخل بها وحرمت عليه بنتها ان دخل بها ولان الله تعم حرم ام المراة مطلقا بلا قيد الدخول فمن قيده به فقد نسخه والدخول ليس بشرط بل هو لحرام شخص موصوف بصفة معطوفا على شخص غير موصوف بصفة وعطف الموصوف على غير الموصوف لا يقتضي ذكر الصفة في غير الموصوف كمن قال زينب طالق وعمرة القايمة فانه لا يشترط صفة القيام في زينب لوقوع الطلاق والنساء المذكور في قوله تعم وامهات نسائكم مخفوض بالاضافة وفي قوله من نسائكم مخفوض بحرف من والمخفوضان بابين لا ينعتان بنعت واحد الا يرى انه لا يستقيم ان تقول مررت بزيد الى عمرو الظريفين ولو كانا مخفوضين بخافض واحد جاز ذلك بان تقول مررت بزيد وعمرو الظريفين واما الشرط انما يعود الى الجميع اذا امكن ولم يمكن هنا لانه يؤدي الى ان يكون الشي الواحد معمولا بعاملين مختلفين لا محالة لان العامل في الموصوف هو العامل في الصفة ثم في قوله وامهات نسائكم مجرور بالاضافة وفي قوله من نسائكم بحرف الجر فلو رجع قوله دخلتم بهن اليهما لصار معمولا بالاضافة وحرف الجر وذا لا يجوز وفي الكشاف في قوله من نسائكم اللاتي دخلتم بهن لا يخ اما ان يتعلق بقوله وامهات نسائكم وبالربايب فيكون حرمة الامهات وحرمة الربايب غير مبهمتين واما ان يتعلق بالامهات دون الربايب فيكون حرمة الامهات غير مبهمة وحرمة الربايب مبهمة فلا يجوز الاول لان معنى من مع احد المتعلقين خلاف معناه مع الاخر الا ترى اذا قلت وامهات نسائكم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فقد جعلت من لبيان النساء وتميز المدخول بهن من غير المدخول بهن واذا قلت وربائبكم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فانك جاعل من لابتداء الغاية كما تقول بنات رسول الله عم من خديجة وليس يصح ان يعني بالكلمة الواحدة في خطاب واحد معنيان مختلفان ولا يجوز الثاني لان ما يليه هو الذي يستوجب التعلق به ومرما ذهبنا اليه **قوله** لان ذكر الحجر مخرج العادة فان بنت المراة تكون في حجر زوج امها الا في تربيته وذكر في مبسوط شيخ الاسلام قوله تعم فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم فتعليق الاباحة بالدخول دليل على ان الحرمة لم تتعلق بالحجر فان قيل يحتمل ان يكون الحرمة متعلقة بعلة ذات وصفين وهما الدخول والحجر ثم تنتفي الحرمة بانتفاء احدهما لان الشي ينتفي بانتفاء الجزء فكانت كالقرابة مع الملك في حق العتق حيث ينتفي العتق بانتفاء احد هذين الوصفين فكذلك هنا ثبوت الاباحة عند انتفاء الدخول لا يدل على ان الحرمة

وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن

غير متعلقة بالدخول والحجر قلت نعم كذلك الا ان الاستعمال في مجاري الكلام عند نفي الحكم عن علة التي هي ذات وصفين هو نفي الوصفين جميعا او نفي علة مطلقا واما ان ينفي احد وصفيه ويسكت عن الاخر فلا حيث لا يقال لم يعتق لانه لم يرد الملك عليه اولم يرد القرابة عليه بل يقال لانه لم يرد عليه الملك مع القرابة اولم يوجد علة العتق وكذلك لا يقال لا يجري حكم الربوا وهو حرمة الفضل بين هذين البدلين لانه لم يوجد الجنسية اولم يوجد القدر بل يقال لم يوجد القدر مع الجنسية اولم يوجد علة الربوا ولان الاصل في النساء الحرمة بدليل ان الحرمة تثبت بالشبهات لا الحل فلو كان الحجر مع الدخول شرطا لحرمة الربيبة كان الاولى ان يكتفي باحدهما في موضع الحرمة فلما لم يكن النظم هكذا علم ان ذكر الحجر خرج على وفاق العادة لا الشرط **قوله** وذكر الاصلاب لاسقاط اعتبار التبني فان التبني قد انتسخ بقوله تعم ادعوهم لابائهم وكان رسول الله عم تبنى زيد بن حارثة ثم تزوج زينب بعد ما طلقها زيد فطعن المشركون وقالوا انه تزوج حليلة ابنه وفيه نزل قوله تعم ما كان محمد ابا احد من رجالكم فهذا التقييد هنا لدفع طعن المشركين فان قيل ابن الابن لا يكون من صلبه فكيف يتناوله قلت مثل هذا اللفظ يذكر باعتبار ان الاصل من صلبه كقوله تعم خلقكم من تراب والمخلوق من التراب هو الاصل كذا في المبسوط **قوله** وان تجمعوا بين الاختين هو في موضع الرفع لانه معطوف على المحرمات اي وحرم عليكم الجمع بين الاختين **قوله** لصدوره من اهله مضافا الى محله اما الاهل فظ واما المحل فلان الاخت المملوكة لم تصر فراشا بنفس الوطي ولم يشتغل رحمها بمائه شغلا معتبرا ولهذا لو اعتقها لا يلزمها العدة ولا يثبت نسب ولدها الا بدعوته **قوله** لان المنكوحة موطوءة حكما حتى لو تزوج مشرقي مغربية فولدت اولادا ثبت نسبهم منه للوطي حكما فان قيل لما كان النكاح قايم مقام الوطي وجب ان لا يجوز هذا النكاح كيلا يصير جامعا بينهما وطيا كما قال كذلك قلت نفس النكاح ليس بوطي وانما صار كالوطي عند ثبوت حكمه وهو حل الوطي وحكم النكاح يثبت بعده فالنكاح في حال وجوده ليس بوطي فيصح لوجوده في محله **قوله** ولهما نصف المهر اي من الاقل من نصفي المهر لان فيه تيقنا وهذا لان كل واحدة منهما ان كانت سابقة فلها نصف المهر وان كانت لاحقة لا شي لها فكان لكل واحدة ربع المهر فان قيل ينبغي ان لا يقضى على الزوج بشي كما روي عن ابي يوسف لان المقضي له مجهول فيمنع القضاء كمن قال لرجلين لاحدكما علي الف درهم فانه لا يكون لاحدهما ان ياخذ منه شيا ما لم يصطلحا قلت قد قالوا معنى المسئلة ان يدعي كل واحدة انها هي الاولى ولا حجة لها اما اذا قالتا لا ندري اي النكاحين اول لا يقضى لها بشي ما لم يصطلحا على اخذ نصف المهر لان الحق وجب لمجهول فلا بد من الدعوى او الاصطلاح **قوله** قوله عم لا تنكح المراة على عمتها هذا النهي بصيغة الخبر وهو ابلغ ما يكون من النهي ثم ذكر النهي من الجانبين للمبالغة في بيان التحريم او لازالة الاشكال فربما يظن ان نكاح

ويؤتى احدهما بالنفي في موضع الابطال تا

لجهالة المقضي له

ابنة الاخ على العمة لا يجوز ونكاح العمة على بنت الاخ يجوز لتفضيل العمة كما لا يجوز نكاح الامة على الحرة ويجوز نكاح
الحرة على الامة وهذا الحديث مشهور تلقته العلماء بالقبول فيجوز الزيادة به على كتاب الله تعالى ولئن كان من
الاحاد فقد ورد مخصصا للكتاب وتخصيص عام ثبت خصوصه جائز به وقد خصت المجوسية والوثنية من
عموم قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم فيخص منه الصورة بهذا الخبر **قوله** لما روينا وهو قوله عليه السلام يحرم من الرضاع
ما يحرم من النسب **قوله** والشرط ان يتصور ذلك من كل جانب لان حرمة الجمع لصون القرابة عن القطيعة
وهذا انما يتحقق اذا تحققت الحرمة من الجانبين لان حرمة القرابة يثبت من الجانبين فاما اذا ثبتت من
احد الجانبين فتلك حرمة الصهرية فلا يكون مفضية الى القطيعة فان قيل منهما محرمة بالمصاهرة فيحرم الجمع
كما لو كان منهما محرمة نسبا او رضاعا قلنا الحرمة ثمة ثابتة عن حرمة التناكح من الجانبين كما في الاختين نسبا
او رضاعا ولم يوجد هنا لانا متى فرضنا امراة الاب ذكرا لا يحرم المناكحة لانه متى كان ذكرا لم يكن امراة
الاب **قوله** لانها نعمة لان الله تعالى من علينا بالمصاهرة كما من بالنسب قال الله تعالى وهو الذي
خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا والحكيم انما يمن بالنعمة ولان الاجنبية بها تلتحق بالمحارم حتى يخلو بها ويسافر بها
والزنا سبب للعقوبة فلا تستقيم تعلق النعمة به ولنا قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم اي لا تطؤوا ما وطئ
اباؤكم لان النكاح حقيقة للوطي ومستعار للعقد ولانه في اللغة الضم قال انكحت صم حصاها خفه
يقال وحقيقته في الوطي لانهما يصيران كشخص واحد حال ذلك الفعل ويثبت الازدواج حكما بالعقد لا
حقيقة لانه سبب الانضمام الحقيقي فان حمله بالعقد في الاصل وما نكح يعني من نكح لانه قال بعده
من النساء وهو بيان لما سبق ذكره منهما فالنص يقتضي حرمة وطي منكوحة الاب مطلقا فلا يتقيد بالحلال
كيلا يصير زيادة على الكتاب ولان وطي الحرام مؤثر في افادة حرمة المصاهرة كالوطي الحلال وهذا لان
الحلال ما كان سببا للحرمة لانه حلال بل لكونه سببا للجزئية بواسطة الولد والحرام يشارك الحلال في السبب
فيشاركه في الحرمة وهذا لان الوطي الحلال يجعل اصولها وفروعها كاصوله وفروعه واصوله وفروعه كاصولها
وفروعها من وجه بيانه ان الولد جزء الواطي لان بعضه جزؤه حقيقة والبعض الآخر جزؤه معنى حتى يثبت
احكام البعضية في الكل من العتق والارث وغيرهما وكذا في جانبها ولهذا يضاف الى كل واحد منهما
كملا فيقال هذا ولد فلان وفلانة والولد اسم للكل ومتى ثبتت الجزئية بين كل واحد منهما وبين الولد ثبتت
بينه وبينها بواسطة الولد حكما ضرورة اذ بعض الولد جزؤها وقد اضيف كل الولد اليه فكان جزؤها مضافا
اليه ضرورة وكذا هذا الاعتبار في الجانب الآخر وهو امر حقيقي لا يختلف بحل السبب وحرمته فصارت
ام الموطوءة وبناتها في معنى امهاته وبناته من وجه لان ام الموطوءة جزء هذا الولد فيكون اصل هذا الولد
وكان الولد في معنى فرع فرعها ولا تتصور كونه في معنى فرع فرعها الا اذا كان الواطي فرعها معنى وام
الموطوءة اصله لانها لو لم يكن اصله استحال ان تكون اصل اصل فرعه وكذا هذا الاعتبار في جانب البنت

والام والبنت من وجه حرام كالام والبنت من كل وجه الا يرى ان الشرع حرم ام الرضاع مع انها ليست اصل
كله بل هي اصل جزء باعتبار انبات اللحم وانشاز العظم بالرضاع وانما لم يحرم الموطوءة لان علتها
كمل حقيقة البعضية وهي توجب الحرمة في غير موضع الضرورة لا في موضعها الا يرى ان حواء خلقت من آدم عليه السلام
وكانت بعضه حقيقة وهي حلال له للضرورة فكذا البعضية الحكمية توجب الحرمة في غير موضع الضرورة وفي حق الموطوءة
ضرورة لانها لو حرمت لما وطئت منكوحة والزنا من حيث انه سبب الولد ليس بحرام لانه من هذا الوجه سبب
البقاء واسباب البقاء مشروعة وانما حرم من حيث انه يتضمن اثارا فاسدة كسفح الماء على سبيل
التضييع وافساد الفراش وهو من هذا الوجه ليس بسبب حرمة المصاهرة وبهذا يتبين انه لا تمسك لهم بقوله عليه السلام
الحرام لا يحرم الحلال لان الحرمة ما ينسلك بالزنا من حيث انه حرام بل من حيث انه سبب الولد وقائم مقامه
ولا عصيان ولا عدوان فيه وما قام مقام غيره فانما يعمل عمل الاصل كالتراب لما قام مقام الماء
نظر الى كون الماء مطهرا وسقط وصف التراب فكذا هذا يهدر وصف الزنا بالحرمة لقيامه مقام
ما لا يوصف بها وهو الولد فان قيل ذكرتم ان الولد يضاف الى كل واحد كملا ممنوع لانه ليس بولده
فكيف يضاف اليه الا يرى انه عليه السلام اثبت للزاني الحجر في موضع الحاجة الى بيان حكم الولد وجعل كل الولد
منسوبا الى صاحب الفراش ولان الجزئية بالتفرع وكله لم يتفرع عنه بل بعضه متفرع عنها فاذا لم يتفرع
كله منه كيف يكون الكل جزءه والمراد باضافته اليه بعضه لان اطلاق اسم الكل على البعض شائع فسلم ان بعض
الولد جزؤه وام الموطوءة ليست باصل لهذا القدر الذي هو جزء الواطي فلا يصير ام الموطوءة في معنى امه ولئن
صارت امه من وجه فلا نسلم ان امه من وجه حرام فكيف يحرم والام من وجه دون الام من كل وجه فحرمة
الام من كل وجه لا يدل على تحريم الام من وجه والام رضاعا حرمت بالنص ولم يحرم استدلالا بالام من كل
وجه قلت كل الولد جزؤه لان احكام البعضية تثبت لكله لا لبعضه ولهذا يعتق كله وعلى ما زعمتم يجب ان
يعتق بعضه ويجب بعضه كله ولو بعد الوفاة ولا ندعي بان كله تفرع منه حقيقة لانه لا نزاع في الحقايق بل ندعي
انه في معنى المتفرع منه لان بعضه متفرع منه حقيقة وقد اختلط بعضها بذلك البعض على وجه لا يتميز وصارا
بالاختلاط كشيء واحد فكل حكم يثبت لبعضه المتفرع منه يثبت لبعضها المختلط ببعضه ضرورة عدم التمييز
فكان الكل تفرع منه وانما اثبتنا الحرمة هنا استدلالا بالام رضاعا لانها ام من وجه ولانها لما كانت اما
من وجه كانت حراما من وجه فحرم احتياطا ومن فروع هذه المسألة ابنته من الزنا بان زنى ببكر وامسكها
حتى ولدت ابنة فان نكاحها يحرم عليه عندنا خلافا للشافعي رحمه الله لانها بنته حقيقة فيحرم لقوله تعالى وبناتكم
فان قيل لو كانت بنته لوجبت النفقة ولثبت التوارث ولصارت امها ام ولد له فلما لم يثبت
هذه الاحكام عرفنا انها غير مضافة اليه على الاطلاق فاذا لم يوجد لم يدخل تحت نص التحريم فبقيت
داخلة تحت نص الاباحة قلت لما كانت مخلوقة من مائه كانت مضافة اليه من كل وجه وهذه الاحكام

وان لم يثبت فلا يدل على عدم الاضافة اليه الا يرى ان الابن الكافر لا يرث ولا يستحق النفقة على
الاخ المسلم ولا خلل في الاضافة فدل ان عدم منع الاحكام لا يدل على الاحكام خلال في الاضافة
بل عدمها لعدم شرطها على ان الحرمة مما يحتاط في اثباتها متى دارت بين الثبوت وعدمه قوله
ومن مسته امراة بشهوة منع المسئلة مصورة في المس الحلال والنظر الحلال ليستقيم قول الشافعي رح
فلا يلحقان به وصورته ان يقبل امته بشهوة ثم اراد ان يتزوج ابنتها عنده يجوز وكذلك لو تزوج امراة
وقبلها بشهوة ثم ماتت عنده يجوز له ان يتزوج ابنتها بناء على اصله ان حرمة المصاهرة يثبت بالوطؤ
في اثبات النسب والعدة ولا يوثر في اثبات النسب والعدة فكذلك في اثبات الحرمة قوله
فيقام مقامه في موضع الاحتياط وحرمة الفرج مما يحتاط فيها حتى ان الشبهة البعضية بسبب الرضاع قامت
مقام البعضية في اثبات الحرمة دون ساير الاحكام من التوارث ومنع وضع الزكوة ومنع قبول الشهادة
وكذلك لا يقوم المس او النظر مقام الوطي في افساد الصوم والاحرام ووجوب الاغتسال وان قام
مقامه في حق اثبات حرمة المصاهرة قوله هو الصحيح وفي الذخيرة وكثير من المشايخ لم يشترطوا
الانتشار وجعلوا حد الشهوة ان يميل قلبه اليها ويشتهي جماعها وهذا اذا كان شابا قادرا على
الجماع وان كان شيخا او عنينا فحد الشهوة ان يتحرك قلبه بالاشتهاء ان لم يكن متحركا قبل ذلك ويزداد
الاشتهاء ان كان متحركا وكان الفقيه محمد الرازي رح لا يعتبر تحرك القلب وانما يعتبر تحرك الالة وكان
لا يفتي بثبوت الحرمة في الشيخ الكبير والعنين الذي ماتت شهوته حتى لم يتحرك عضوه بالملامسة قوله
والصحيح ان لا يوجبها قال بعض المشايخ يثبت حرمة المصاهرة بالمس وان اتصل به الانزال
ووجه ذلك ظ فانه يثبت حرمته بمجرد المس بشهوة فهذه الزيادة وان كانت لا يوجب زيادة حرمة لا يوجب
خللا فيها قوله كالنفقة والمنع والفراش المعنى من الفراش هو صيرورة المراة بحال لو جاءت بولد
يثبت النسب منه وهكذا كذلك ما دامت العدة وقال الشافعي رح ان كانت العدة عن طلاق
باين او ثلاث يجوز والطلاق البائن الذي هو دون الثلاث عنده انما يكون في الطلاق على مال
لا غير لان الكنايات عنده رواجع والخلع فسخ وليس بطلاق فتعين هذا قوله والحد لا يجب على ما نص
كتاب الطلاق جواب عن قول الشافعي رح وبهذا الوطي مع العلم بالحرمة حد ذكر في كتاب
الطلاق معتدة عن طلاق ثلث جاءت بولد لاكثر من سنتين من يوم طلقها زوجها لم يكن الولد
للزوج اذا انكره ففي قوله لا يثبت نسبه منه فيه اشارة الى ان الوطي في العدة من طلاق ثلاث
لا يكون زنا اذ لو كان زنا لا يثبت به النسب وان ادعى وقد نص في كتاب الحدود ان من طلق
امراته ثلاثا ثم وطيها في العدة لحد عليه الحد اذا لم يدع الشبهة فصار في حق وجوب الحد لوطي المطلقة
الثلاث روايتان قوله ولم يرتفع في حق ما ذكرنا وهو النفقة والمنع والفراش قوله

قوله لان النكاح ما شرع الا لثمرات مشتركة بين المتناكحين والزوج طلب تمكينها من
الوطي ودواعيه شرعا بغير اختيارها والمنع عن الخروج والتحصين وما لها عليه طلب النفقة او السكنى
والقسم والمنع عن العزل والقيام في امورها الاجانب الى الزوجة قوله والمملوكية تنافي
المالكية لان المملوكية اثر المقهورية والمالكية اثر القاهرية فبينهما تناف فان قيل انما يثبت التنافي اذا
كانا من جهة واحدة وهما من جهتين مختلفين فجاز ان يجتمعا وذلك لان المراة مالكة جهة ملك العين فجاز
ان يكون هي مملوكة لعبدها من جهة النكاح كالاب يكون ابا لابيه قلت ليس هذا نظيره لان هناك
اجتمعت الابوة والبنوة في شخص واحد لكن باعتبار شخصين مختلفين وهنا في حق شخص واحد وهو المراة
باعتبار شخص واحد وهو العبد فيقع التنافي ولان المراة تجمع اوجها مالكة لعبدها فلو جاز النكاح بينهما
يكون بعضها مملوكا لعبدها فباعتبار مالكيتها يمتنع عن تسليم بعضها وباعتبار مملوكيتها لا تتمكن من الامتناع فحينئذ
يمتنع ولا يمتنع فيتحقق التنافي قوله ويجوز تزويج الكتابيات لقوله تعالى والمحصنات من الذين اوتوا
الكتاب اي العفايف وانما فسره بهذا احترازا عن قول ابن عمر رضه فانه يفسر المحصنات بالمسلمات
فان قيل اهل الكتاب مشركون قال الله تعالى وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله
الى قوله سبحانه وتعالى عما يشركون وقد ذكر في التيسير والكشاف ان اسم المشرك يقع على اهل الكتاب ثم
ذكر بعد هذا في الكتاب ولا يجوز تزويج المجوسيات ولا الوثنيات لقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات
فلم يجز هناك نكاح اهل الشرك لا شراكهم وقد اجاز هنا نكاح اهل الكتاب فما وجه التوفيق قلت
فيه وجهان احدهما ما ذكره في المبسوط ان اسم المشرك لا يتناول الكتابي مطلقا فان الله تعالى عطف المشركين على
اهل الكتاب في قوله لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين علم ان معنى الاشراك صار مجهولا
فيهم ولم يلتفت بوجوده وكان ابن عمر رضه لا يجوز ذلك ويقول ان الكتابية مشركة وقد قال الله ولا تنكحوا
المشركات حتى يؤمن وكان معنى قوله والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم واللاتي اسلمن من اهل
الكتاب ولسنا ناخذ بهذا لما ذكرنا ان الله تعالى عطف المشركين على اهل الكتاب ولانا لو حملنا الاية على قول
ابن عمر رضه لم يكن لتخصيص الكتابية بالذكر معنى فان غير الكتابية اذا اسلمت حل نكاحها ايضا وقد جاء عن حذيفة رضه
انه تزوج يهودية وكذلك كعب بن مالك رضه والثاني ما ذكره اهل التفسير قالوا ولا تنكحوا المشركات الاية
منسوخة بقوله تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم فان سورة المائدة كلها ثابتة لم ينسخ منها
وهو قول ابن عباس رضه والاوزاعي رح قوله سنوا بهم سنة اهل الكتاب اي اسلكوا بهم طريقهم
يعني عاملوهم معاملة هؤلاء في اعطاء الامان باخذ الجزية منهم كذا في المغرب قوله ويجوز تزويج
الصابيات وهي من صبا اذا خرج من الدين وهم قوم عدلوا عن دين اليهودية والنصرانية وعبدوا
الملائكة كذا في الكشاف قوله فكلا الجوابين على ما وقع عنده ووقع عند ابي حنيفة رح انهم قوم من النصارى

ويعظمون بعض الكواكب كتعظيمنا القبلة ومعاجلا تعظيمهم لبعض الملائكة عبادة منهم لها فكانوا كعبدة الاوثان
**قوله** وما رواه محمول على الوطي اي لا يطي ولا يمكن المرأة من الوطي وقيل هو اخبار عن معنى الحال
احوال المحرمين انهم في احرامهم لا يشتغلون بالنكاح والانكاح بل انهم يشتغلون بامور المناسك من الوقوف
والطواف والسعي والرمي كما قال الحاج الشعث التفل اي لا يشتغلون بالاغتسال شغلا باعمال الحج وان كان
الاغتسال بالماء القراح لا باس به فكذلك امر النكاح لانه عقد يصير رابه عند الزواج لما فيه من الخطبة والخطبة و
مراودات ودعوة واجتماعات لا يتحقق الا عند الزواج واذا حمل على وفاق العادة لم يتعلق به حكم و
الاوجه ان يقال الحديث يروى بالنهي مجزوما وهو اختيار الخطابي والنهي يكون للتنزيه فحمل عليه توفيقا بين
الحديثين وان روي منفيا فالنفي بمعنى النهي **قوله** لان جواز نكاح الامة ضروري عنده حتى لا يجوز
للحر ان يتزوج اكثر من واحدة ولا يجوز نكاحها عند طول الحرة ولا يجوز نكاحها الا عند خوف العنت وهو الزنا
**قوله** لما فيه من تعريض الجزء على الرق لان الولد جزء منه وهو تابع للام في الرق والارقاق اهلاك
حكما لان الرقيق كالهالك لان الرق اثر الكفر وهو موت قال الله تعالى او من كان ميتا فاحييناه اي كافرا
فهديناه ولهذا كان الاعتاق احياء قال عليه السلام لن يجزي ولد والده الا ان يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه
وهذا لان الاب سبب لحياته فلا يصير مجازيا اذا تسبب لحياته وذا بالشراء والاملاك حكما كالاملاك
حقيقة الا انه اذا خشي العنت ابيح له ضرورة وصيانة لنفسه عن الزنا لان الاجتناب عنه فرض عليه فيسقط
لومه الارقاق لذلك وقد اندفعت الضرورة بالمسلمة فلا يباح الكتابية **قوله** لاطلاق النصوص فانكحوا
ما طاب لكم واحل لكم ما وراء ذلكم **قوله** وفيه امتناع اي الاقدام على نكاح الامة امتناع عن تحصيل الجزء
الحر لا ارقاق وقوله وفيه ارقاق قلت ارقاق الولد ولا ولد محال وبعدما حدث لا يصدر منه شيء حتى
يقال انه ارقاق فعلم انه ليس فيه ارقاق ولئن قال فيه امتناع عن تحصيل الجزء الحر قلت هذا ليس بحرام
لانه يسل من ان لا يحصل الاصل بالامتناع عن النكاح فلان يكون يسل من ان لا يحصل الوصف اولى على
انا لا نسلم ان الارقاق حرام وهذا لان الارقاق دون التضييع لان فيه تضييع النسل اصلا وفي الارقاق
تضييع صفة الحرية دون النسل وذا جايز بالعزل باذن الحرة فالارقاق اولى وكذا تزوج امة ثم حرة فان
نكاح الامة لا يبطل وقد استغنى عن ارقاق الولد بالحرة **قوله** ولان للرق اثرا في تنصيف النعمة
الحل الذي بني عليه النكاح نعمة في جانب الرجال والنساء ثم تنصف ذلك الحل في حق الرجل حتى يبيح للعبد ثنتين
وللحر اربعا فكذا ينتصف في حق المرأة ولا يمكن اظهار التنصيف في جانبها بنقصان العدد لان المرأة
الواحدة لا تحل الا لواحد فظهر التنصيف باعتبار الحال والاحوال ثلث تقدم وتأخر وقران فيصح متقدما لا
متأخرا ويبطل مقارنا لانه لا يتجزى فغلب التحريم كالطلاق الثلاث والاقراء او نقول في الحقيقة حالتان
حالة الانضمام الى الحرة وحالة الانفراد عنها فيثبت الحل في حال الانفراد دون الانضمام **قوله**

ويجوز عندهما لان هذا ليس في معنى من تزوج عليها فان قيل اذا تزوج امرأة في عدة اختها من طلاق
بائن لا يجوز عندهما ايضا فلم جاز تزوج الامة في عدة الحرة ولا يجوز الجمع بين المسلمتين بتزوج الاخت على
اختها وكذا تزوج الامة على الحرة قلنا انهما يقولان ان المحرم هناك الجمع فاذا تزوجها في عدة اختها صار
جامعا بينهما في حقوق النكاح فلا يجوز واما هذا المنع فليس لاجل الجمع فانه لو تزوج الامة ثم الحرة صح نكاحهما
ولكن المنع من تزوج الامة على الحرة لما في ذلك من ادخال ناقصة الحال في مزاحمة كاملة الحال وهذا لا يوجد بعد
البينونة **قوله** ولا يجوز ان يتزوج اكثر من ذلك لقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث
ورباع والمراد هذه الاعداد بالاجماع وعن ابن ابي ليلى وابراهيم النخعي رح وبعض الروافض انه يجوز الجمع
بين تسع نسوة تمسكا بهذا النص والجواب عنه ان العبارة عن التسع بهذا النص من الجهل والسفه فان
من اراد ان يقول اعط فلانا تسعة دراهم فقال اعط درهمين وثلاثة واربعة كان سخيفا جاهلا فعلم انه
اراد اثنين اثنين وثلاثا ثلاثا واربعا اربعا كقوله تعالى اولي اجنحة مثنى وثلاث ورباع تحقيقه
ان الله تعالى اباح كل جملة موصوفا بصفة الاولى بكونها مثنى والثانية بكونها ثلاث والثالثة بكونها رباع
وانما يصير كل جملة موصوفا بالوصف الذي وصفه الله تعالى اذا كان المراد احد هذه الاعداد اما اذا اريد به
الجمع لا يصير كل جملة موصوفا بما وصفه الله تعالى به فان الثنتين اذا اجتمع بالثلاث يكون خماسا
واذا جمع بين الثلاث والرباع يكون سباعا فعلم بدلالة هذه الصفات ان المراد هو التخيير
بين هذه الاعداد لا الجمع **قوله** ولا يجوز للعبد ان يتزوج اكثر من اثنتين المكاتب والمدبر وابن ام
الولد في هذا كالعبد لان الرق المنصف للحل قائم فيهم كذا في المبسوط **قوله** فان تزوج حبلى
من الزنا جاز النكاح وقال ابو يوسف لا يجوز لابي يوسف ان الامتناع في الاصل اي فيما اذا كان
الحمل ثابت النسب لحرمة الحمل ولهما انها من المحللات بالنص وهو قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم
**قوله** ووجه الوطي كيلا يسقي ماءه زرع غيره فان الحمل يزداد سمعه وبصره حدة بالوطي كما ورد
في الحديث وذكر الامام التمرتاشي رح ولا نفقة لها وقيل لها ذلك ولا يباح وطؤها ولا دواعيه وعليه
لوضع الحمل وقيل لا باس بوطيها بخلاف الامة الحاملة من الزنا لا يقربها المولى قبل الوضع وكذا الخلاف
لو تزوج من اخبرت نفسها من الزاني ولم يقر الزاني بان الحبل منه فان اقر صح النكاح وعند الكل يستحق
النفقة لانه غير ممنوع من وطيها **قوله** لانها فراش لمولاها اعلم ان الفراش على ثلاثة انواع
قوي وضعيف ووسط فالقوي فراش النكاح ولهذا لو جاءت المنكوحة بولد يثبت نسبه من غير
دعوى ولو نفاه الزوج لا ينتفي بمجرد النفي من غير لعان والمتوسط فراش ام الولد حتى لو جاءت
بولد يثبت النسب من غير دعوى ولو نفاه ينتفي بمجرد النفي من غير لعان والضعيف فراش الامة
حتى جاءت بولد لا يثبت نسبه من المولى من غير دعوى **قوله** الا ان عليه ان يستبرئها صيانة

لما يدل اي الاستبراء على المولى بطريق الاستحباب دون الحتم الخلاف في استبراء الزوج فيما اذا لم يستبرئ
المولى اما اذا استبراء المولى ثم زوجها فانه يجوز الوطي قبل الاستبراء بالاتفاق وذكر الامام المحبوبي
من المشايخ من قال لا خلاف بينهم في الحاصل لان ابا حنيفة رح فان ابا حنيفة رح قال للزوج ان
يطاها بغير استبراء ولم يقل لا يستحب ومحمد رح لم يقل انها هو واجب ولكنه قال لا احب ان يطاها
وعند زفر رح لا يجوز للرجل ان يتزوجها حتى تحيض ثلاث حيض بناء على اصله انه لا يجوز نكاح الزانية
بعد الزنا الا انه بعد ان تحيض ثلاث حيض لان العدة تجب عنده حلالا كان او حراما قال الفقيه ابو الليث
وقول محمد رح اقرب الى الاحتياط **قوله** ونكاح المتعة ونكاح الموقت باطل نكاح المتعة ان يكون بلفظ
التمتع مثل ان يقول خذي هذه العشرة لاتمتع بك واستمتع بك اياما او متعيني نفسك اياما او عشرة
ايام او لم يقل اياما والنكاح الموقت ان يتزوج امراة عند الشهود عشرة ايام والفرق بينهما ان
يكون بلفظ التزوج والنكاح في الموقت ولفظ المتعة في نكاح المتعة ثم نكاح المتعة خلاف مالك رح
فانه يجوز عنده وهو الظاهر من قول ابن عباس رض واستدل بقوله تعالى فما استمتعتم به منهن فآتوهن اجورهن
ولانا اتفقنا انه كان مباحا فان النبي عم احل المتعة في ثلاثة ايام من الدهر في غزاة ... اشتد على
الناس فيها العزوبة والحكم الثابت يبقى حتى يظهر ناسخه ولكنا نقول قد ثبت نسخ هذه الاباحة بالآثار
المشهورة من ذلك ما روى محمد بن الحنفية عن علي بن ابي طالب رض ان منادي رسول الله عم نادى يوم
خيبر الا ان الله ورسوله ينهيكم عن المتعة ومنه حديث الربيع رض قال احل رسول الله عم المتعة عام الفتح فخرجت
مع عمي الى باب امراة ومع كل واحد منا بردة وكانت بردة عمي احسن من بردتي فخرجت امراة كانها
دمية عيطاء فجعلت تنظر الى شبابي وبردته وقالت هلا بردة كبردة او شباب كهذا الشباب هذا
ثم آثرت شبابي على بردته فبت عندها فلما اصبحت اذا منادي رسول الله عم ينادي ان الله و
رسوله ينهيكم عن المتعة فانتهى الناس عنها ثم الاباحة المطلقة لم تثبت في المتعة قط انما تثبت الاباحة
الموقتة بثلاثة ايام فلا يبقى ذلك بعد مضيها حتى يحتاج الى دليل النسخ وقال جابر بن زيد ما خرج ابن
عباس رض من الدنيا حتى رجع عن قوله في الصرف والمتعة والمراد بقوله فما استمتعتم به منهن الزوجات فانه بناه
على قوله ان تبتغوا باموالكم محصنين غير مسافحين كذا في المبسوط **قوله** قلنا ثبت النسخ باجماع الصحابة
اي ظهر ثبوت النسخ يعني ان الصحابة اجمعوا على ان نكاح المتعة قد انتسخ وقت النبي عم لان النكاح
الاجماع لا يصلح ناسخا على المذهب الصحيح **قوله** ولنا انه اتى بمعنى المتعة وهو انه اتى بالنكاح لفظا
والمتعة معنى لان النكاح ينعقد للازدواج وطلب الولد والاستمتاع لا غير والنكاح الى عشرة
ايام ينعقد للاستمتاع لا غير والعبرة في العقود للمعاني ولهذا كانت الكفالة بشرط براءة الاصيل حوالة
والحوالة بشرط عدم البراءة كفالة والوصاية في حيوة الموصي وكالة والوكالة بعد وفاة الموصي وصاية



والهبة بشرط العوض بيع حتى يثبت به الشفعة ويرد بالعيب ولا يلزم على هذا ما اذا شرطا الطلاق
بعد شهر فانه يجوز النكاح ويبطل الشرط لان الشرط لم يصر في معنى المتعة لان الطلاق قاطع للنكاح فاشتراط
الطلاق القاطع بعد شهر لينقطع به النكاح دليل على انهما عقدا النكاح مؤبدا **قوله** ولا فرق بين ما اذا
طالت مدة التاقيت او قصرت لان المعين لجهة المتعة التاقيت وهو موجود وروى الحسن عن ابي حنيفة رح
انهما اذا ذكرا من الوقت ما يعلم انهما لا يعيشان الى ذلك الوقت غالبا كماية سنة او اكثر صح لانه تابيد
معنى كما لو تزوجها الى موتها او موته **قوله** ثم جميع المسمى للتي تحل عنده اي ابي حنيفة رح وعندهما يقسم المسمى على
مهر مثليهما فما اصاب التي صح نكاحها لها لان الزوج جعل المسمى مقابلا ببضعيهما لا ببضع احديهما فلا يجعل
مقابله احديهما وله ان الانقسام من حكم صحة المقابلة ولا تتحقق المقابلة في حق من ليست بمقابلة لهذا الحكم
فلغت الاضافة اليه وصار التكلم به وعدمه بمنزلة ولو لم يتكلم بكلمة المقابلة الا مضافا الى احديهما لكان الحكم
هكذا كذا هنا **قوله** وسعها المقام معه وكذلك اذا ادعت المراة الطلقات الثلاث
على زوجها واقامت البينة ولم يكن طلقها فقضى القاضي بذلك فتزوجت بزوج اخر حل للزوج الثاني ان
يطاها عند ابي حنيفة رح وعند محمد رح لا يحل للثاني ولا للاول وكذلك في دعوى العتق والنسب واجمعوا ان قضاء
القاضي في الاملاك المرسلة وفي الميراث ينفذ ظاهرا لا باطنا واما في الهبة والصدقة فعن ابي حنيفة رح
روايتان والحاصل ان في المسئلة اربعة اقاويل ابو حنيفة رح يقول يحل للثاني وطيها دون الاول وابو يوسف رح
ومحمد رح يقولان لا يحل وطيها للاول للتهمة ولا للثاني للحرمة والشافعي رح يقول يطاها الاول سرا والثاني
علانية وذكر شمس الائمة السرخسي رح ان على قول محمد رح يحل للاول وطيها قبل دخول الثاني واذا دخل لا يحل
الوطي للاول لوجوب العدة من الثاني كالمنكوحة اذا وطئت بشبهة **قوله** بخلاف الاملاك المرسلة
اي المطلقة من اثبات سبب الملك بان ادعى ملكا مطلقا في الجارية والطعام من غير تعيين سبب شرى
او ارث حيث لا ينفذ القضاء ظاهرا لا باطنا بالاتفاق حتى لا يحل للمقضي له وطيها ثم انما لا يثبت الملك هناك
للمقضي له لانه لا يتوجه على القاضي القضاء بالملك لان التكليف بحسب الوسع وليس في وسعه اثبات الملك
للانسان بغير سبب وفي اسباب الملك لا يمكن تعيين شيء منها بدون الحجة فعرفنا انه غير مخاطب بالقضاء
بالملك وانما يصير مخاطبا باليد وذلك نافذ منه واما هنا توجه عليه القضاء بالنكاح لان طريقه متعين
يوضحه ان القاضي لا يقول هناك للمدعي ملكتك هذا المال بل يقصر يد المدعى عليه من المال وهنا يقول
قضيت بالنكاح بينكما وجعلتها زوجة لك ثم قيل يشترط حضرة الشهود وقت الحكم لينفذ باطنا وقيل
لا يشترط فيما ذهب اليه ابو يوسف ومحمد رح من قضاء القاضي بالطلقات الثلاث بشهادة الزور
تعطيل الزوج لانها لا تحل للاول ولا للثاني ولا يمكن من التزوج بزوج آخر وفيه ضرر عليها وفيما قاله الشافعي رح
اجتماع الرجلين على امراة واحدة في طهر واحد وهو قبيح فعرفنا ان الاوجه ما ذهب اليه ابو حنيفة رح كذا ذكره الامام المحبوبي

## باب الاولياء والاكفاء

قوله وينعقد نكاح الحرة العاقلة البالغة
برضاها وان لم يعقد عليها ولي بكرا كانت او ثيبا عند ابي حنيفة وابي يوسف في ظاهر الرواية لقوله عليه السلام الايم
احق بنفسها من وليها والايم اسم لامراة لا زوج لها بكرا كانت او ثيبا عند اهل اللغة وقال مالك والشافعي رح
لا ينعقد بعبارتها اصلا سواء زوجت نفسها او بنتها او امتها او توكلت بالنكاح لحديث ابي هريرة رض
انه قال عليه السلام لا تنكح المراة المراة ولا المراة نفسها انما الزانية هي التي تنكح نفسها واما من شرط الولي فاستدل
بقوله تعالى ولا تعضلوهن ان ينكحن ازواجهن وقال الشافعي رح وهذه الاية ابين اية في كتاب الله تعالى
يدل على ان النكاح لا يجوز بغير ولي لانه نهى الولي عن المنع وانما يتحقق المنع منه اذا كان الممنوع في يده وفي حديث
عائشة رض ان النبي عليه السلام قال ايما امراة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل فان دخل بها فلها المهر بما
استحل من فرجها لا وكس ولا شطط فان ابى الولي فالسلطان ولي من لا ولي له وقال عليه السلام لا نكاح الا
بولي ولنا من جوز النكاح بغير ولي فاستدل بقوله تعالى فلا جناح عليهن فيما فعلن في انفسهن وقوله تعالى حتى
تنكح زوجا غيره وقوله تعالى ان ينكحن ازواجهن اضاف العقد اليهن في هذه الايات فدل انها تملك المباشرة
والمراد بالعضل الصحيح المنع حسا بان يحبسها في بيت ويمنعها من التزوج او هذا خطاب للازواج فانه
قال في اول الاية اذا طلقتم النساء وبه نقول ان من طلق امراته وانقضت عدتها فلا نعمل لان عائشة رض
هي التي روت وقد زوجت بنت اخيها عبد الرحمن وهو غايب وعمل الراوي بخلاف ما روى يبطل
الرواية لما عرف في اصول الفقه ومداره على الزهري وقد انكره على انه مخالف للنص فيرد لان الله تعالى
اضاف العقد اليهن في غير موضع ولا متمسك لهم بقوله عليه السلام لا نكاح الا بولي لان هذا النكاح بولي لانها صارت
ولية نفسها بعد البلوغ عن عقل كالرجل على انه محمول على امة زوجت نفسها بغير اذن مولاها وصغيرة
ومجنونة او على نفي الكمال توفيقا بين الحديثين ثم في ظاهر الرواية عن ابي حنيفة رح وهو قول ابي يوسف
ومحمد اخرا لو زوجت نفسها من غير كفو يصح حتى يثبت حكم الطلاق والايلاء والظهار والتوارث
وغير ذلك قبل التفريق ولكن للاولياء حق الاعتراض وروى الحسن عن ابي حنيفة ان النكاح لا ينعقد
وبه اخذ كثير من مشايخنا وقال شمس الايمة السرخسي هذا اقرب الى الاحتياط فليس كل ولي يحسن المرافعة
الى القاضي ولا كل قاضي يعدل فكان الاحوط سد باب التزوج من غير كفو عليها وقال القاضي الامام
فخر الدين خان رح الفتوى على قول الحسن في زماننا قوله في تعليل الشافعي رح لان النكاح يراد
لمقاصده والتفويض اليهن مخل بها هذا التعليل لا يلايم اذ يقتضي هذا ان لا يعوض اليهن ولا يقتضي
ان لا ينعقد بعبارتهن اذ لا خلل في المقاصد بمباشرة العقد عند اختيار الولي الزوج والصحيح ان
يقال لانها ليست باهل لمباشرة النكاح فلا ينعقد بعبارتها كالصغيرة وهذا لان الاهل من يقدر
على تحصيل النكاح لمقاصده وهي معان لا يستدعي التوافق بينها عادة ولا توقف عليها الا بالعقل الكامل

الى ه

فليس له ان يمنعها من التزوج ... عايشة رض

وعقلها ناقص بالحديث فلو فوض اليهن يختل المقاصد لانهن سريعات الاغترار سيئات الاختيار
الا ان محمدا رح يقول الضرر الموهوم ينتفي باجازته ولا خلل في نفس العقد فيصح قوله وانما يطالب
الولي بالتزوج جواب اشكال يرد على قوله انها تصرفت في خالص حقها بان يقال لما كان النكاح حقها
فلم امر الولي بالتزوج قوله لكن للولي حق الاعتراض في غير الكفو اي للولي حق الفسخ اذا تزوجت
غير كفو اذا لم تلد من الزوج اما لو ولدت منه فليس للاولياء حق الفسخ كيلا يضيع الولد وذكر العلامة
السغناقي رح في النهاية ولكن ذكر في مبسوط شيخ الاسلام رح اذا زوجت المراة نفسها من غير كفو
فعلم الولي بذلك فسكت حتى ولدت اولادا ثم بدا له ان يخاصم في ذلك فله ان يفرق بينهما لان السكوت
انما جعل رضا في حق النكاح في حق البكر نصا بخلاف القياس ثم قال كذا كان مكتوبا بخط شيخي قوله
وان بكت بلا صوت لا يكون ردا لانها تحزن على مفارقة بيت ابويها وانما يكون ذلك عند الاجازة
وقيل ان كان دمعها باردا فرضا وان كان حارا فلا وقيل ان كان عذبا فرضا وان كان مالحا فلا
وان استامرها في نكاح رجل فابت ثم زوجها فسكتت فهو رضا خلافا لابن مقاتل والصحيح بحظها قلنا
قد يرضى في الثاني بما ابته حالا وان استامرها في نكاح رجل فقالت غيره احب الي منه فليس باذن
وان زوجها رجلا ثم اخبرها به فقالت كان غيره احب الي منه فاجازة قوله فان فعل هذا اي استامر
غير الولي او ولي غيره اولى منه لم يكن رضاها حتى تتكلم وقال الكرخي رح سكوتها رضا لان حياءها منه اشد قوله
ويعتبر في الاستيمار تسمية الزوج على وجه يقع به المعرفة حتى لو قال زوجتك احد جيراني او بني عمي لم يكن سكوتها
رضا لان الرضا بالمجهول لا يتصور ولا يشترط تسمية المهر هو الصحيح وقيل لا بد من تسمية المهر والصحيح ان المزوج
ان كان ابا او جدا فذكر الزوج يكفي لانه لا ينقص عن المهر الا لغرض فوقه وان كان غيرهما فلا بد من تسمية
المهر وقيل لو عد جماعة فسكتت زوجها من ايهم وكذا لو ذكر بني فلان وهم يحصون واللام لو قال الامام
التمرتاشي رح ولم اعثر على حد الاحصاء مهنا وقد ذكر في الوصية لبني فلان عن محمد ما زاد على العشرة
لا يحصون وعنه ما زاد على مائة وقيل ثلاثون وقيل اربعون وقيل ذلك مفوض الى راي القاضي فالذكر ثمة
يكون ذكرا هنا وقيل ان قال زوجتك رجلا جاز بسكوتها وفي ازوجك لم يجز حتى يسميه والصحيح ان الاحجار
كذا قوله ولو زوجها فبلغها الخبر فسكتت فهو على ما ذكرنا ان السكوت رضا بشرط تسمية الزوج على
وجه يقع به المعرفة وقال محمد بن مقاتل ان استامرها قبل العقد فسكتت فهو رضا فاما اذا بلغها العقد فسكتت
لا يكون رضا لانه يثبت بخلاف القياس قبل العقد بالنص وهذا ليس في معناه لان السكوت عند الاستيمار
لا يكون ملزما وحين بلغها العقد يكون ملزما قلت هذا في معناه لانه انما جعل رضا هناك بعلة الحيا وهو موجود
هنا قوله وله نظاير كقول الوكيل وتحجير الماذون واخبار المولى بجناية العبد واخبار الشفيع ووقوع
العلم بفسخ الشركة والمضاربة ووجوب الشرايع على المسلم الذي لم يهاجر قوله الثيب تشاور المشاورة

جازه



من باب المفاعلة فيقتضي وجود الفعل من الطرفين وقد وجد النطق من الولي فينبغي ان يوجد منها والدليل عليه رواية اوفي الثيب تعرب عنها لسانها فدل على ان النطق شرط الوثبة هي الوثوب من فوق والطفرة الى فوق **قوله** فان زالت بكارتها بوثبة الى قوله فهي في حكم الابكار وفيه خلاف الشافعي رح هو يقول ان البكر اسم لامراة عذرتها قايمة والثيب من زالت عذرتها وهذه زالت عذرتها فيكون ثيبا فان قيل لو اشترى امة بشرط انها بكر له ردها لو وجدها بغير هذه الصفة قلت قد قيل لا يكون له ولاية الرد اذا اقر المشتري ان عذرتها زالت بالوثبة ولانها بكر لكنها ليست بعذراء اذ المعتاد بين الناس انهم يريدون باشتراط البكارة في المشتري صفة العذرة والحكم هنا تعلق بالحياء وصفة البكارة ومما قلنا بان الثيب مشتق من ثاب الا رجع ومنه المثوبة لانها جزاء عمل يعود اليه والمثابة لانها مرجع الناس والتثويب لانه عود الى الاعلام بعد الاعلام **قوله** ولو زالت بزنا فكذلك عند ابي حنيفة رح لعلة الحياء فان قيل هذا التعليل في معرض النص وهو قوله عليه السلام الثيب تشاور وانها ثيب حقيقة ولهذا لو اوصى لثيب بني فلان يدخل الزانية فكذا تحت قوله عليه السلام الثيب تشاور قلت علة الحياء منصوص عليها فان عايشة رض قالت ان البكر تستحيي فقال عليه السلام اذنها صماتها والكلام اذا خرج مخرج الجواب يتضمن اعادة ما في السؤال فصار كانه عليه السلام قال اذنها صماتها لانها تستحيي والحياء فيها قايم لانها ابتليت مرة بالزنا لغلبة الشبق او للاكراه فلا يزول حياؤها بل يزداد لان في الاستنطاق ظهور فاحشة وبه يستحيي من ذلك غاية الحياء وقوله عليه السلام الثيب تشاور خص منه الامة والمجنونة والعمل بالعلة المنصوصة التي لم تخص اولى من العمل بذلك النص المخصوص فان قيل حياء البكر حياء كرم الطبيعة وهذا حياء من ظهور الفاحشة فلم يكن في معنى المنصوص عليه فقلت هذا الحياء محمود ايضا لانها تستر على نفسها وقد امرت بذلك قال عليه السلام من اصاب من هذه القاذورات شيئا فليستتر بستر الله والحياء من ظهور الفاحشة من كرم الطبيعة وحسن العقيدة ايضا ولما سقط نطقها في موضع يكون نطقها دليل رغبتها في الرجال على احسن الوجوه فلان يسقط نطقها في موضع يكون نطقها دليل رغبتها في الرجال على افحش الوجوه اولى بخلاف ما اذا وطيت بشبهة او بنكاح فاسد لان الشرع اظهر ذلك الفعل عليها حين الزمها العدة والمهر واثبت النسب وهنا الشرع ما اظهر عليها اذ لم يعلق به شيئا من الاحكام وامرها بالستر على نفسها فان اخرجت واقيم عليها الحد فالصحيح ان لا يكتفى بسكوتها وكذا اذا صار الزنا عادة لها وقيل يكتفى بسكوتها في هذين الفصلين لانها بكر شرعا الا يرى انها تدخل تحت قوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام ولكن هذا ضعيف فان هذا موجود في الموطوءة بشبهة وبنكاح فاسد ولا يكتفى بسكوتها فعلم ان المعتبر بقاء صفة الحياء **قوله** فكانت منكرة وهذا لما عرف ان الدعوى اذا خلت عن البينة يعتبر فيها المعنى دون الصورة ففي حق منع الشهادة لا يعتبر الصورة لان الشهود لا يعرفون الا في الظاهر وفي اليمين يعتبر المعنى لانها بر فان حقيقة الحال والمراة مدعية صورة منكرة معنى كالمودع في دعوى رد الوديعة فكذا هنا القول قولها في دعوى رد النكاح اذ العبرة للمعنى لا للصورة في الفصلين وهذا الخلاف مسئلة الخيار لان لزوم البيع

قد تحقق لمضي المدة قبل اظهار الرد وبعد لزوم البيع لا يملك الرد **قوله** وان اقام الزوج البينة على سكوتها ثبت النكاح فان قيل هذه شهادة قامت على النفي لان السكوت عبارة عن عدم الكلام والشهادة على النفي غير مقبولة قلت لا نسلم هذه الدعوى مطلقا فان الشهادة على النفي مقبولة فيما اذا كان علم الشاهد محيطا به كما اذا ادعى الزوج انه قال قول النصارى فيما اذا ادعت المراة انه قال عزير بن الله ثم ادعت المراة انه لم يقل قول النصارى واقامت على ذلك بينة حيث تقبل ويفرق بينهما لما انه لو كان قاله سمعه الشهود فكذلك هنا او نقول بل السكوت امر وجودي وهو ضم الشفتين فيلزم منه عدم الكلام فكان السكوت من لوازمه ثم لا يكون الشهادة على النفي وذكر الامام التمرتاشي رح فان اقاما البينة فبينتها اولى لانها تثبت الرد وهو يثبت عدما وهو السكوت ولو اقام لو اقاما على انها اجازت او رضيت حين علمت حتى استويا في الاثبات ترجحت بينته لاثباته **قوله** ويجوز نكاح الصغير والصغيرة اذا زوجها الولي وقال ابن شبرمة وابو بكر الاصم انه لا يزوج الصغير والصغيرة احد حتى تبلغا **قوله** وفي الثيب الصغيرة ايضا اي ويخالفنا الشافعي رح في اجبار الثيب الصغيرة للاب والجد ايضا **قوله** بخلاف التصرف في المال لانه يتكرر فلا يمكن تدارك الخلل اي بتداول الايدي بان باع الولي من ماله شيئا ثم باع المشتري من آخر او غاب المشتري وقد يتعذر الظفر بمن عاقد الولي لغيبته او لموته او لنسيانه فلا يمكن تدارك الخلل الواقع من قصور الشفقة فلم يمكن ان يثبت ولاية التصرف في المال لغير الاب والجد الا ملزمة ولا يثبت ولاية الالزام مع قصور الولاية فسلبنا الولاية عنه اصلا اما النكاح فانه يقع مرة ولا يتكرر فلو وقع خلل فيه يمكن تداركه بالاعتراض بعد البلوغ **قوله** ووجه قوله في المسئلة الثانية اي في الثيب الصغيرة **قوله** فادرنا الحكم عليها اي على الثيابة **قوله** ثم الذي يؤيد كلامنا فيما تقدم وهو قوله ويجوز نكاح الصغير والصغيرة اذا زوجها الولي **قوله** من غير فصل اي بين البكر والثيب **قوله** ولهما ان قرابة الاخ ناقصة وانما خص الاخ لانه اقرب الاولياء بعد الاب والجد فاذا ثبت الحكم فيه ثبت فيما هو دونه بطريق الاولى **قوله** واطلاق الجواب في غير الاب والجد وهو قوله وان زوجهما غير الاب والجد فلكل واحد منهما الخيار اذا بلغ **قوله** وهو الصحيح احتراز عما روى خالد بن صبيح المروزي عن ابي حنيفة رح انه لا يثبت الخيار فيما اذا زوج القاضي اليتيم واليتيمة ووجهه ان للقاضي ولاية تامة تثبت في المال والنفس جميعا فيكون ولايته في القوة كولاية الاب ووجه ظاهر الرواية ان ولاية القاضي متاخرة عن ولاية الاخ والعم فاذا ثبت لهما الخيار في تزويج الاخ والعم ففي تزويج القاضي اولى وكذلك الام اذا زوجت الصغير او الصغيرة جاز عند ابي حنيفة رح وفي اثبات الخيار لهما اذا ادركا عنه روايتان في احدى الروايتين لا يثبت لان شفقتها وافرة كشفقة الاب او اكثر والاصح انه يثبت لهما الخيار لان لها قصور الراي مع وفور الشفقة ولهذا لا يثبت ولايتها في المال وتمام النظر بوفور الراي والشفقة كذا في المبسوط وقصور الراي في الام ونقصان الشفقة في القاضي **قوله** ويشترط فيه القضاء لان الخيار بسبب تمكن الخلل لقصور في الراي او الشفقة

ولا يوقف على حقيقته او لانه مختلف فيه فمنهم من ابى ومنهم من رآى فتوقف على القضاء كالرجوع في الهبة
بخلاف خيار العتق لانه سببه مقطوع به وهو زيادة ملك الزوج عليها ولهذا يختص بالانثى لان زيادة
الملك في العتق يتصور في الامة دون العبد الا يرى انه كان يملك مراجعتها فكان لها ان يدفع الزيادة لان
ولاية المولى لم يكن ثابتة في منع الزيادة وصار العقد في منع الزيادة كانه وجد الآن فكان الاختيار فيها دفعا
للحكم عن الثبوت لا رفعا بعد الثبوت والدفع لا يفتقر الى القضاء لان الدفع امر يستقل به الدافع لان
لكل واحد ولاية دفع الضرر عن نفسه كالرد بالعيب قبل القبض فانه يتم بالخصم بدون الحكم ولانها تنفرد بدفع
اصل الملك بعد الحرية حتى لا يجوز النكاح بلا رضاها فكذا تنفرد بالزيادة الا انها لا يملك دفع الزيادة الا
برفع ما كان ثابتا وهو اصل الملك فملكت رفع ما كان ثابتا ضمنا لدفع الزيادة لا قصدا ولا يقال
ان المراة ان كانت دافعة للزيادة فهي مبطلة حق الزوج عما كان ثابتا والزوج يستحق ملكا ثابتا ثم
يثبت الزيادة ضمنا فلما ازيح جانبها لان الزوج وان تضرر بابطال ما كان ثابتا له الا ان اعتبار جانبها
اولى لانها تبطل حقا مشتركا بينها وبينه وهنا حكم العقد قد ثبت على الكمال ولم يزدد الملك بالبلوغ ولكن
احتجنا الى الفسخ لتوهم ترك النظر من الولي لقصور شفقته وذا خفي موهوم اذ لو كان ظاهرا لما نفذ لان
الولاية مقيدة بالنظر ولهذا يشمل الذكر والانثى لان تمكن الخلل يشملهما فجعل الزاما في حق الآخر لكونه دفعا
لحكم ثابت فيتوقف على قضاء القاضي كالرد بالعيب بعد القبض **قوله** ثم عندهما اذا بلغت الصغيرة
وقد علمت بالنكاح فسكتت فهو رضا اي اذا بلغت وهي بكر **قوله** او يجيء منه ما يعلم انه رضا نحو سوق
المهر والتقبيل والوطي **قوله** بخلاف خيار العتق لانه يثبت باثبات المولى وهو الاعتاق
فانه لا يبطل بالسكوت ويمتد الى آخر المجلس ويبطل بالقيام عن المجلس لانه يثبت باثبات المولى لانه حكم العتق
وهو ثابت باثباته واليه اشار عليه السلام ملكت بضعك فاختاري **قوله** ثم الفرقة بخيار البلوغ ليس
بطلاق وكذا بخيار العتق فان قيل النكاح لا يحتمل الفسخ قلنا نعم بعد التمام واللزوم والفرقة في
باب البلوغ يثبت حكما لقصور الولاية فيمنع لزوم النكاح فاحتمل الفسخ وفي العتق انما ثبت الخيار لرد
الزيادة ولا ولاية للمولى فيها فسقط لزومه ايضا وكيف يكون طلاقا وهو مخصوص بالمراة باثبات المولى و
لا طلاق اليها بخلاف المخيرة لان الزوج ملكها وهو مالك للطلاق ولا مهر لها عليه في الفرقة بخيار البلوغ
ان لم يدخل بها وان دخل بها وجب المسمى فيهما **قوله** فان مات احدهما قبل البلوغ ورثه الآخر وكذا
اذا مات بعد البلوغ قبل التفريق كما لو وجد الاعتراض بعدم الكفاءة فمات احدهما قبل قضاء القاضي **قوله** بعده
لقوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا فان هذا يقتضي نفي السبيل من كل وجه لان النكرة
في موضع النفي تعم لكن السبيل قد يثبت حقيقة فيراد به نفي السبيل حكما كقبول الشهادة والولاية والقضاء
والوراثة **قوله** ولغير العصبات من الاقارب ولاية التزويج عند ابي حنيفة رحمه الله معناه عند عدم العصبات

ثم بعد العصبات وان بعدت مولى العتاقة ثم العصبة لمولى العتاقة ثم الام ثم ذوو الارحام الاقرب
فالاقرب فان الاقرب عند ابي حنيفة رحمه الله بعد العصبات الام ثم بنت الابن ثم بنت البنت ثم بنت
ابن الابن ثم بنت بنت البنت ثم الاخت لاب وام ثم الاخت لاب ثم الاخ والاخت لام
ثم اولادهم ثم العمات والاخوال والخالات واولادهم على هذا الترتيب ثم مولى الموالاة ثم السلطان
ثم القاضي ومن نصبه القاضي اذا شرط تزويج الصغار والصغاير في عهده واذا لم يشترط فلا ولاية له وفي فتاوى
قاضيخان ثم القاضي انما يملك انكاح من يحتاج الى الولي اذا كان ذلك في عهده ومنشوره والا فلا
**قوله** لما روينا وهو قوله عليه السلام النكاح الى العصبات اللام للجنس فينبغي ان يكون الجميع مفوضا اليهم
ولا يشترط اجتماعهم لانه مقابلة الجمع بالجمع فيقتضي انقسام الآحاد على الآحاد ولان اللام اذا دخل على الجمع
بطل معنى الجمعية فصار كالفرد **قوله** فالولاية للامام اي الخليفة **قوله** والحاكم اي القاضي **قوله**
وقيل اذا كان بحال يفوت الكفو الخاطب باستطلاع رايه وعن هذا ذكر الامام قاضيخان رحمه الله في الجامع الصغير
حتى لو كان مختفيا في البلد لا يوقف عليه يكون غيبته منقطعة **قوله** وقال محمد رحمه الله ابوها لان ولاية الاب
تعم النفس والمال ولا يثبت للابن الولاية في المال كذا في المبسوط

## فصل في الكفاءة

**قوله** الكفاءة في النكاح معتبرة اي يعتبر وجودها في حق اللزوم في النكاح فعند عدمها كان للاولياء
الاعتراض بالتفريق وعن الكرخي رحمه الله انه كان يقول الاصح عندي انه لا يعتبر الكفاءة اصلا لان الكفاءة غير معتبرة
فيما هو اهم من النكاح وهو الدماء فلأن لا يعتبر في النكاح اولى ولكن هذا ليس بصحيح فان الكفاءة في الدين
غير معتبرة في باب الدم حتى يقتل المسلم بالكافر الذمي ولا يدل ذلك على انه غير معتبر في النكاح كذا في المبسوط
ثم الكفاءة يعتبر في النسب الا على قول سفيان الثوري رحمه الله فانه كان يقول لا يعتبر الكفاءة من حيث النسب
وقيل انه كان من العرب فتواضع وراى الموالي اكفاء له وابو حنيفة رحمه الله كان من الموالي فتواضع ولم ير
نفسه كفوا للعرب وحجته في ذلك قوله عليه السلام الناس سواسية كاسنان المشط لا فضل لعربي على عجمي انما الفضل
بالتقوى وهذا الحديث يؤيده قوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم قلنا التفاضل في الآخرة بالتقوى
وهو المراد بالاثر **قوله** قريش بعضهم اكفاء لبعض القرشي من كان من ولد النضر والهاشمي من كان
من ولد هاشم بن عبد مناف والعربي من جمعهم اب فوق النضر والموالي سواهم وسموا موالي لانهم نصروا
العرب وسمي الناصر موليا قال الله تعالى وان الكافرين لا مولى لهم ولان قلاعهم فتحت على ايدي العرب
وكانوا بسبيل من استرقاقهم فكانهم كانوا عبيدهم ثم عتقوا بالمن عليهم ولا يعتبر التفاضل فيما بين قريش
فان رسول الله عليه السلام زوج بنته من عثمان وكان امويا وعليا رضه من عمر وكان عدويا **قوله**
بطن ببطن يعني لا عبرة لفضل البعض على البعض فيما بين قريش حتى ان هاشمية لو زوجت نفسها من قرشي غير
هاشمي لا يكون للاولياء حق الاعتراض وغير القرشي من العرب لا يكون كفوا للقرشي حتى لو زوجت

وشبه نفسها بغير القرشي من العرب كان للاولياء حق التفريق والعرب بعضهم اكفاء لبعض قبيلة بقبيلة ولا اعتبار
لفضل بعض القبائل على البعض الا بنو باهلة وافضلهم بنو هاشم وبنو باهلة معروفون بالخساسة فانهم كانوا يستخرجون
النقي من عظام الموتى ويأكلونه قوله كما هو مذهبه في التزويف وصورته ان يذكر الشهود نسب المدعى عليه
ابيه اذا كان غائبا وعندهما ابيه وجده قوله لان التفاخر فيما بين الموالي بالاسلام لانهم ضيعوا انسابهم
فلا يكون التفاخر بينهم بالنسب بل بالاسلام كما قال سلمان حين تفاخر الصحابة رضي الله عنهم وقالوا سلمان بن من
قال سلمان بن الاسلام قوله اي في الديانة وهي التقوى والصلاح والحسب والمال فيعتبر بالديانة لان
مطلق الدين الاسلام ولا كلام فيه لان اسلام الزوج شرط جواز نكاح المسلمة قوله وهو قول ابي حنيفة رحمه الله
وابي يوسف رحمه الله هو الصحيح وذكر شمس الائمة رحمه الله ان الصحيح عند ابي حنيفة رحمه الله ان الكفاءة في التقوى والحسب غير
معتبرة وعن ابي يوسف رحمه الله انه اعتبر الكفاءة في الحسب ولم يعتبر في التقوى وفسر الحسب فقال هو مكارم الاخلاق
كذا في المحيط وذكر الامام المحبوبي رحمه الله مجيلا الى صدر الاسلام رحمه الله فالخسيس لا يكون كفوا للحسيب والحسيب الذي
له جاه وحرمة وحشمة عند الناس والخسيس الذي لا جاه له بل هو من جملة العوام قالوا الحسيب يكون كفوا للنسيب
حتى ان الفقيه يكون كفوا للعلوي لان شرف العلم فوق شرف النسب ولو تزوجها وهو كفو لها ثم صار
فاجرا داعرا لا ينفسخ النكاح لان اعتبار الكفاءة عند ابتداء النكاح لا لاستمرارها بعد النكاح كذا في الفتاوى
الظهيرية قوله عن ابي حنيفة رحمه الله في ذلك روايتان في رواية لا يعتبر وهو الظاهر حتى يكون البيطار كفوا للعطار
وفي رواية قال الموالي بعضهم اكفاء لبعض الا الحائك والحجام قوله وهذا انما يصح على قول محمد رحمه الله على اعتبار
قوله المرجوع اليه يعني ان عند محمد رحمه الله لا يصح النكاح بغير ولي فكيف يتصور ان تزوج وتنقص من مهر مثلها فقال يصح
رجوع محمد الى قولهما ان النكاح ينعقد بغير ولي وهذا الوضع على اعتبار قوله المرجوع اليه ويتصور ايضا
فيما اذا اكرهت المرأة والولي على ان يزوجها باقل من مهر مثلها ثم زالت الاكراه فرضيت المرأة وابى الولي
فليس له ذلك عندهما وذكر في الاسرار وقول محمد انما يتصور فيما اذا طلبت التزوج من الولي بكفو بدون
مهر مثلها لم يجبر الولي عليه وعندهما يجبر وذكر في المبسوط ثم فيما فيه الاعتراض للولي لو طلق زوجها قبل تفريق القاضي
وقبل ان يدخل بها كان لها نصف المسمى لها لان الطلاق قبل الدخول بها مسقط للصداق فيسا الا انا اوجبنا
لها نصف المسمى بالنص وان فرق القاضي بينهما فان كان قبل الدخول بها فلا شيء لها لانه فسخ اصل النكاح بهذا
التفريق واذا زوجها الولي من غير كفو ثم فارقته ثم زوجت نفسها اياه بغير الولي كان للولي حق التفريق
فلا يكون رضاه بالنكاح الاول رضا بالنكاح الثاني كذا ذكر في الذخيرة قوله ومعنى هذا الكلام انه
لا يجوز العقد عندهما وانما فسر بهذا لانه قال بعض اصحابنا ان الزيادة والنقصان لا يجوز عندهما فاما اصل النكاح
فيصح والاصح ان النكاح باطل عندهما وفي الجامع الصغير التمرتاشي رحمه الله ظن البعض ان عندهما يجوز النكاح لان
بطلان التسمية لا يبطل النكاح كالشروع بخمر ويقال للزوج اما تزيد في المهر او تفسخ العقد والصحيح ان النكاح باطل

كما لا يصح تصرفه في المال بغبن فاحش لان ولايته مقيد بالنظر وعندهما النكاح موقوف على اجازتها اذا بلغها
وقيل عنهما روايتان ويجوز ان يوفق بينهما فيقولا قالا لا يجوز اي لا ينفذ بل يتوقف كبيع الراهن الرهن
واي المرتهن ان يجيز لم يجز البيع وهو موقوف وفي الاجناس عقيب قوله لا يجوز النكاح فان بلغت
فاجازت جاز في قولهما قوله والدليل عدمناه وهو قرب القرابة قوله لان الاعراض عن الكفاءة
لمصلحة تفوقها حتى لو عرف سوء الاختيار من الاب لمجانة وفسق كان عقده باطلا والله اعلم بالصواب

## فصل في الوكالة بالنكاح وغيرها

قوله وكذلك اذا وكلت المرأة
الرجل ان يزوجها من نفسه ذكر في التفاريق زوجها من نفسه بامرها وقال اشهدوا ان فلانة وكلتني ان ازوجها
من نفسي ولم يسمها ولم يعرفها الشهود لا يجوز النكاح لان الغائب انما يعرف بالتسمية الا يرى انه لو قال زوجت
امرأة قد وكلتني لا يجوز وفي شرح القاضي لو كانت حاضرة متنقبة ولا يعرفها الشهود فعن الحسن وبشر يجوز
وقيل لا يجوز ما لم يرفع نقابها ويراها الشهود كذا ذكره الامام التمرتاشي رحمه الله قوله الا ان الشافعي رحمه الله
يقول في الولي ضرورة لانه لا يتولاه سواه اكثر ما في الباب ان يامر غيره وليس امر غيره من احد
الجانبين فمأموره قائم مقامه فلو منعناه من تولي الشطرين لا يمتنع النكاح اصلا قوله دون التعبير
يعني المنافاة بين كون الشخص الواحد مملكا ومتملكا انما يكون في حكم هذين اللفظين لا في التعبير بهما والشخص
الواحد جاز ان يعبر بلفظ التمليك والتملك والحكم في عقد النكاح راجع الى الزوجين الا يرى انه لا يستغني عن
الاضافة اليهما بخلاف البيع قوله وله مجيز انعقد موقوفا على الاجازة بخلاف ما اذا زوج رجل طفلا
امرأة لا يحل له نكاحها لانه ليس لهذا العقد مجيز قوله او فضوليا من جانب واصيلا وكذا فضوليا
ووليا او وكيلا من جانب عندهما خلافا له قوله فاذا كان فضوليا يتوقف لان الفرق بين المامور
وغيره النفاذ لا الانعقاد قوله وصار كالخلع والطلاق والاعتاق على مال بان قال خالعت
امرأتي على كذا فبلغها الخبر فقبلت او قال طلقت امرأتي على كذا فبلغها الخبر فقبلت او قال اعتقت
عبدي على كذا فبلغه الخبر فقبل قوله وكذا الخلع واختاه اي الطلاق والاعتاق على مال لانه تصرف
يمين لما فيه من تعليق الطلاق والعتاق بالقبول لصحة تعليقهما بالشرط فاذا بلغها فقبلا صح لوجود الشرط
ولهذا لا يصح الرجوع عن ذلك ولليمين حكم فيبقى باعتبار حكمه ولا يمكن ان يجعل النكاح تعليقا لانه
لا يحتمل التعليق بالشرط ولا يلزم على هذا ما اذا قال لمجنونة منها طلقتك بكذا فقامت عن المجلس قبل القبول
فانه يبطل ولو كان تعليقا بالشرط لما يبطل بقيامها عن المجلس لان من التعليقات ما يبطل بالقيام
عن المجلس كقوله انت طالق ان شئت فانه يتعلق على وجود المشيئة في المجلس ويبطل بقيامها عن
المجلس وفي الجامع الصغير التمرتاشي رحمه الله والواحد يتولى طرفي الخلع اذا سمى البدل وعن محمد رحمه الله بلا تسمية
ايضا لان الحقوق لا ترجع اليه ووجه الظاهر ان الخلع لا يجب فيه البدل بلا تسمية ويحتاج فيه الى طلب الزيادة

والنقصان والواحد لا يصلح مستزيدا ومستنقصا بلا مسمى وفي المسمى لا حاجة الى ذلك وما قالوا ان الواحد لا يصلح فضوليا من الجانبين فيما اذا تكلم الفضولي بكلام واحد بان قال الفضولي زوجت فلانة من فلان اما اذا تكلم بكلامين بان قال زوجت فلانة من فلان وقبلت منه يتوقف بالاجماع كذا في الكافي **قوله** لم يلزمه واحدة منهما وعن ابي يوسف رح او لا يصح نكاح احديهما ان لم يكن بينهما محرمية واليه البيان كما لو طلق احدى امراتيه ولو مات قبل البيان فالمهر والميراث بينهما وعليهما عدة الوفاة وجه المشهور ان تصحيح النكاح في المجهول تعلق بالبيان وانه لا يصح بخلاف الطلاق لانه يحتمل التعليق **قوله** وعدم التهمة لان الامة لغير الزوج والضرورة لانه ليس بحجة وة **قوله** قلنا العرف مشترك لان الاشراف كما يتزوجون الشريفات يتزوجون المعتقات والاماء فلا يصلح مقيدا لانه يقع التعارض فيبقى الاطلاق **قوله** او هو عرف عملي فلا يصلح مقيدا وهذا لان المتعارف ان لا يتزوج الشريف الامة اما لا عرف في ان مثله لا يسمى تزوجا او غير الكفوء لا يسمى امراة والاطلاق صفة اللفظ والتقييد يرد عليه فلا بد ان يكون لفظا الا يرى انه لو حلف لا ياكل لحما فاكل لحم خنزير او ادمي حنث مع انه غير معتاد فعلا لانه لحم " " " ولو زوجه صغيرة لا تجامع مثلها جاز بالاجماع فانه معتاد الا يرى ان النبي عم تزوج عايشة رض وهي بنت ست سنين فان قيل اذا وكل بشراء اللحم يتقيد بالشاة وبشراء الجمد يتقيد بالصيف قلنا فيه منع ذكره شمس الايمة السرخسي رح في كتاب البيوع

## باب المهر

قوله ثم المهر واجب شرعا فان قيل لو زوج امته من عبده لا يجب المهر كذا ذكره في المحيط فعلم ان النكاح بلا مال جايز قلنا قد قيل بانه يجب ثم يسقط ومن قال انه لا يجب اصلا لانه لا فايدة في ايجابه يقول بان النص يتناول الاحرار بدليل السياق والسباق **قوله** وفيه خلاف لمالك رح اي فيما اذا تزوجها بشرط ان لا مهر لها فان هذا النكاح لا يجوز عنده فان قيل النكاح عقد معاوضة ينعقد بالمهر كالبيع ينعقد بالثمن ثم نفي الثمن يفسد البيع فنفي المهر ينبغي ان يفسد النكاح قلنا الثمن عوض اصلي في البيع لاقتضاء الثمن لغة وشرعا اذ هو لغة تمليك شيء وشرعا تمليك مال بمال فترك تسميته يفسد كترك تسمية احد الزوجين واما المهر فليس بعوض اصلي لان النكاح لغة لا يقتضيه لانه ينبئ عن الازدواج وذا يصير وة كل زوج لصاحبه وانما وجب شرعا اظهارا لخطر المحل فوفرنا على الشبهين حظه فمن حيث انه ليس بعوض اصلي لا يفسد النكاح بعدمه ونفيه ومن حيث انه عوض شرعا لا ينعقد بدونه **قوله** واقل المهر عشرة دراهم لقوله لا مهر اقل من عشرة وغير الدراهم لم يتقدر الا بالعشرة فتعينت الدراهم ضرورة **قوله** ولانه حق الشرع وجوبا لقوله تعالى قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم فهذا النص يقتضي ان صاحب الشرع هو المتولي للايجاب والتقدير وان تقدير العبد امتثال فمن جعل الى العبد اختيارا لايجاب وترك التقدير كان رادا له **قوله** والاقيسة متعارضة

جواب سوال وهو ان يقال ينبغي ان يسقط الكل لان بالطلاق قبل الدخول يعود المعقود عليه سالما اليها فينبغي ان يسقط كل البدل كما اذا تبايعا ثم اقالا فاجاب عنه وقال ان ههنا قياسا اخر يقتضي وجوب كل البدل لان الطلاق يشبه الاعتاق وبيع ما اشتري لانه قاطع للملك ومنهي له بتصرف مالك بالنكاح فهذا الوجه يوجب تاكد جميع البدل فعلم ان القياسين تعارضا ولا يقال القياسان اذا تعارضا يعمل باحدهما بشهادة القلب فكيف تركا ولا يقال ايضا النص مقدم على القياس وقوله والاقيسة متعارضة فكان المرجح فيه النص يوهم تقدم القياس عليه قلنا هذا النص دخل فيه الخصوص كما في القياس اذا سمى الخمر او الخنزير واذا ثبت الخصوص كان القياس مقدما عليه فجاز ان يعارضه القياس وهو ان لا يجب عليه شيء الا ان القياسين لما تعارضا لم يثبت الخصوص فما وراء المخصوص واذا لم يثبت الخصوص بالقياس يجب عليه نصف المسمى عملا بالنص **قوله** ففيه تفويت الزوج الملك بيان التعارض فالتفويت يقتضي وجوب كل المهر كالمشتري اذا اتلف المبيع قبل القبض **قوله** وفيه عود المعقود عليه اليها سالما يقتضي عدم وجوب شيء من المهر كما في الاقالة والفسخ بخيار روية او شرط **قوله** ان دخل بها او مات عنها وكذلك ان ماتت المراة **قوله** واكثرهم اي واكثر اصحاب الشافعي رح **قوله** ولنا ان المهر وجوبا حق الشرع ذكر في المحيط وفي المهر حقوق ثلاثة حق الشرع وهو ان لا يكون اقل من عشرة وحق الاولياء وهو ان لا يكون اقل من مهر مثلها وحق المراة وهو كونه ملكا لها غير ان حق الشرع وحق الاولياء يعتبر وقت العقد لا في حالة البقاء **قوله** فلها المتعة لقوله تعالى فمتعوهن واما قلنا ان هذه المتعة مخصوصة بهذه الصورة لسياق الاية وهو قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة ومتعوهن وقيل او بمعنى الواو اي وما لم تفرضوا **قوله** ثم هذه المتعة واجبة **قوله** هذا احتراز عن المتعة المستحبة وهي فيما اذا طلقها بعد الدخول وقد سمى لها مهرا **قوله** وفيه خلاف لمالك رح فعنده مستحبة لان الله تعالى قال حقا على المحسنين والمحسن اسم للمتطوع قلنا قد فسر الاحسان بالايمان **قوله** ثلاثة اثواب من كسوة مثلها على قدر قوة الرجل ويساره وهي درع وخمار وملحفة وهذا التقدير ماثور عن ابن عباس رض قالوا هذا في ديارهم فاما في ديارنا فينبغي ان يجب اكثر من ذلك لان متعتها يكون بثياب بدنها عادة والنساء في ديارنا يلبسن اكثر من ثلاثة اثواب فيزاد على ذلك ازار ومكعب وكان الكرخي رح يقول المعتبر في المتعة المستحبة حال الرجل وفي المتعة الواجبة يعتبر حالها لانها خلف عن مهر المثل وفي مهر المثل يعتبر حالها فكذا في خلفه والصحيح انه يعتبر حاله لقوله تعالى على الموسع قدره وعلى المقتر قدره اي على الغني بقدر ماله وعلى المقل بقدر ماله ثم لا تزاد على نصف مهر مثلها ولا ينقص عن خمسة دراهم لان المتعة وجبت عوضا عن البضع وكل العوض لا يجوز ان يكون اقل من عشرة فنصف العوض لا يجوز ايضا ان يكون اقل

من جمة وذكر في شرح الطحاوي والمتفق ثلاثة اثواب على اعتبار حالها فان كانت من السفلة فمن
الكرابيس وان كانت وسطا فمن القز وان كانت مرتفعة فمن الابريسم **قوله** تعيين للواجب
وهذا لان الواجب الاصلي في النكاح مهر المثل والتسمية بعد العقد تعيين لقدر ذلك الواجب ولهذا
اكتفى بهذا المسمى اذا دخل بها او مات عنها فلو كان المسمى بعد العقد غيرها وجب بالعقد لوجب عليه المسمى
ومهر المثل ايضا واذا قامت التسمية مقام مهر المثل ومهر المثل لا يتنصف فكذا ما قام مقامه
والمراد بما تلا الوضى في العقد هذا جواب عما يقال قولكم مهر المثل لم يتنصف فكذا ما نزل منزلته هذا
عمل بالراي على مخالفة النص فاجاب ان المراد بالنص المفروض في العقد لا بعده فلم يكن هذا الراي
مخالفا للنص والمالم يتنصف المتعة لان التنصيف ثبت بخلاف القياس عند وجود المسمى في العقد
فيبقى ما وراءه على اصل القياس **قوله** واذا خلا الرجل بامراته ثم طلقها فلها كمال مهرها وقال
الشافعي رح لها نصف المهر لانه طلاق قبل المس فيتنصف بالنص ولنا قوله تعم وكيف تاخذونه
وقد افضى بعضكم الى بعض نهى عن استرداد شي من الصداق بعد الخلوة اذ الافضاء عبارة عن الخلوة
ومنه سمي المكان الخالي فضاء والمس ليس بوطي حقيقة وانما حمله على الوطي لانه سببه فاطلق اسم
السبب على المسبب وحملناه على الخلوة لانه لا يمس امراته عادة الا في الخلوة فكان اطلاق اسم الملزوم
على اللازم او المسبب على السبب اذ الخلوة الصحيحة سبب المس ظاهرا وما ذكرنا اولى لانه يدعم بالنص و
بقوله عم من كشف خمار امراته ثم طلقها وجب عليه المهر كاملا وقد حكى الطحاوي اجماع الصحابة في هذه
المسئلة وعن الخلفاء الراشدين ان من اغلق بابا على امراته او ارخى سترا ثم طلقها وجب لها الصداق
كاملا **قوله** وهذا التفصيل في مرضها وفي الذخيرة والحاصل ان المرض في جانبها متنوع بلا
خلاف واما المرض من جانبه فقد قيل انه ايضا متنوع وقيل انه غير متنوع وانه يمنع صحة الخلوة على كل
حال وجميع انواعه في ذلك على السواء قال الصدر الشهيد رح هو الصحيح **قوله** وهذا القول في المهر هو
الصحيح لان في العمل بهذه الرواية رعاية حق المراة وفي العمل بالرواية الاولى رعاية حق الله تعم وحق
العبد مقدم على حق الله تعم لاحتياجه وغنى الله تعم حتى قلنا باباحة الافطار حتى لا يمنع صحة الخلوة وفي الفتوى
لا يباح فان قيل ينبغي ان لا يلزم كل المهر لانه يلزمه القضاء على تقدير الافساد فلا يكون الخلوة صحيحة
كما في قضاء رمضان قلت لزوم القضاء في التطوع عندنا للضرورة صيانة المودى عن البطلان والثابت
بالضرورة يتقدر بقدر الضرورة فيظهر ذلك في حق الصائم خاصة بالقضاء فلا يعدو الى غيره حتى تفسد الخلوة
بخلاف صوم قضاء رمضان فانه فرض مطلقا فكان اثره عاما وفي الذخيرة الاحكام التي اقاموا الخلوة
فيها مقام الوطي تاكد جميع المسمى ان كان في العقد تسمية وتاكد مهر المثل ان لم يكن في العقد تسمية وثبوت
النسب ووجوب العدة ووجوب النفقة والسكنى في هذه العدة وحرمة نكاح اختها ما دامت العدة قائمة

وحرمة نكاح اربع سواها وحرمة نكاح الامة عليها على قياس قول ابي حنيفة رح في حرمة نكاح الامة على الحرة في العدة
من طلاق باين ومراعاة وقت الطلاق في حقها واما الاحكام التي ما اقاموا الخلوة فيها مقام الوطي فالاحصان
حتى لا يصير محصنا بالخلوة وحرمة البنات والاحلال للزوج الاول والرجعة والميراث حتى لو طلقها ثم مات
وهي في العدة لا ترث واما وقوع طلاق اخر في هذه العدة فقد قيل لا يقع وقيل يقع وهو اقرب
الى الصواب لان الاحكام لما اختلفت في هذا الباب وجب القول بالوقوع احتياطا ثم هذا
الطلاق يكون رجعيا او باينا ذكر شيخ الاسلام رح انه يكون باينا والعدة حق الشرع والولد حتى لا يصير
الولد هالكا **قوله** قال وعليها العدة في جميع هذه المسايل الا عند صحة الخلوة وفسادها
لموانع المذكورة احتياطا لتوهم الشغل مع تحقق هذه الموانع نظرا الى التمكن الحقيقي والعدة تجب حقا للشرع
والولد لصيانة الولد عن الاشتباه ولو اذن لها الزوج لا يحل لها الخروج فيحتاط فيها اذا وقع
الشك في الوجوب ولا يصدق في ابطال حقها بخلاف المهر لان المال لا يجب بالشك فلا يجب
اذا لم يصح الخلوة فان قيل التوهم معدوم في فصل الجب قلنا اشتغال رحمها بمائه موهوم بالسحق
ولهذا يثبت النسب اذا جاءت بولد على رواية ابي سليمان فوهم الشغل بالسحق يوجب العدة و
انتفاؤه لعدم الوطي حقيقة يمنع فيجب احتياطا **قوله** ويستحب المتعة لكل مطلقة الا المطلقة واحدة
وهي التي طلقها الزوج قبل الدخول وقد سمى لها مهرا وهنا اشكال في الاستثناء او في صدر الكلام
اما في الاستثناء فلان حكم المستثنى لا بد ان يكون مخالفا للمستثنى منه ولم يوجد اذ الاستحباب ثابت
في المستثنى كما في المستثنى منه فقد ذكر في المبسوط والمحيط والحصر والمختلف ان المتعة تستحب للتي طلقها
قبل الدخول وقد سمى لها مهرا واما في الصدر فلان المتعة تجب للتي طلقها قبل الدخول ولم يسم لها مهرا
كما مر قبل هذا واجيب عن الاول بانه اتبع القدوري وهو قد ذكر في شرحه ان المتعة لا تستحب
للتي طلقها قبل الدخول وقد سمى لها مهرا ولانه من نفى الاستحباب اراد الاستحباب الناشي من
دفع وحشة الفراق وهو معدوم في المستثنى لان نصف المهر يجب بطريق المتعة اذ الطلاق فسخ
في هذه الحالة فقد حصل الاستحباب الناشي من دفع وحشة الطلاق بنصف المهر ومن ابتغاه اراد به
الاحسان الى من عجزت عن الكسب وذا مندوب فظهرت المخالفة بين المستثنى والمستثنى منه من
هذا الوجه وعن الثاني بانه اجرى لفظ الاستحباب على العموم واراد به حقيقته في البعض وهي التي طلقها
بعد الدخول وقد سمى لها مهرا والمجاز اي الوجوب في البعض وهي التي طلقها قبل الدخول ولم يسم لها مهرا اذ
في الوجوب استحباب وزيادة وهذا اوضح عند مشايخ العراق لتجويزهم الجمع بين الحقيقة والمجاز
عند اختلاف المحل او يقال انه اراد بقوله لكل مطلقة غير التي تجب لها المتعة لانه بين حكمها سابقا
فدل السبق ذكرها على انه اراد بهذا العموم غيرها كيلا يلزم التكرار في البعض او التناقض وذكر الامام

بدر الدين الكردري رح وحاصله ان المطلقات اربعة مطلقة قبل الدخول بلا تسمية وهي التي تجب لها المتعة ومطلقة بعد الدخول وقد سمي لها مهرا ومطلقة بعد الدخول ولم يسم لها مهرا فيستحب المتعة لهما ومطلقة قبل الدخول مع التسمية وهي التي لا يستحب لها المتعة ولا تجب على اختيار القدوري وصاحب التحفة **قوله** والخلف لا يجامع الاصل اي لا يجامعه وجوبا واما يجامعه استحبابا لانها مبرة واحسان فلم تجب مع وجوب كل المفروض كما اذا كان بعد الدخول والتسمية **قوله** ولا شيئا منه اي ولا عند وجوب نصف المفروض كما اذا كان قبل الدخول بعد التسمية **قوله** وهو غير جان في الايحاش هذا جواب عن حرف الخصم وهو قوله اوحشها بالفراق لانه فعل ما فعله باذن الشرع فلا يلحقه الغرامة فلا تجب المتعة **قوله** واذا زوج الرجل بنته على ان يزوجه الزوج بنته او اخته ليكون احد العقدين عوضا عن الاخر وشرط اشتراطا صحيحا بان قال على ان يكون مهر كل واحد منهما نكاح الاخرى واجمعوا انه لو قال زوجتك ابنتي على ان تزوجني ابنتك ولم يقل على ان يكون بضع كل واحدة منهما صداقا للاخرى جاز النكاح ولا يكون شغارا **قوله** لانه جعل نصف البضع صداقا والنصف منكوحة وذلك لانه لما جعل ابنته منكوحة الاخر وصداقا لابنته اقتضى ذلك انقسام منافع بضعها عليهما نصفين فيصير النصف منها للزوج بحكم المهر وملك النكاح لا يحتمل الاشتراك كما لو زوجت المراة نفسها من رجلين **قوله** ولا شركة بدون الاستحقاق هذا جواب عن حرف الخصم بيانه ان البضع لما لم تكن له صلاحية كونه صداقا لم يتحقق الاشتراك لان منافع بضع المراة لا يصلح ان يكون مملوكا لامراة اخرى فبقي هذا شرطا فاسدا والنكاح لا يبطل بالشروط الفاسدة بخلاف ما لو زوجت المراة نفسها من رجلين حيث لا يصح لصلاحية الاشتراك لانها تصلح منكوحة لكل واحد منهما فيتحقق معنى الاشتراك وسمي هذا النكاح نكاح الشغار من قولهم شغروا فلانا من بلدهم اذا نفوه وطردوه لانه عقد خلي عن المهر وعن ابن فارس التركيب يدل على الخلو كذا في المغرب المهملة العين وذكر في الصحاح يقال شغر الكلب اذا رفع احدى رجليه ليبول وسمي به هذا العقد لانهما بهذا الشرط كانهما رفعا المهر واخليا البضع عنه **قوله** لما فيه من قلب الموضوع وهو ان عقد النكاح يقتضي ان تكون المراة خادمة والزوج مخدوما لقوله عليه السلام النكاح رق وفي جعل خدمة الزوج اياها مهرا يكون الرجل خادما والمراة مخدومة فكان على خلاف موضوع عقد النكاح فلا يجوز **قوله** على انه ممنوع في رواية اي في رعي الغنم رواية اخرى على انه لا يجوز مهرا وهي رواية الاصل والصواب ان يسلم لها اجماعا استدلالا بقصة موسى وشعيب عليهما السلام وشريعة من قبلنا يلزمنا اذا قص الله تعالى ورسوله بلا انكار **قوله** لان تقومه بالضرورة اي لاحتياج الناس اليه في موضع وهو عقد الاجارة فلا يكون له قيمة فيما وراءه فصار ملتزما تسمية شيء لا قيمة له كالخمر فيجب مهر المثل **قوله** لانه لم يصل اليه عين ما يستوجبه لانه يستحق بالطلاق قبل الدخول نصف المهر والمقبوض

ليس بمهر بل هو عوض عنه وهذا لان المهر دين في الذمة والمقبوض عين فكان مثله لا عينه ولهذا لا يلزمها عند الطلاق رد المقبوض بعينه فان لها ان تمسكها وتدفع غيرها فان النقود لا تتعين في العقود والفسوخ فصار هبة المقبوض كهبة مال اخر وحق الزوج في سلامة نصف الصداق ولم يسلم فله **قوله** ولا يبالي باختلاف السبب عند حصول المقصود لان الاسباب غير مطلوبة لذواتها بل لاحكامها كمن قال لاخر لك علي الف درهم ثمن هذه الجارية التي اشتريتها منك وقال المقر له الجارية جاريتك ولي عليك الف لزمه المال لحصول المقصود وان كذبه في السبب وهو بيع الجارية ولا يقال ان اختلاف الاسباب تنزل منزلة اختلاف الاعيان كما في قصة بريرة حيث قال النبي عليه السلام هي لك صدقة ولنا هدية لان ذا بالنظر الى غير العاقدين كما في قصة بريرة اما بالنظر اليهما فلا تنزل منزلة اختلاف الاعيان ولا يلزم على هذا ما اذا اشترى عبدا بالف فحط البائع عشر الثمن ثم وجد به عيبا ينقص عشر الثمن فانه يرجع بنقصان العيب وان حصل هذا بالحط لان موجب الرد بالعيب سقوط بعض الثمن وهذا لا يحصل بالحط لان العشر خرج من كونه ثمنا لا التحاقه باصل العقد فكان العقد واقعا على ما وراءه فان قيل يشكل على هذا الاصل ما اذا قال الرجل لاخر بعتني هذه الجارية بكذا وقال المولى زوجتها منك لا يحل له وطيها لاختلاف السبب مع ان المقصود قد حصل لان كل واحد من السببين اعني الشراء والتزوج يثبت حل الوطي قلنا هناك اختلف السبب والحكم جميعا اما السبب فظ لما ان الشرى غير التزوج واما الحكم فلان ملك اليمين مغاير لملك النكاح حكما لان النكاح يثبت الحل مقصودا والبيع لا يثبته فلو اثبته لا يكون مقصودا وهما لا يجتمعان فعند الاختلاف لم يثبت واحد منهما تعيينا فصار كانهما لم يثبتا اصلا للتنافي في الحكم فلم يثبت الحل لما ان الموضع موضع الاحتياط واما فيما نحن بصدده فحكم السببين واحد لان كلا منهما يثبت الملك مقصودا وفي كل منهما وصول ما يستحقه الزوج اليه **قوله** اعتبارا للبعض بالكل فانها لو لم تقبض شيئا حتى وهبت الكل لا يرجع عليها بشيء ولو قبضت الكل ووهبت الكل منه يرجع عليها بنصف الالف فاذا قبضت النصف يرجع عليها بنصف ما قبضت **قوله** والحط لا يلتحق باصل العقد الا يرى ان من تزوج امراة على عشرين درهما ووهبت خمسة عشر منه لا يجب العشرة ولو التحق الحط باصل العقد لصار كانه تزوجها على خمسة ولو تزوجها على خمسة تجب عشرة ولو حطت النصف ولم تهب الباقي حتى طلقها لم يتنصف الباقي فعلم بهذا ان الحط غير ملتحق باصل العقد وهذا لان النكاح ليس بعقد معاوضة ومبادلة مال بمال فلم يجب فيه اسناد الابراء والحط الى اصل العقد مع امكان التحقيق في الحال **قوله** فعنده يرجع عليها الى تمام النصف صورته

ه اذا تزوجها على الف فوهبت المرأة له ثمانمائة وقبضت الباقي فعند ابي حنيفة رح يرجع عليها بثلثمائة درهم
حتى يتم النصف وعندهما المعتبر هو المقبوض فصار كانه تزوجها على ما قبضت فينتصف المقبوض وهو مائتا
مائة درهم **قوله** ولو تزوجها على حيوان مخصوص او عروض في الذمة اي على جنس الحيوان غير موصوف بان
قال على فرس او جمل او تزوجها على ثوب هروي او مروي فكذلك الجواب اي لم يرجع عليها بشيء قبضت
او لم تقبض لان المقبوض متعين في الرد اذ الاصل في العروض والحيوان العينية وثبوته في الذمة على خلاف
الاصل للضرورة لما فيه من الجهالة ولكنها تحملت في النكاح لانه تسامح فيه عادة فاذا تعين بالقبض صار
كانه هو الذي ورد عليه العقد فيتعين بالرد ولا كذلك المكيل والموزون لانه يثبت في الذمة ثبوتا اصليا
اذا صار موصوفا كالدراهم والدنانير فكان ملحقا بهما والحكم فيهما ان لا يتعين المقبوض بالرد **قوله**
كما في تسمية الكرامة اي كما اذا تزوجها على الف على ان يكرمها ولا يكلفها الاعمال الشاقة وما يتعب لها
**قوله** والهدية بان يرسل اليها الثياب الفاخرة مثلا مع الالف وقال زفر رح ان شرط لها
مع الالف ما هو مال كالهدية فالجواب كذلك وان شرط ما ليس بمال كطلاق الضرة فليس لها الا الالف
لان المال يتقوم بالاتلاف فكذلك يتقوم بمنع التسليم اذا شرط في العقد واما الطلاق ونحوه فلا يتقوم
بالاتلاف فكذلك بمنع التسليم ولكنا لا نوجب التسليم باعتبار تقوم ما شرط لها وانما كان لانعدام
رضاها بالالف بدون المنفعة المشروطة كذا في المبسوط وذكر في الجامع الصغير التمرتاشي رح تزوجها على
الف ان لم يخرجها من البلد وعلى الفين ان اخرجها او على الف ان لم يكن له امراة وعلى الفين
ان كانت له او على الف ان كانت عجمية وعلى الفين ان كانت عربية او على الف ان كانت
ثيبا وعلى الفين ان كانت بكرا فالشرط الاول صحيح عند ابي حنيفة رح والثاني فاسد ولو طلقها قبل
الدخول فلها نصف الالف وان دخل بها فان اتى بالشرط فلها الالف والا فمهر المثل لا يجاوز به عن
الفين ولا ينقص عن الف وقالا الشرطان جائزان وقال زفر رح فاسدان لان كل واحد منهما متعلق
بخطر ولهما انه عقد عقدين وخير في احدهما وله ان الاول لا خطر فيه فانه لو اقتصر عليه صح والثاني فيه
خطر لانه تعلق بانفساخ الاول وعن الدبوسي رح وغيره لو تزوجها على الف ان كانت قبيحة وعلى الفين
ان كانت جميلة يصحان بالاجماع لانه لا خطر في التسمية الثانية لان المراة على صفة واحدة اما قبيحة واما جميلة
لكن الزوج لا يعرف وجهله لا يوجب الخطر فان قيل في نوادر ابن سماعة عن محمد نص على الخلاف
**قوله** فلها نصف الاوكس في ذلك كله بالاجماع عندهما لا يشكل وكذلك عنده لان مهر المثل
لا يعتبر بعد الطلاق قبل الدخول فيجب ما هو المتيقن ونصف الاوكس متيقن وهو فوق المتعة ظاهرا
وصار كالخلع والاعتاق على مال اي بهذا الطريق الذي ذكرنا بان خالع او اعتق على الف او الفين
او على هذا العبد **قوله** ان الموجب الاصلي مهر المثل كالقيمة في باب البيع اذ هو الاعدل

اي مهر المثل هو الاعدل لانه لا تجري الزيادة فيه والنقصان **قوله** ان يسمي جنس الحيوان اي نوعه **قوله**
ولنا انه معاوضة مال بغير مال لان منافع البضع ليست بمال بدليل انه لا يصح ابتهاج ولا يبطل بالشروط الفاسدة
والحيوان يثبت دينا في الذمة في مبادلة مال بما ليس بمال الا ترى انه وجب في الدية مائة من الابل شرعا
وصفتها مجهولة فكذا يثبت شرطا وجعل كانه مال يلزمه ابتداء كما في الاقرار فان من اقر بشيء او عبد
رجل صح والبيان اليه وانما لا ينصرف الى الوسط لان المقر به عينه ليس بعوض وعين المهر هنا عوض وان
كان باعتبار صفة المالية التزام المال ابتداء فلكونه عوضا صرفناه الى الوسط عند اطلاق التسمية لتعديل
النظر من الجانبين لان الوسط ذو حظ منهما ولكونه مالا يلزمه ابتداء لا يمنع جهالة الصفة صحة الالتزام
**قوله** ويخير الزوج لما بينا وهو قوله لان الوسط لا يعرف الا بالقيمة **قوله** وكذا اذا بالغ
في وصف الثوب اي يخير الزوج اي بعد ما سمى جنسه بان قال ثوب هروي وبين عرضه وطوله
بحيث لو اسلم فيه يجوز السلم فيخير الزوج ايضا في ظاهر الرواية وفي رواية لا يخير لانه يصير لها العين ولا خيار
في العين **قوله** فان تزوج مسلم على خمر او خنزير فالنكاح جائز وعلى قول مالك النكاح فاسد
قياسا على البيع ولكنا نقول جعلها شرطا قبول الخمر وهو شرط فاسد الا ان النكاح لا يبطل بالشرط الفاسد
وشرط صحة التسمية ان يكون المسمى مالا فاذا بطلت صار كانه لم يسم لها عوضا فكان لها مهر مثلها وهكذا نقول
في البيع يصير كانه لم يسم ثمنا والبيع يفسد عند عدم التسمية وذكر في الايضاح وعقد النكاح لا يبطل بالشروط
الفاسدة بخلاف البيع والفقه فيه ان الشرط الفاسد في البيع يصير ربوا والربوا حرام بنص الكتاب
ولا ربوا في باب النكاح فلم يؤثر الشرط في ركن العقد فبقي الركن صحيحا ولغا الشرط **قوله**
فيعتبر الاشارة لكونها ابلغ في المقصود وذلك لان التسمية واقعة على المشار اليه لانه قال تزوجتك على
هذا فبقي اشكال وهو انه سماه بغير اسمه لكن بهذا لا يمتنع انصراف التسمية اليه لان الشيء قد يسمى باسم مجازه كما
يسمى باسم حقيقته الا ترى ان من قال لامراته هذه الكلبة طالق او قال لعبده هذا الحمار حر فانه يعتق وتطلق
فاذا امتنعت الاضافة اليه بتسميته باسم غيره لما وقع الطلاق والعتاق وانما لا يمتنع لان التسمية تحتمل المجاز
اما الاشارة فلا تحتمله فلا يستقيم ان يجعل الاشارة الى عين اشارة الى غيره اما اطلاق اسم عين يجوز على غيره
اي مجازا لان الاشارة الى شيء بمنزلة وضع اليد على ذلك الشيء فلا يتصور ان يكون الوضع على شيء وضعا على شيء
اخر فيتعلق الحكم بالمشار اليه ضرورة والمشار اليه ليس بمال فيجب مهر المثل الى هذا اشار فخر الاسلام رح **قوله**
والوصف يتبعه اي في الاستحقاق كذا في الاسرار **قوله** ومحمد رح يقول الاصل ان المسمى اذا كان
من جنس المشار اليه يتعلق العقد بالمشار اليه وان كان من خلاف جنسه يتعلق بالمسمى هذا الاصل مجمع عليه
الا انهم اختلفوا في التخريج على هذا الاصل فابو يوسف رح يقول الحر مع العبد والخل مع الخمر جنسان مختلفان في
حق الصداق لان احدهما مال متقوم يصلح صداقا والاخر لا فتعلق الحكم بالمسمى وهو مال فصارت الاشارة لبيان

وصف المسمى كأنه قال عبد مثل هذا في الوصف وكذا في الخل ومحمد رح يقول اختلاف الجنس باختلاف معنى الذات والا
يفترق في الحر والعبد او منفعتهما يحصل على نمط واحد فاذا لم يتبدل معنى الذات اعتبر اجنسا واحدا فكانت العبرة
للاشارة والمشار اليه لا يصلح مهرا فصار كأنه قال تزوجتك على هذا وسكت فاما الخل مع الخمر فجنسان مختلفان
اذ المطلوب من الخل معلوم والمطلوب من الخمر معنى الاطراب واذا كانا جنسين صار الحكم كما قال ابو يوسف رح
وابو حنيفة رح يقول اختلاف الجنس لا يتحقق الا بتبدل المعنى والصورة لان كل موجود من الحوادث موجود
بصورته ومعناه فلا يأخذ الذاتان حكم الجنسين المختلفين الا اذا اختلفا صورة ومعنى وصورة الخمر والخل
متحد وكذا صورة الحر والعبد واذا لم يثبت اختلاف الجنس باختلاف المعاني لوجود الاتحاد صورة
كان المشار اليه من جنس المسمى فكان العبرة للاشارة في الفصلين فصار كأنه تزوجها على هذا الحر او هذه الميتة
فيجب مهر المثل وابو يوسف رح خالف اصله فيما اذا كان المشار يصلح مهرا كما اذا تزوجها على هذا الدن
من الخمر فاذا هو خل او على هذه الميتة فاذا هي ذكية وقال جمع بين الاشارة والتسمية وصحت احديهما و
بطلت الاخرى اعتبرت الصحيحة في الفصلين تفاديا عن المصير الى مهر المثل لانه ضروري عنده لا يصار اليه
الا عند التعذر ولان اعتبار التسمية حال صحتها لا يدل على اعتبارها حال فسادها وابو حنيفة رح
يقول فيما روى ابو يوسف رح عنه ان لها المشار اليه لانه من جنس المسمى وهذه الرواية اصح كذا حكى شمس الائمة
السرخسي رح وفي رواية محمد رح عنه وقد عول عليه البعض ان لها مهر المثل لان الموجب الاصلي هو مهر المثل
والتسمية اقوى من حيث انها تعرف المعنى والاشارة تعرف الصورة لكن الاشارة اقوى من حيث
انها تقطع الشركة ولا تحتمل المجاز بخلاف التسمية فيما اذا كان المشار اليه لا يصلح مهرا رجحت الاشارة وفيما اذا
كان مهرا رجحت التسمية رعاية للموجب الاصلي وهو مهر المثل في الفصلين قوله فان تزوجها على هذين
العبدين فاذا احدهما حر فليس لها الا الباقي وهذه المسألة مبنية على ما مهدناه من الاصل ووجهه ان عند
ابي حنيفة رح تسمية العبد عند الاشارة الى الحر لغو حتى اوجب لها مهر المثل كأنه لم يسم شيئا فههنا تكون
تسمية العبد عند الاشارة الى الحر لغوا ايضا فاذا الغيت بقيت تسمية العبد الباقي صار كأنه تزوجها على عبد
فليس لها الا ذلك ولا يجب مهر المثل لانهما لا يجتمعان وعند ابي يوسف رح تسمية العبد معتبرة وان اشار الى الحر
فاعتبر تسمية العبدين ههنا لكنه عجز عن تسليم احدهما فيجب قيمته ومحمد رح يقول الامر كما يقول ابو حنيفة رح ان تسمية
العبد عند الاشارة الى الحر لغو لكنها ما رضيت بان تملك بضعها بعبد فيجب المصير الى مهر مثلها دفعا للضرر
عنها فان قيل يشكل على هذا ما اذا تزوج امرأة على الف وعلى ان يعتق اباها ثم لم يف بالشرط فلها
الالف الى تمام مهر مثلها فعلم بهذا ان وجوب المسمى لا يمنع وجوب مهر المثل قلنا ان المرأة
انما رضيت بالالف بشرط ما قرن به وهو عتق ابيها فاذا لم يحصل ذلك الشرط لها صار كأن التسمية
لم توجد فيجب مهر المثل واما العبد الباقي في هذه الصورة فقد رضيت به معنى وذلك لانه لما ظهر ان احدهما

صار كأنه تزوجها ابتداء على حر وعبد فلو كان كذلك لا يجب مهر المثل كذا هنا ولان المرأة يلزمها الضرر الكثير
هناك ان لم يكمل مهر المثل لعدم امكان توقيها عنه فكانت مغرورة بشرط الزوج فيجب عليه دفع الغرور بتكميل
مهر المثل وفيما نحن بصدده يمكنها التعرف عن كل واحد من المشار اليهما قبل النكاح فلو لزمها الضرر
انما لزمها بتفريط كان منها فكان الضرر اخف قوله وكذلك بعد الخلوة اي لا يجب المهر بعد
الخلوة الصحيحة لانه لا يثبت بها التمكن فصار كخلوة الحائض وهذا معنى قولهم الخلوة الصحيحة في النكاح
الفاسد كالخلوة الفاسدة في النكاح الصحيح قوله خلافا لزفر رح عنده يجب مهر المثل بالغا ما بلغ
لان الواجب عنده في الموقت العقد بدل المتلف الا يرى ان المقبوض بالشراء الفاسد مضمون
بالقيمة بالغة ما بلغت فكذا المستوفى بالنكاح الفاسد قوله لعدم صحة التسمية لانها بناء على العقد
وقد فسد العقد فيفسد ما بني عليه قوله وعليها العدة اي في التفريق بعد الدخول وكذا المتاركة ويعتبر ابتداؤها
من وقت التفريق وقال زفر رح من آخر وطي وطئها لان وجوب العدة بسبب الوطي فيعتبر آخر الوطئات
حتى لو حاضت بعد الوطي قبل التفريق ثلاث حيض فقد انقضت العدة ولنا ان السبب الموجب
للعدة شبهة النكاح ورفع هذه الشبهة بالتفريق الا يرى انه لو وطئها قبل التفريق لا يجب الحد وبعده يجب
فلا تصير شارعة في العدة ما لم ترتفع الشبهة بالتفريق قوله ومهر مثلها يعتبر باخواتها اي اللاتي من
قبل ابيها وقال ابن ابي ليلى يعتبر بامها وقوم امها كالخالات قوله ومن اقارب الاب
من تتمة قول ابن مسعود رض كذا في فوائد حميد الدين رح قوله والدين اي الديانة قوله
باختلاف الدار اي البلد قوله واذا ضمن الولي اي ولي المرأة قوله ويصح ابراؤه اي ابراء
الولي المشتري وكذا الوصي وهذا اذا عجلا او ابرأ وهو واجب للصبي بعقدهما واما اذا لم يكن واجبا بعقدهما
لا يجوز بالاجماع قوله ويملك قبضه اي يملك الولي قبض الثمن بعد بلوغ الصغير قوله
ولانه قبض المهر للاب بحكم الابوة وهذا جواب سؤال مقدر بان يقال ان الاب يملك قبض الصداق
ايضا كالوكيل يملك قبض الثمن فلو صح الضمان يصير ضامنا لنفسه فاجاب بان ولاية قبض المهر للاب بحكم الابوة
لا باعتبار انه عاقد قوله كما في البيع للبائع حق حبس المبيع حتى يستوفي الثمن فكذا للمرأة حق
حبس المعقود عليه في النكاح وهو منافع البضع قوله لان حق الحبس لاستيفاء المستحق اي حق حبس المرأة
للزوج لاستيفاء المستحق بعقد النكاح وليس له حق الاستيفاء قبل ايفاء المهر قوله لاسقاطها حقها
كما في البيع اذا كان الثمن مؤجلا ليس للبائع حق حبس المبيع قوله ويبتنى على هذا استحقاق النفقة اذا منعت
نفسها فعنده لها النفقة لانها ليست بناشزة لان الامتناع بحق وعندهما لا نفقة لها لانها ناشزة قوله
لهما ان المعقود عليه كله قد صار مسلما المعقود عليه هنا في حكم العين حتى لا يصح فيه التوقيت وقد صار مسلما بالوطئة
الواحدة برضاها وبالخلوة الصحيحة وبالمنع يصير مستردة والثابت لها حق المنع عن التسليم لا حق الاسترداد بعد التسليم

قوله ولا يجبره على ذلك انما منعت نفسها مقابل البدل كما لو سلم البائع بعض المبيع الى المشتري لا يسقط
حقه في حبس ما بقي منه قوله لان الغريب يؤذي وفي الكافي للعلامة النسفي وكثير من المشايخ على انه
ليس للزوج ان يسافر بها في زماننا وان اوفاها المهر لان الغريب يمتهن ولكن ينقلها الى القرى
اين احب لانه لا يتحقق الغربة به وعليه الفتوى وله ان ينقلها من القرية الى المصر ومن القرية الى القرية
قوله ومن تزوج امراة ثم اختلفا في المهر فهذه المسئلة على وجوه اما ان اختلفا في حيوتهما او
بعد موتهما اختلف ورثتهما او بعد موت احدهما فان اختلفا في حيوتهما فلا يخلو اما ان اختلفا قبل
الطلاق او بعده وكل ذلك على وجهين اما ان كان الاختلاف في اصل التسمية بان كان او لم يكن
او في مقدار المسمى اما اذا وقع الاختلاف في مقدار المسمى في حال قيام النكاح او بعد الوفاة بعد الدخول
او موت احدهما كان القول قول المراة الى تمام مهر مثلها او ورثتها والقول قول الزوج او ورثته
في الزيادة في قول ابي حنيفة ومحمد ولو كان الاختلاف في اصل المسمى وجب مهر المثل بالاجماع
ولو كان الاختلاف بعد موتهما في المقدار فالقول قول ورثة الزوج ولا يستثنى وعند محمد الجواب
فيه كالجواب في حالة الحيوة وان كان في اصل المسمى فعند ابي حنيفة القول قول من انكره ولا يحكم بمهر المثل
عنده بعد موتهما قوله ومعناه ما لا يتعارف مهرا لها هو الصحيح وقال بعضهم ان يدعي ما دون
العشرة والصحيح ان يدعي شيئا قليلا يعلم انه لا يتزوج تلك المراة بذلك المهر عادة لانا نجعل القول
قوله لشهادة الظاهر له وقد ادعى خلاف الظاهر ههنا فلم يصدق ودعوى اقل من عشرة كدعوى العشرة
لانها لا تتجزى في باب النكاح وذكر بعضهم لا يتجزى كذلك كذا اذا كان دعوى ما دون العشرة كدعوى العشرة
صار كانه ادعى العشرة ومن يدعي الالف فعلى قوله يكون القول قوله لان ما يدعيه ليس بقليل شرعا
والمذكور في الجامع الصغير ساكت عن ذكر المقدار فانه قال يزوج امراة ثم اختلفا في المهر فيحمل على ما هو المذكور
في الاصل وهو ان يحلف في الالف والالفين قوله وشرح قولهما ان قول ابي حنيفة ومحمد
فان مهر المثل يجعل حكما عندهما فان شهد لاحدهما فالقول قوله مع يمينه فان قيل اذا اختلف المتبايعان
في الثمن وقيمة المبيع تشهد لاحدهما لا يعتبر قوله وان شهد له الظاهر قلنا القيمة لا يمكن اثباتها لمطلق العقد
ومهر المثل يمكن اثباته بمطلق العقد فافترقا قوله وان اقاما البينة في الوجه الاول وهو ما اذا ادعى
الزوج الالف ومهر مثلها الف قوله وفي الوجه الثاني بينتها وهو ما اذا كان مهر مثلها الفين والمراة
تدعي ذلك لانها تثبت الحط وهو خلاف الظاهر والبينة بينة من يثبت خلاف الظاهر قوله واذا اختلفا
يجب الف وخمسمائة الف مسمى لا يخير الزوج فيه وخمسمائة باعتبار مهر المثل يخير فيها الزوج ويجب ان يتوقع
عنها في البداية لعدم الرجحان لاحدهما واذا اقام البينة قبلت بينتها وان اقاما البينة قضي بالف مسمى وخمسمائة
باعتبار مهر المثل لان البينتين بطلتا للتعارض ونص محمد في هذا الفصل ان بينة المراة اولى لاثباتها الزيادة



وذكر الامام المحبوبي رحمه الله بعد ذكر وجوب مهر المثل فيما اذا تحالفا فقال ثم اذا تحالفا يبدأ بيمين الزوج لانه
ابينهما انكارا وان اقاما البينة فالبينة بينة المراة قوله وهذا تخريج الرازي وقال الكرخي رحمه الله
يتحالفان اولا في الفصول الثلاثة وهي ان يكون مهر المثل شاهدا له او لها او يكون فوق ما يدعي الزوج ودون
ما يدعيه المراة قوله ثم يحكم مهر المثل بعد ذلك لان ظهور مهر المثل عند عدم التسمية وانما يثبت عدم التسمية
بالتحالف لان ما يدعي كل واحد منهما ينتفي بيمين صاحبه فيبقى نكاحا بلا تسمية فيكون موجبه مهر المثل ووجه
قول الرازي انه انما يصار الى التحالف اذا لم يمكن ترجيح قول احدهما على الاخر بشهادة الظاهر له واذا كان مهر المثل
يشهد لاحدهما فالظاهر شاهد له فلا يصار الى التحالف قال شمس الائمة السرخسي رحمه الله والاصح قول الكرخي رحمه الله قوله
ولو كان الاختلاف في اصل المسمى بان ادعى احدهما التسمية وانكر الاخر كان القول قول من ينكر التسمية قوله
ويجب مهر المثل بالاجماع لانه هو الاصل عندهما اي عند ابي حنيفة رحمه الله ومحمد قوله وعنده اي عند ابي يوسف
لتعذر القضاء بالمسمى لعدم ثبوت التسمية بلا خلاف فيجب مهر المثل كما لو تزوجها ولم يسم لها مهرا قوله
واما الثاني فهو اذا لم يكن سمي لها مهرا او اختلفا في اصل التسمية وقد ذكرنا وجه قولهما ان مهر المثل صار دينا في
ذمته كالمسمى فلا يسقط بالموت كما اذا مات احدهما وعليه الفتوى فقولهما قياس وقول ابي حنيفة استحسان
ولقول ابي حنيفة طريقان احدهما ما استدل به ابو حنيفة وقال ارايت لو ادعى ورثة علي على ورثة عمر رضي الله عنهما
مهر ام كلثوم اكنت تقضي فيه بشيء وهذا اشارة الى انه انما يقول بهذا بعد تقادم العهد لان مهر المثل يختلف
باختلاف الاوقات فاذا تقادم العهد وانقرض اهل ذلك العصر يتعذر على القاضي الوقوف على مقدار مهر المثل
وعلى هذا الطريق اذا لم يكن العهد متقادما بان لم يختلف مهر مثل هذه المراة تقضي لها بمهر مثلها والطريق الاخر
تقتضي سقوطه وان لم يتقادم وهو ان المستحق بالنكاح ثلاثة اشياء المسمى وهو الاقوى والنفقة وهي الاضعف
ومهر المثل متوسط تشبه المسمى من حيث انه قيمة البضع وتشبه النفقة من حيث انه يجب بغير شرط فالمسمى لقوته لا يسقط
لا بموت احدهما ولا بموتهما والنفقة لضعفها تسقط بموتهما وبموت احدهما ومهر المثل يتردد بين ذلك فتسقط
بموتهما ولا يسقط بموت احدهما لان ما تردد بين اصلين يوفر حظه عليهما الا يرى ان الصحابة رضي الله عنهم اختلفوا في
ان مهر المثل هل يسقط بموت احدهما فيكون ذلك اتفاقا منهم انه يسقط بموتهما كذا في المبسوط قوله
والمراد ما يكون مهيأ للاكل نحو الحلوى والمشوي والفاكهة وغيره مما لا يبقى ولا يعطى في المهر عادة حتى لو لم يكن
مهيأ للاكل نحو شاة حية او حنطة او دقيق او سكر او تمر او لوز او عسل او سمن او فاكهة او مطعوم يبقى مثلها
شهرا فالقول له مع يمينه فان حلف انها لم تكن هدية يحتسب له ذلك من المهر والبينة بينة المراة لانها تثبت
بالقضاء او البراءة من المهر والنفقة والكسوة وكذا لو اقام كل واحد منهما بينة على اقرارها او دعاه الاخر
وغيره كمتاع البيت وفي فتاوى الظهيرية وههنا مسئلة وهي انه لا يجب على الزوج خفها ويجب عليه خف امتها لانها
منهية عن الخروج دون امتها والله اعلم **فصل** واذا تزوج النصراني نصرانية الى قوله

فليس لها مهر يعني وان اسلما كذا في المبسوط **قوله** ما شرع ابتغاء النكاح الا بالمال قال تعالى ان تبتغوا
باموالكم **قوله** وهذا الشرع وقع عاما لانه عليه السلام بعث الى الكل قال الله تعالى قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم
جميعا فيثبت الحكم على العموم **قوله** لانهم التزموا احكامنا فيما يرجع الى المعاملات قال الله تعالى وان
احكم بينهم بما انزل الله ووجوب مهر المثل في النكاح عند نفي المهر من احكام الاسلام فيظهر في حقهم كما يظهر في
حكم الربوا والزنا **قوله** ولابي حنيفة ان اهل الذمة لا يلتزمون احكامنا في الديانات كالصلوة
والصوم وفيما يعتقدون خلافه في المعاملات كبيع الخمر والخنزير **قوله** والربوا مستثنى من عقودهم
اي عقد الذمة لقوله عليه السلام الا من اربى فليس بيننا وبينه عهد وقال الله تعالى واخذهم الربوا وقد نهوا عنه
بين انه كان حراما في دينهم اما النكاح بغير مهر فجايز في دينهم كما لو تزوجها على خمر ولان المهر لو وجب لا يخلو اما
ان يجب حقا لها او حقا للشرع لا وجه الى الاول لانها رضيت بغير مهر ولا وجه الى الثاني لانه غير مخاطبة
بحقوق الشرع **قوله** وجه قولهما ان القبض موكد للملك في المقبوض الا ترى ان الصداق يتنصف
بنفس الطلاق قبل الدخول اذا لم يكن مقبوضا وبعد القبض لا يعود شيء الى ملك الزوج الا بقضاء
او رضى وكذلك الزوايد يتنصف قبل القبض ولا يتنصف بعده خلاف محمد وكذلك لو مر يوم
الفطر والصداق عبد غير مقبوض ثم طلقها قبل الدخول لا يجب صدقة الفطر عليها بخلاف ما بعد القبض
وكذلك لا يجب الزكوة عليها عند ابي حنيفة في المهر قبل القبض بخلاف ما بعده ولابي حنيفة ان الملك
في الصداق يتم بنفس العقد لان الملك نوعان ملك رقبة وملك تصرف وكل ذلك حاصل ولهذا ملك التصرف فيه
كيف شاءت ببدل وبغير بدل فالقبض مما يغير موجب ملك التصرف وملك العين وانه في النكاح يخرج الجواب
عن فصل البيع فانه اذا باع الخمر والخنزير او اشترى ثم اسلم قبل القبض حيث يفسخ البيع ويمنع عن القبض
ويخرج الجواب ايضا عما اذا لم يكونا عينين حيث لا يسحى عين الخمر والخنزير بالاجماع اما البيع فان المبيع
بعد القبض يستفاد ملك التصرف فيه لا قبله فالاسلام مانع من القبض لشبهه بابتداء العقد ولان
ضمان المبيع في يد البايع ضمان ملك حتى لو هلك يهلك على ملكه فكان قبض المشتري ناقلا لضمان الملك فاما
ضمان المبيع في يد الزوج فليس ضمان ملك حتى لو هلك يهلك على ملكها ولهذا وجب لها القيمة فلا يكون
الاسلام مانعا من القبض الناقل للضمان اذا لم يكن ضمان ملك كاسترداد المغصوب بل اولى لان في
استرداد المغصوب ازالة اليد المانعة وهي يد الغاصب وليس ههنا ازالة اليد المانعة فلان لا يمنع عن
القبض كان اولى **قوله** فيكون اخذ قيمته كاخذ عينه الا يرى انه لو جاء بالقيمة قبل الاسلام تجبر على
القبول فيكون فيه تقرير حكم عقد باشراه في حالة الكفر لا على سنن الشرع

## باب نكاح الرقيق

**قوله** وقال مالك يجوز للعبد قيد بالعبد لانه لا يجوز للامة بالاجماع لان بضعها
مملوك للمولى هو يقول ان النكاح من خواص الانسان والعبد فيما هو من خواص الانسان مبقي على اصل الحرية

او هو مملوك للمولى من حيث انه مال لا من حيث انه آدمي الا يرى انه يملك الطلاق الذي هو ضار محض حتى لا يملك
الصبي العاقل وان اذن له وليه فلان يملك النكاح الذي فيه تحصينه واعفافه اولى **قوله**
لانه يملك الطلاق فيملك النكاح لان الطلاق حكم يستفاد من النكاح فلما كان اهلا لحكمه بغير اذن
المولى كان اهلا لسببه **قوله** اذ النكاح عيب فيهما اما في العبد فلشغل ماليته بالمهر والنفقة ومالية
ملك المولى واما في الامة فلانه يحرم عليه بضعها والاستمتاع بها الا ترى انه لو باع رقبته بما لم يخرج
ان نفعه يعود الى المولى فلان لا يجوز النكاح ولا منفعة للمولى في عقده اولى فان قيل لا يشكل على هذا
صحة اقراره بالحدود والقصاص فان وجوب قطع اليد في السرقة والقصاص عيب فيهما على قول ابي يوسف
ومحمد واما على قول ابي حنيفة فبمنزلة الاستحقاق وهو ايضا اقوى العيوب فولاية على هذا التعييب
سطل بمنع النكاح قلنا العبد لا يصير مملوكا لمالكه فيما يتعلق به خطاب الشرع ثم الحدود والقصاص
انما وجبت عقوبة وزجرا على مباشرة ما لزمت العبد شرعا وصيانة عن هتك الحرمات واجبة على من
خوطب بها والعبد منه وما يثبت من التعييب يثبت في ضمن صيانة الواجب شرعا لله تعالى فلا يبالي
واما النكاح فعقد ازدواج واقتضاء شهوة كل من الزوجين من صاحبه فلا يملك الا بملك الرقبة والرقبة للمولى
**قوله** ويملك تزويج امته لانه من باب الاكتساب اي اكتساب الولد لانه يتبع الام
واكتساب المهر والنفقة **قوله** ويملك تزويج امتها لما بينا اي لانه من باب الاكتساب
لوجود سببه وهو النكاح اذ هو لم يشرع بلا مهر **قوله** فقال المولى طلقها او فارقها فليس هذا باجازة
وقال ابن ابي ليلى يكون اجازة لان الطلاق المعهود يكون بعد النكاح ولهذا لو ادعت امراة على رجل انه
تزوجها وهو ينكر ثم طلقها فان طلاقه اقرار بانه تزوجها **قوله** او هو ادنى لانه منع من الثبوت و
الطلاق رفع بعده فكان الحمل عليه اولى فان قيل العمل بالحقيقة متى امكن لا يصار الى المجاز والطلاق لابطال
ملك النكاح حقيقة وللمتاركة مجاز وقد امكن العمل بالحقيقة ههنا فلا يصار الى المجاز قلنا الحقيقة تترك
عند قيام الدليل وههنا قام الدليل على عدم ارادة الحقيقة وهو التمرد على مولاه بفعله الالتفات اليه فلهذا
جعل قوله طلقها مجازا عن الرد فان قيل يشكل بما لو زوج الفضولي رجلا امراة فلما بلغ الخبر اليه قال طلقها
فانه يكون اجازة قلنا لان المولى لا يقدر على التطليق فلا يملك الامر به فجعل مجازا عن رد النكاح وثم يملك
التطليق بالاجازة فيملك الامر به فيثبت الاجازة في ضمنه ولا يشكل ايضا بما اذا قالت المراة لرجل طلقني يكون اقرارا
بالنكاح وكذلك لو زوج الرجل فضولي اربعا في عقد وثلثا في عقد وبلغه الخبر فطلق احدى الثلاث او احدى
الاربع بغير عينها كان اجازة منه لنكاح ذلك الفريق اما الاول فان الظاهر من حالها مباشرة النكاح الصحيح فحمل
عليه وههنا دليل الفساد وهو تمرده على مولاه بالنكاح بغير اذنه واما الثاني فان قول الزوج لا يصح الا
بان يحمل على الطلاق لانه ان وقع في التي صح نكاحهن صح كلامه وان وقع في التي لم يصح نكاحهن لا يصح كلامه

وبهذا فرقا انه يمنع كونه عن لسبب الا اذا وقع اربعا
لا يصح الامر به لانه لا يملك بنفسه واذا لم يصح الامر
جعل مجازا عن الرد

فجعل منه اجازة للعقد تصحيحا لكلامه وههنا قول المولى صحيح في الحالين سواء كان امرا بالطلاق او بالمتاركة
**قوله** وان قال طلقها تطليقة رجعية فهو اجازة وكذا اذا اوقع عليها تطليقة او طلقها تطليقة يقع عليها
**قوله** ومن قال لعبده تزوج هذه الامة الاشارة الى الامة المعينة ليست بقيد وكذا الكلام فيما اذا قال
له تزوج امراة **قوله** ولهذا لو حلف لا يتزوج انما قيد بالمستقبل لانه لو حلف وقال انه ما تزوج
امراة في الماضي وقد كان تزوج فاسدا او صحيحا كان حانثا في يمينه كذا في المبسوط **قوله** كما في البيع
فان امره في البيع ينتظم الجائز والفاسد **قوله** ومسئلة اليمين ممنوعة على هذه الطريقة وهي طريقة
اداء اللفظ المطلق على الكامل ولئن كان قول الكل فالعذر لابي حنيفة رح ان يمينه يتقيد بالعرف ومبنى الايمان
على العرف وكذلك التوكيل في النكاح عند ابي حنيفة رح ينتظم الجائز والفاسد حتى لو زوج امراة نكاحا
فاسدا ينتهي به الوكالة وهذا لان الفساد والصحة صفتا العقد والاذن من المولى في اصل العقد فلا يتقيد
بصفة دون صفة كالاذن في البيع والشراء ولان الحاجة الى اذن المولى لشغل رقبته بالمهر لا لتمليك البضع لانه
في حقه مبقى على اصل الحرية بدليل تمكنه من ازالة هذا الملك بلا استطلاع راي المولى والفاسد فيه مثل الجائز
لان الشغل يتعلق بهما بخلاف مسئلة اليمين فانه منع نفسه عن تملك البضع وعن شغل ذمته بالمهر وهو يملكهما
على نفسه فيصح المنع منهما ولا يتصور المنع منهما الا بالنكاح الجائز لان تملك البضع لا يثبت بالفاسد
وههنا الامر في حق تملك البضع لا يصح وانما يصح لشغل الرقبة بالمهر وذا يتحقق بالجائز والفاسد فانصرف الامر
اليهما **قوله** وجب الدين بسبب لا مرد له وهو صحيح النكاح فشابه دين الاستهلاك اذا استهلك
الماذون المديون عين انسان صار صاحب العين اسوة للغرماء **قوله** فيملكه اعتبارا بالامة
فان في الامة انما ينفذ عقد المولى عليها لملك رقبتها لا لملكه لملك النكاح فان ولاية التزويج لا يستدعي
ملكه لملك النكاح طردا وعكسا الا يرى ان الولي يزوج الصغيرة ولا يملك عليها بالنكاح والزوج
لا يزوج امراته وهو مالك عليها لملك النكاح وهذا موجود في جانب العبد وما قال انه غير مملوك للمولى عليه
فاسد لان العبد لا يستبد بالنكاح بالاتفاق وما لا يملك المولى من عبده فالعبد فيه مبقى على اصل
الحرية فيستبد به وان كان فيه ضرر المولى كالاقرار بالقصاص وايقاع الطلاق على زوجته واما عدم ملك
طلاق امراة عبده فلان ازالة الحل لمن وقع له الحل فالحل واقع للعبد فكان الرفع له ايضا **قوله**
وهذا لان المقتول ميت باجله اذ الموت عبارة عن انتهاء ايام الحيوة وبالقتل ينتهي ايام حيوته ولهذا
لو قال لعبده ان مت فانت حر فقتل عتق وانما اعتبر القتل قطعا للحيوة في حق القاتل اذ الزمه ضمان من
دية او قصاص اذ الضمان يختص بالفعل ولم يتعلق بقتل المولى امته ضمان فاعتبر في حقه موتا لا قطعا للحيوة فهو
لا يمنع وجوب المهر كما لو قتلها اجنبي وكما لو قتلت الحرة نفسها او قتل السيد زوجها وقتلت نفسها **قوله**
وله انه منع المبدل الى قوله والقتل في حق احكام الدنيا جعل اتلافا يريد به اذا الزم القاتل حكم من احكام القتل

في الدنيا وان كان موتا عند الله تعالى وقد ثبت حكم القتل في قتل المولى امته وهي الكفارة وانما يطل القود لفوات
القابض لاستحالة ان يجب له عليه واذا قتلت نفسها او قتلها اجنبي لم يوجد منع المبدل ممن له البدل واذا قتل
المولى فما منع المعقود عليه من العاقد بل منع العاقد عن المعقود عليه وهذا لا يوجب سقوط البدل كالبائع اذا قتل
المشتري قبل تسليم المبيع اليه ومتى قتل المبيع قبل التسليم سقط البدل ولا يلزم على هذا ارتضاع الصغيرة
المنكوحة من ام زوجها وتقبيل المجنونة ابن زوجها بشهوة قبل الدخول فان المهر لا يسقط وان تحقق منع المعقود عليه
من العاقد قبل التسليم بالبينونة لانهما ليسا من اهل المجازاة فان المجنونة او الصغيرة اذا قتلت اباها لا تحرم
عن الميراث ولا تجب الكفارة لانهما يجبان جزاء الجناية بخلاف المولى فانه من اهل المجازاة حتى قالوا لو كان
القاتل صبيا يجب ان لا يسقط المهر عند ابي حنيفة رح فان قيل اليس ان الصغيرة العاقلة اذا ارتدت
تجازى بسقوط المهر ان كان قبل الدخول فقد جعلت الصغيرة من اهل المجازاة قلت انما لا تجازى على
افعال لا تكون محظورة في حقها والردة محظورة من الصبية العاقلة بدليل انها تحرم عن الميراث بسبب الردة و
تستتاب بالحبس ولان القتل يحل في بعض المواضع والردة لا تحل في موضع ما فلا يلزم من حظر الردة حظر
القتل في حقها **قوله** كما اذا ارتدت الحرة اذا ارتدت قبل الدخول بها سقط المهر رواية واحدة و
الامة اذا ارتدت او قتلت ابن زوجها فقد ذكر في الفوائد لا رواية فيه عن اصحابنا ان المهر يسقط ام لا
ومن المشايخ من قال لا يسقط لان المنع ما جاء من قبل من له الحق وهو المولى حتى يجازى بمنع البدل ومنهم
من يقول يسقط لان المهر يجب لها ثم ينتقل الى مولاها اذا فرغ عن حاجتها حتى لو كان عليها دين يصرف
المهر الى دينها **قوله** والجامع ما بينا وهو قوله انه منع المبدل **قوله** ولنا ان جناية المرء على نفسه
غير معتبرة في حق احكام الدنيا حتى تغسل ويصلى عليه **قوله** فشابه موتها حتف انفها وهذا لان
قتلها نفسها كموتها حتف انفها اذ لا يمكن اضافة القتل اليها حقيقة لان تمام القتل بالموت ولا يتم الا بعد سقوط
اهلية الفعل فلا يصح تحقق الفعل منها ... ولهذا قال ابو حنيفة ومحمد رح انها تغسل ويصلى عليها وانما ينسب
القتل اليها مجازا وكذا حكما لانه لم يثبت عليها شيء من احكام القتل فبقي موتا حقيقة وحكما وفوات المعقود عليه
يتحقق بعد الموت وبعده لم يبق اهلا للفعل اصلا فلا يضاف الفوات اليها والمولى اهل للفعل قصدا
اليه ولان قتل الحرة نفسها لو اعتبر تفويتا انما يعتبر تفويتا بعد الموت وبالموت انتقل المهر الى الورثة فلا يسقط
بتفويتها اما في الامة مهرها ملك المولى فكان فعله بابطال المبدل ابطالا لحق نفسه وهو يملك ابطال حق نفسه
فصار كمن قال لغيره اقتل عبدي فقتله لا تجب القيمة على القاتل والحر اذا قال لرجل اقتلني فقتله كان عليه ديته ولا يصح
اذنه في ابطال حق الورثة كذلك ههنا فان قيل هذا يشكل بالحر اذا قتلها وارثها فانه لا يسقط المهر ايضا
قلت انما لا يسقط المهر لان الوارث صار محروما عن الميراث فلم يصر مبطلا حق نفسه في المهر فلذلك لم يبطل
المهر بابطال حقه في المهر **قوله** فالاذن في العزل الى المولى اعلم ان العزل جائز في الجملة لما روي ان النبي عليه السلام

قال اعزلوا عنها او لا تعزلوا ان الله تعالى اذا اراد خلق نسمة فهو خالقها خيّر بين الترك والعزل فدل انه مباح ولانه ليس في العزل الا الامتناع عن اكتساب سبب الولد وانه جائز كوطي الحامل وقال بعض الناس لا يجوز العزل لانه عليه السلام سئل عنه فقال تلك الموؤدة الخفية الصغرى وعلى هذا الخلاف اذا وجدت الامة زوجها عنينا وفي كراهية الفتاوى ان خاف من الولد السوء يسعه ان يعزل عنها وان كانت حرة لفساد الزمان وكذا لو عالجت في اسقاط الولد لا يأثم ما لم يستبن شيء من خلقه وانما يستبين خلقه في مائة وعشرين يوما **قوله** وجه ظاهر الرواية ان العزل يخل بمقصود الولد وهو حق المولى لان الامة لا حق لها في قضاء الشهوة لان النكاح لم يشرع حقا لها ابتداء وبقاء فانها لا تتمكن من مطالبة سيدها بالتزوج وانما كانت الكراهة للولد والحق في الولد للمولى لا لها فشرط رضاه لا رضاها وبهذا فارق الحرة فان الولد حقها **قوله** فالتعليل بملك البضع صدر مطلقا اي من غير قيد بان يكون الزوج حرا او عبدا فينتظم الفصلين **قوله** والشافعي يخالفنا فيما اذا كان زوجها حرا وهو محجوج به اي بتعليل النبي عليه السلام بملك البضع وعدم الكفاءة ومما لا يوجدان فيما اذا كان زوجها حرا **قوله** ولانه يزداد الملك عليها عند العتق وهذا الالزام الشافعي لان الطلاق عنده معتبر بالرجال فلم يزدد الملك **قوله** وان تزوجت امة بغير اذن مولاها الحكم في العبد كذلك وتخصيص الامة لبيان مسئلة المهر عليها **قوله** ثم اعتقت صح النكاح لانها من اهل العبارة فان قيل يشكل هذا بالشراء فان الامة اذا اشترت ثم اعتقها المولى فان الشراء يبطل قلت انما كان كذلك لان الشراء انعقد موجبا للملك للمولى حين اشترت فلو نفذ بعد عتقها كان موجبا الملك لها فيتغير الحكم من الحق واما ههنا فانعقد العقد موجبا للحل لها ابتداء وانتهاء **قوله** وامتناع النفوذ لحق المولى وقد زال فان قيل يرد هذا الاصل نقوض منها ان العبد اذا تزوج بغير اذن مولاه ثم اذن له المولى في النكاح لا يجوز النكاح المباشر بدون الاجازة ومنها ان الفضولي اذا زوج رجلا امرأة ثم وكله الزوج بالنكاح لا يجوز النكاح المباشر بدون الاجازة ومنها ان الصغيرة اذا كان لها وليان احدهما اقرب والاخر ابعد فزوجها الابعد حال قيام الاقرب فان مات الاقرب او غاب غيبة منقطعة حتى تحولت الولاية الى الابعد لا يجوز الا باجازة مستأنفة ومنها ان المولى اذا زوج مكاتبته الصغيرة من انسان توقف النكاح على اجازتها فان ادت وعتقت لا يجوز ذلك النكاح الا باجازة مستقبلة قلت اما الجواب عن الاول فان الاذن فك الحجر عن التصرف ولو جاز النكاح المباشر قبل الاذن لا يقع الاذن فكا فيمتنع وقضيته هذا ان لا يجوز باجازة مستقبلة قياسا الا انا استحسنا وقلنا بالجواز عند الاجازة لقيام الاجازة مقام النكاح كما في نكاح الفضولي وهكذا نقول في الوكيل واما الجواب عن الثالث فان الابعد حين باشر لم يكن وليا ومن لم يكن اليه الولاية في شيء لا يتأنى في عواقبه بل يتوانى في ذلك اتكالا على رأي الاقرب فلم يكن النكاح على الوجه الاصلح فيجب توقيفه على اجازته بعد صيرورته وليا تمكينا له من اكتساب اصلح الناكحين

وعلل عليه السلام الخيار بملك البضع

وبهذا الحرف يقع الانفصال عن النقض الرابع كذا في الفوائد الظهيرية **قوله** فان كانت تزوجت بغير اذن مولاها على الف ومهر مثلها مائة فدخل بها زوجها ثم اعتقها مولاها فالمهر للمولى لانه استوفى منافع مملوكة للمولى فان قيل ينبغي ان يجب مهران مهر المثل بالدخول قبل نفاذ النكاح بناء على العقد الموقوف ومهر بالنكاح وهو المسمى كمن قال لاجنبية ان تزوجتك فانت طالق فتزوجها ودخل بها طلقت وعليه نصف المسمى بالطلاق قبل الدخول بحكم العقد ومهر بالدخول بعد الطلاق قلت القياس كذلك ولكنا استحسنا واوجبنا مهرا واحدا وهو المسمى وقت العقد لان العقد استند جوازه الى الاصل فصار ذلك العقد الموجود عاملا من الابتداء كان الاذن كان مقترنا به فيجب مهر واحد وهذا لانه لو وجب مهر بالدخول لوجب بحكم العقد اذ لولاه لوجب الحد فكان المهر واجبا بالدخول مضافا الى العقد فايجاب مهر آخر بالعقد جمع بين المهرين بعقد واحد وانه ممتنع فان قالوا حكم النفاذ لا يظهر في المستوفى لانه معدوم والاستناد انما يظهر في الموجود لا في المعدوم قلنا بل يظهر ههنا لان المستوفى له حكم الاعيان عندنا او نقول الظاهر حكم الاذن في البضع وهو موجود وما ورد الاستيفاء الا في بضع واحد فيجب على بدل واحد **قوله** وان لم يدخل بها حتى اعتقها فالمهر لها لانه استوفى منافع مملوكة لها فان قيل ينبغي ان يجب المهر لسيدها للاستناد بالجواز الى الاصل كما لو تزوجت باذن المولى ولم يدخل بها حتى اعتقها قلنا حكم الاستناد يظهر فيما لا يختلف مستحقه وههنا يختلف لان المستحق زمان الثبوت الامة وزمان العقد السيد واذا كان المستحق زمان الثبوت الامة يمتنع استناد هذا الاستحقاق الى زمان العقد لانه لو استند هذا الاستحقاق الى زمان العقد يبطل هذا الاستحقاق زمان الثبوت فيبطل الاستناد من حيث ثبت **قوله** ثم هذا الملك يثبت قبيل الاستيلاد شرطا له وقال زفر والشافعي رحمهما الله يجب المهر لانهما يثبتان الملك حكما للاستيلاد ولا يلزم على هذا اذا كانت مشتركة بين الاب والابن وولدت ولدا فادعاه الاب يثبت النسب ويجب العقر اجماعا لان ملك البعض يكفي لصحة الاستيلاد فلا ضرورة في تقديم الملك شرطا فيثبت الملك في نصيب الابن حكما للاستيلاد فيجب العقر ولا يلزم ايضا ما اذا وطئ الاب جارية الابن وطئا غير معلق يجب العقر لان اثبات الملك بصفة التقدم كان لصيانة فعله عن الحرمة وصيانة الولد عن الرق وهذا المحوج لا يأتي ههنا ولا يلزم ايضا ما اذا استولد جارية ابنه ثم قذفه انسان لا يحد ولو كان الملك ثابتا بوصف التقدم لوجب الحد على قاذفه لان الملك بوصف التقدم مجتهد فيه فيكون الوطء حراما عند البعض فيمكن فيه شبهة الزنا وبالشبهة يندرئ الحدود **قوله** فمن المحال ان يملكها الاب من وجه لانه اذا ثبت للاب من وجه يثبت للابن من ذلك الوجه فدل ان وطي الاب جارية ابنه حرام وقال ابن ابي ليلى لا بأس للرجل ان يطأ جارية ابنه اذا احتاج اليه وهو مذهب انس ومالك رحمه الله ولكن الصحيح قول الجمهور وذكر الامام التمرتاشي رحمه الله هذا اذا كان الاب حرا مسلما واما اذا كان عبدا او مكاتبا او كافرا لم يجز دعوته لعدم الولاية والجد كالاب عند عدمه واما ابو الام فلا لانه لا ولاية له بحال **قوله** ما لا يبقى معهما ملك الاب لو كان كالبيع والهبة **قوله**

واذا ثبت الملك للآمر فسد النكاح فان قيل ينبغي ان لا يبطل النكاح لان الملك هنا كما يثبت يزول
حكما للاعتاق فلم يكن متقررا فلا يبطل به النكاح كالوكيل اذا اشترى منكوحته قلت الملك يثبت للموكل ابتداء
في الصحيح من المذهب ولئن ثبت للوكيل ثم ينتقل عنه كما زعم البعض فانما لا يفسد النكاح لانه تعلق به حق غيره زمان
الثبوت ومثله لا يفسد النكاح وفيما نحن فيه لم يتعلق به حق غيره فيفسد به النكاح فان قيل اليس انه لو قال لعبده
كفر يمينك بالمال فانه لا يعتق ولا يتمكن من التكفير بالمال الا بالعتق فكان ينبغي ان يثبت العتق ابتداء اقتضاء
لان الثابت اقتضاء ثابت تبعا وبالحرية يصير اهلا للتكفير بالمال فكانت اصلا لا تبعا فلا يثبت اقتضاء الا ترى
ان الكفار لم يخاطبوا بالشرائع لانها لا يعتبر بلا ايمان ولا يثبت اقتضاء لانه يثبت به اهلية ادائها فلا يثبت
وعلى هذا يخرج قوله تزوج اربعا فان قيل ينبغي ان لا يفسد النكاح لان الثابت بالضرورة يتقدر بقدرها
والضرورة في ثبوت العتق عن الآمر لا في فساد النكاح قلت الشيء اذا ثبت ثبت بلوازمه وضروراته
اذ لو لم يثبت لوازمه لاستحال ثبوته لان عدم اللازم يدل على عدم الملزوم ومن لوازم ثبوت الملك العاري عن
تعلق الغير به فساد النكاح فيفسد فان قيل اذا صرح المقتضي وهو التمليك لا يصح العتق عن الآمر بل يقع عن المأمور
ذكره في التقويم فلا يكون مقتضاه اقوى من تصريحه قلت كم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا كبيع الاجنة
في ارحام الامهات فانه يثبت ضمنا وان كان لا يثبت قصدا وكذلك الحكم في حق الاجنبي والجندي نصب مقيما باقامة
السلطان في المصر وان كان الجندي في المفازة **قوله** كما اذا كان عليه كفارة فامر غيره ان يطعم عنه بان قال
لآخر اطعم عني عن كفارة يميني عشرة مساكين فاطعم عنه يسقط عنه الكفارة ويصير ذلك قرضا على الآمر فقد يسقط القبض
وان كان لا يثبت الملك للمستقرض قبل القبض **قوله** ولهما ان الهبة من شرطها القبض ولا يمكن اسقاطه
لانه انما يسقط تبعا ما يحتمل السقوط والقبض في الهبة لا يحتمل السقوط بحال فلا يعمل فيه دليل السقوط وهو البيعية والركن
في البيع يحتمل السقوط كما في بيع التعاطي فان قيل اليس انه لو قال لآخر اعتق عبدك عني بالف درهم ورطل من خمر انه
يصح ويعتق عنه وان لم يوجد القبض والبيع الفاسد كالهبة في اشتراط القبض قلت قد ذكر الكرخي رح ان
العتق يقع عن المامور بناء على قولهما والمذكور قول ابي يوسف رح ولئن سلم فالبيع الفاسد مشروع كالصحيح فاحتمل ان
يسقط القبض عنه فيصح اسقاطه اقتضاء الا ان الفاسد يلحق بالجائز ويعرف منه حكمه **قوله** اما العبد فلا يملك
في يد شيء لان الاعتاق اتلاف للملك

## باب نكاح اهل الشرك

**قوله** واذا تزوج المجوسي امه او ابنته ثم اسلما فرق بينهما لان نكاح المحارم له حكم البطلان فيما بينهم عندهما ووجب التعرض
بالاسلام فيفرق وعنده له حكم الصحة في الصحيح الا ان المحرمية تنافي بقاء النكاح كما لو اعترضت في نكاح المسلمين
برضاع او مصاهرة يبطل النكاح وقوله في الصحيح احتراز عن قول مشايخ العراق فانهم قالوا له حكم الفساد
اجماعا وقال مشايخنا له حكم الجواز واتفقوا على قول ابي حنيفة رح انه لا يجري الارث ويقضى بالنفقة ولا يسقط
احصانه متى دخل بها واتفقوا على قوله ايضا لو تزوج اختين في عقدة واحدة ثم فارق احديهما قبل الاسلام ثم اسلم

ان الباقية نكاحها على الصحة حتى انه يقرا عليه وقال ابو يوسف ومحمد رح هذا النكاح باطل في حقهم ولا يتعرض لهم
بعقد الذمة لان الخطاب بحرمة هذه الانكحة شايعة في دار رنا وهم من اهل دارنا فثبت الخطاب
في حقهم لانه ليس في وسع المبلغ التبليغ الى الكل وانما في وسعه جعل الخطاب شايعا فيجعل شيوع الخطاب
كالوصول اليهم الا يرى انهم لا يتوارثون بهذه الانكحة ولو كانت صحيحة في حقهم لتوارثوا بها ولابي حنيفة رح
ان الخطاب في حقهم كانه غير نازل لانهم يكذبون المبلغ ويزعمون انه ليس برسول الله وولاية الالزام
بالسيف او المحاجة وقد انقطعت بعقد الذمة فقصر حكمه عنهم وشيوع الخطاب انما يعتبر في
حق من يعتقد رسالة المبلغ فاذا اعتقدوا ذلك بان اسلموا ثبت حكم الخطاب في حقهم بخلاف
الارث لانه ثبت بالنص بخلاف القياس فيما اذا كانت الزوجية مطلقة بنكاح صحيح فيقتصر عليه
ولانه ليس من ضرورة صحة النكاح التوارث فقد يمتنع التوارث باسباب كالرق واختلاف
الدين ثم اذا رفع احدهما الى القاضي وطلب حكم الاسلام لم يفرق بينهما اذا كان الآخر يابى ذلك
وعندهما يفرق بينهما لان اصل النكاح كان باطلا وترك التعرض للوفاء بالعهد فاذا رفع احدهما وانقاد لحكم
الاسلام فرق بينهما كما لو اسلم احدهما فاسلام احدهما كاسلامهما فكذا رفع احدهما كمرافعتهما
وله ان اصل النكاح كان صحيحا ورفع احدهما الى القاضي ومطالبته لحكم الاسلام لا يكون حجة على الآخر
في ابطال الاستحقاق الثابت له باعتقاده بل باعتقاده صار معارضا لاعتقاد الآخر فبقي حكم
الصحة عليه كان بخلاف ما اذا اسلم احدهما لان الاسلام يعلو ولا يعلى فلا يكون اعتقاد الآخر معارضا
لاسلام المسلم منهما وبخلاف ما اذا ترافعا لانهما انقادا لحكم الاسلام فيثبت حكم الخطاب
في حقهما بانقيادهما واليه اشار الله تعالى في قوله فان جاؤك فاحكم بينهم بما انزل الله وفي المبسوط
فاما اذا تزوج الكافر ذات رحم محرم منه من ام او بنت او اخت فانه لا يتعرض لهم في ذلك
وان علم القاضي ما لم يرفعوا اليه الا في قول ابي يوسف الآخر ذكره في الطلاق انه يفرق بينهما اذا علم
ذلك لما روي ان عمر رض كتب الى عماله ان فرقوا بين المجوس وبين محارمهم وامنعوهم عن الزمزمة
اذا اكلوا ولكنا نقول هذا غير مشهور وانما المشهور ما كتب عمر بن عبد العزيز الى الحسن البصري ما بال
الخلفاء الراشدين تركوا اهل الذمة وما هم عليه من نكاح المحارم واقتناء الخمور والخنازير فكتب
اليه انما بذلوا الجزية ليتركوا وما يعتقدون وانما انت متبع ولست بمبتدع والسلام **قوله**
فان كان احد الزوجين مسلما فالولد على دينه فان قيل كيف يصح هذا التعميم ولا وجود لنكاح المسلمة
مع كافر قلت هذا محمول على حالة البقاء بان اسلمت المرأة ولم يعرض الاسلام
على الزوج بعد فجاءت بالولد **قوله** والشافعي رح يخالفنا فيه للتعارض لان المعارضة
تحققت منهما واحدهما يوجب الحل والآخر يوجب الحرمة فيرجح المحرم على المبيح حتى لا يحل ذبيحته ولا مناكحته

ونحن بيّنا الترجيح وهو قوله لان فيه نوع نظر وذلك لانا لو قلنا بانه كتابي يحل ذبيحته ويجوز مناكحته **قوله**
وان اسلم الزوج وتحته مجوسية فقد مر الجواب مبينا والملحق في جانب الزوج حيث قال واذا اسلمت
المرأة وزوجها كافر لان النكاح لا يبقى مع كون الزوج ابيا بعد اسلام المرأة في اي كفر كان واما كون
المرأة بعد اسلام الزوج فانما يوجب التفريق اذا لم يجز ابتداء النكاح مع ذلك الكفر كما في المجوسية واما
اذا كانت كتابية يبقى النكاح بينهما كما يجوز ابتداؤه وان ابت فرق القاضي بينهما فان لم تسلم المرأة
حتى مات الزوج كان لها المهر كاملا دخل بها او لم يدخل بها لان النكاح منتهي بالموت حيث لم يوقع
القاضي بينهما فيتقرر به جميع المهر كذا في المبسوط **قوله** في بيان قول الشافعي رحمه الله فيتأجل الى انقضاء
ثلث حيض كما في الطلاق الرجعي عند الشافعي رحمه الله في الطلاق بالاطهار وكان ينبغي ان يقول الى انقضاء ثلثة
اطهار لانه قال كما في الطلاق والعدة في الطلاق بالاطهار **قوله** كما في الطلاق فان نفس الطلاق قبل
الدخول يرفع النكاح وبعد الدخول لا يرفع الا بعد انقضاء العدة **قوله** ان الفرقة بسبب شرك فيه الوقف
على انه يتحقق من كل واحد منهما وهو الاباء والردة ومثل هذه الفرقة يكون بغير طلاق كالفرقة الواقعة بالمحرمية و
ملك احد الزوجين صاحبه **قوله** لم يقع الفرقة عنهما حتى تحيض ثلث حيض فان لم تكن من ذوات
الحيض فحتى يمضي ثلثة اشهر **قوله** فاقمنا شرطها وهو مضي ثلث حيض لان انقضاء ثلث حيض
شرط البينونة في الطلاق الرجعي مقام السبب وهو تفريق القاضي عند اباء الزوج الاسلام كما في
حفر البير فانه اذا وقع فيها انسان ولم يمكن اضافة الحكم الى العلة وهي ثقل الواقع لانه طبع لا تعدي فيه
اضيف الى الشرط وهو الحفر كذا مست الحاجة الى الفرقة تخليصا للمسلمة عن ذل الكافر فاقمنا شرط البينونة
في الطلاق الرجعي مقام عرض القاضي وتفريقه عند تعذر اعتبار العلة وهذه الحيض لا تكون عدة ولهذا يستوي
فيها المدخول بها وغير المدخول بها ثم اذا وقعت الفرقة قبل الدخول بذلك فلا عدة عليها وان كان بعد
الدخول والمرأة هي [illegible] فكذلك لان حكم الشرع لا يثبت في حقهما وان كانت هي المسلمة فكذلك الجواب
عند ابي حنيفة رحمه الله خلافا لهما لانه لا يوجب العدة على المسلمة من الحربي واصل المسئلة في المهاجرة فانها
اذا خرجت الى دار الاسلام مسلمة او ذمية لم يلزمها العدة عند ابي حنيفة رحمه الله الا ان تكون حاملا وعندهما
يلزمها العدة **قوله** ولا فرق بين المدخول بها وغير المدخول بها اي في اشتراط مضي ثلث حيض
للفرقة **قوله** والشافعي رحمه الله يفصل كما مر في دار الاسلام هو يقول ان كان قبل الدخول
وقعت الفرقة باسلام احدهما في الحال وان كان بعد الدخول تتوقف على مضي ثلثة قروء فعندنا
لا يختلف الحكم بدار الحرب ودار الاسلام ولكن يبني الحكم على تأكد النكاح بالدخول وعدم تأكده
**قوله** واذا خرج احد الزوجين الينا من دار الحرب مسلما وقعت البينونة بينهما خلافا
للشافعي رحمه الله والخلاف فيما اذا خرج احد الزوجين مسلما غير مراغم واما اذا خرجت المرأة مراغمة مسلمة

مغاضبا ومنه قال راغمه اذا نابذه وفارقه على رغم
اذا خرج مراغما اي
والراغم المهاجر

وقعت الفرقة بالاتفاق عندنا لتباين الدارين وعنده لقصد المراغمة والاستيلاء على حق الزوج واما اذا
خرجت غير مراغمة لزوجها او خرج الزوج مسلما او ذميا يقع الفرقة بتباين الدارين عندنا وعند الشافعي رحمه الله كذا
في المبسوط **قوله** لان التباين اثره في انقطاع الولاية المراد بانقطاع الولاية سقوط المالكية عن نفسه و
عن ماله **قوله** كالحربي المستأمن والمسلم المستأمن يعني ان الحربي اذا دخل دارنا بامان او دخل المسلم دار
الحرب بامان لا تثبت الفرقة وان كان تباين الدارين موجودا علم ان التباين ليس بسبب للفرقة **قوله**
ولهذا يسقط الدين عن ذمة المسبي يعني ان الحربي اذا سبي وعليه دين لآخر فبطل بالسبي وهذا لان السبي سبب
لملك لا يحتمل التملك وملك النكاح محتمل للتملك فيصير مملوكا للسابي لانه لو امتنع ثبوت الملك لا يمتنع لحق الزوج وهو ليس
بحق محترم ولهذا قلت لو كانت المسبية منكوحة لمسلم او ذمي لا يبطل النكاح لان ملك النكاح محترم واحتج هو ايضا
بقوله تعالى والمحصنات من النساء الا ما ملكت ايمانكم معناه ذوات الازواج من النساء الا ما ملكت ايمانكم فانها
محللة لكم وانما نزلت الاية في سبايا اوطاس وانما سبي ازواجهن معهن وحجتنا في ذلك ان مع تباين الدارين
لا ينتظم المصالح والنكاح شرع لمصالحه لا لعينه فلا يبقى عند عدمها كالمحرمية اذا اعترضت على النكاح لا يبقى معها لفوات
انتظام المصالح كذا هنا وهذا لان الذي بقي في دارهم في حكم الميت في حق اهل دارنا الا يرى ان المرتد اللاحق
بدار الحرب جعل كالميت في حق قسمة المال بين ورثته وعتق مدبريه وامهات اولاده والنكاح لا يبقى بين الحي والميت
بخلاف المستأمن منهم لان تباين الدارين حكما لم يوجد لتمكنه من الرجوع والمسلم المستأمن من اهل دارنا حكما
والسبي سبب لملك الرقبة فاما فلا يكون مبطلا للنكاح كالشراء لان المملوك بالنكاح ليس بمال فلا يثبت فيه التملك
بالسبي مقصودا الا ان لملك البضع مقصودا بسببه يختص بشرط وهو الشهود وذا لا يوجد في السبي وانما يثبت الملك متابعا
لملك الرقبة عند فراغ المحل عن حق الغير فاذا كان المحل مشغولا لا يمتنع الملك فيه لفوات الشرط الا ان لا يكون حق الزوج
مانعا وخرج الجواب عن قوله انه يوجب الصفاء لان الصفاء ثابت من الوجه الذي يعمل السبي فيه وهو ملك المال
الا يرى ان مالك النكاح لو كان محرما لا يبطل النكاح مع تقرر السبي ولا صفاء ولو كان السبي منافيا للنكاح لما بقي النكاح
لان المنافي اذا تقرر فالمحترم وغير المحترم فيه سواء كما لو تقرر بالمحرمية واما الدين فان كان الدين على عبد قبل لم يسقط وان
كان على حر فسبي يسقط لانه لما صار رقيقا عبدا والدين لا يجب على العبد الا شاغلا مالية رقبته فكذا لم يبق الا شاغلا
لماليته ومتى وجب على الحر لم يكن شاغلا لمالية الرقبة اذ لا مالية في رقبته فلا يمكن ابقاؤه الا بتلك الصفة وقد تعذر
ابقاؤه بتلك الصفة بعد السبي فان قيل يجوز ان يكون الدين في ذمته بلا تعلق برقبته كالعبد يقر بدين قلت
لا يجوز ذلك لانا لا نطالب اذا اقر لانه غير ثابت في حق المولى لان اقراره ليس بحجة عليه حتى اذا ثبت بالاستهلاك
معاينة بيع فيه وفي قوله حكما جواب عن قوله كالحربي المستأمن والمسلم المستأمن لان الحربي المستأمن وان كان في دار
الاسلام حقيقة ولكن هو في دار الحرب حكما لانه على نية الرجوع وكذلك المسلم المستأمن حتى لو انقطعت نية الرجوع
كان الحكم التباين ثابتا في حقه فانه ذكر في المبسوط ويستوي في وقوع الفرقة بتباين الدارين ان خرج احدهما مسلما او ذميا

ولا يقع ه

او في مستامنا ثم اسلم او صار ذميا لانه صار من اهل دارنا حقيقة وحكما والاية دليلنا فان الله تعالى امر ذوات
الازواج فلم يثبت انقطاع الزوجية منهما كانت محرمة على السابي بهذا النص كذا في المبسوط قوله
واذا خرجت المراة الينا مهاجرة بان خرجت مسلمة او ذمية على نية ان لا ترجع الى دار الحرب ابدا قوله
لان الفرقة وقعت بعد الدخول في دار الاسلام وانما قيد به احترازا عما لو طلقها الحربي ثلاثا في دارهم ثم هاجرت فانه لا عدة
عليها بالاجماع قوله ولا خطر لملك الحربي فان قيل لو هاجرت حاملا اعتدت بالاجماع ولو لم يكن
لملكه خطر لما وجبت العدة في صورة الحمل قلنا لا تعتد ولكنها لا تتزوج لان في بطنها ولدا ثابت النسب وهذا كالحبلى
ان فراش ام الولد لا يمنع التزوج ولو كان في بطنها ولد لم تتزوج قوله واذا ارتد احد الزوجين عن الاسلام
وقعت الفرقة بغير طلاق اي في الحال قبل الدخول وبعده وقال الشافعي رح لا تقع بعد الدخول حتى تنقضي الاقراء كما قال في
اسلام احد الزوجين وقال ابن ابي ليلى لا تقع الفرقة بردة احدهما قبل الدخول وبعده حتى يستتاب المرتد فان تاب
فهي امرأته وان مات او قتل ورثته وجعل هذا قياس اسلام احد الزوجين ولكنا نقول الردة تنافي النكاح و
اعتراض السبب المنافي للنكاح موجب للفرقة بنفسه كالمحرمية واما اختلاف الدين فبنفسه لا ينافي النكاح حتى يجوز ابتداء
النكاح بين المسلم والكتابية وكذلك الاسلام لا ينافي النكاح فان النكاح نعمة وبالاسلام تصير النعم محرزة له فلذلك
لا تقع الفرقة هناك الا بقضاء القاضي كذا في المبسوط وذكر في المحيط اذا ارتد احد الزوجين وقعت الفرقة بينهما في الحال
هذا جواب ظاهر الرواية واما بعض مشايخ بلخ وبعض مشايخ سمرقند كانوا يفتون بعدم الفرقة بارتداد المراة
حسما لباب المعصية وعامتهم على ان تقع الفرقة الا انها تجبر على الاسلام والنكاح مع زوجها الاول لان الحسم يحصل
بالجبر على النكاح مع الاول ومشايخ بخارا كانوا على هذا قوله وهو يعتبره بالاباء والجامع ما بيناه وهو
الامتناع عن الامساك بالمعروف قوله وابو يوسف رح مر على اصله وهو ان الفرقة بسبب
يشترك فيه الزوجان وابو حنيفة رح فرق ووجهه ان الردة منافية لان الفرقة بالردة للتنافي لانها تنافي النكاح
لبطلان اهلية او محلية او لبطلان العصمة عن نفسه واملاكه وبزوال عصمة املاكه يزول النكاح لانه منها ولانها
موت حكما لما مر والمنافي لا يصلح مستفادا بالملك فلا يكون طلاقا لانه يستفاد به قوله وان لم
يدخل بها فلا مهر لها ولا نفقة فان قيل قوله ولا مهر مستقيم فيما ذكره ولا نفقة اذ المسلمة اذا كانت غير مدخولة
ووقعت الفرقة لا تجب النفقة على زوجها قلت قوله ولا نفقة راجع الى ذكر قبيله وان كانت هي المرتدة فلها
كل المهر ان دخل بها ولكن لا نفقة لها لان الفرقة من قبلها قوله والارتداد منهم واقع معا لجهالة التاريخ
جواب سؤال وهو ما ذكره فخر الاسلام رح في مبسوطه فان قيل ان ارتدادهم ما كان جملة بالاجماع فكيف يستقيم
التعلق به قلت عند جهالة التاريخ بالتقدم والتأخر يجعل في الحكم كانه وجد جملة ولان ردتهم كان لمنع الزكوة
على اعتقاد انها ليست بواجبة والمنع كان قائما بالمنعة جملة فصار بمنزلة فعل واحد فلا يوصف بالتقدم والتأخر
وهو في المبسوط والمعنى فيه انه لم يختلف بهما دين ولا دار فيبقى ما كان بينهما على ما كان والفقه فيه ان

وقوع الفرقة عند ردة احدهما لظهور خبثه عند المقابلة بطيب المسلم فاذا ارتدا معا لا يظهر هذا الخبث بالمقابلة لانه يقابل
الخبيث بالخبيث واعتبار البقاء بالابتداء فاسد فان عدة الغير يمنع ابتداء النكاح ولا يمنع البقاء فان اسلم
احدهما وقعت الفرقة بينهما باصرار الاخر على الردة لظهور خبثه الان عند المقابلة بطيب الاخر حتى ان كانت المراة
هي التي اسلمت قبل الدخول فلها نصف الصداق وان كان الزوج هو الذي اسلم فلا شيء لها لان الفرقة من جانبها
من اصر على الردة فان اصرار بعد اسلام الاخر كانشاء الردة والله اعلم

## باب القسم

واذا كان للرجل امراتان حرتان فعليه ان يعدل بينهما في القسم اعلم ان الزوج مامور بالعدل في القسمة بين النساء بالكتاب
قال الله تعالى ولن تستطيعوا ان تعدلوا بين النساء ولو حرصتم فلا تميلوا كل الميل معناه لن تستطيعوا العدل والتسوية في
المحبة فلا تميلوا في القسمة والبيتوتة وهي ما ذكر في الكتاب والجديدة والقديمة والمسلمة والكتابية والمراهقة والبالغة
والعاقلة والمجنونة سواء في القسمة وقال الشافعي رح ان كانت الجديدة بكرا يفضلها بسبع ليال وان كانت ثيبا فبثلاث
ليال ثم التسوية لان القديمة قد الفت صحبته والجديدة لا فيفضلها بزيادة الصحبة وللبكر زيادة نفرة عن الرجال فيفضلها
بسبع ليال ولنا ان الاطلاق ما تلونا وروينا ولان القسمة من حقوق النكاح وقد ثبت الاستواء في ذلك والقديمة اولى
بالتفضيل لان الوحشة في جانبها اكثر حيث ادخل عليها من يغيظها ولان للقديمة زيادة حرمة بالخدمة والواجب عليه
العدل في القسمة فان عاد للجور بعد نهي القاضي اوجعه عقوبة وامره بالعدل لانه اساء الادب فيما صنع وارتكب ما هو حرام عليه
وهو الجور فيعزر في ذلك ويؤمر بالعدل هذا اذا كانت له امراتان اما اذا كانت له امراة واحدة يؤمر الزوج بان
يراعي قلبها ويبيت معها احيانا من غير ان يكون في ذلك شيء موقت في ظاهر الرواية وروى الحسن عن ابي حنيفة رح اذا
كان للرجل امراة واحدة فاشتغل عنها بالصيام والقيام او بصحبة الاماء فخاصمته في ذلك قضى القاضي لها بليلة من كل
اربع ليال لحديث كعب بن سور وهو ان امراة جاءت الى عمر رض فقالت ان زوجي يصوم بالنهار ويقوم
بالليل قال نعم الرجل زوجك فاعادت كلامها مرارا في كل ذلك يجيبها عمر بها فقال كعب بن سور يا امير المؤمنين انها
تشكو زوجها في انه يهجر صحبتها فتعجب عمر من فطنته فقال اقض عنها فقال اراها احدى نسائه الاربع له ثلاثة ليال و
ايام ولياليهن ولها يوم وليلة ووجه ظاهر الرواية ان القسمة والعدل عند المفاصمة المزاحمة ولا مزاحمة هاهنا حين لم تكن
في نكاحه الا واحدة وهذا لان عند المزاحمة يلحق كل واحدة منها المغايظة لمقامه عند الاخرى فيجب عليه التسوية ولا يجد ذلك
عند عدم المزاحمة فان رضيت احدى الزوجات بترك قسمها لصاحبتها جاز لما روي انه عليه السلام قال لسودة حين
اسنت اعتدي فقالت لوجه الله ان يراجعها وتجعل نوبتها لعائشة رض لان تحشر يوم القيامة مع ازواجه وهو بدل
قوله تعالى وان امراة خافت من بعلها نشوزا الاية ولها ان ترجع في ذلك لانها اسقطت حقا لم يجب بعد فلا يسقط
لان الاسقاط انما يتحقق في القائم فيكون رجوعها امتناعا فصار بمنزلة العارية وللمعير ان يرجع فيها متى شاء لما قلنا
كذا هنا كذا في مبسوط شيخ الاسلام رح والله اعلم

## كتاب الرضاع

هو في الشرع عبارة عن مص شخص مخصوص اي الطفل من ثدي مخصوص اي ثدي الادمية في وقت مخصوص

على حسب ما اختلف فيه قليل الرضاع وكثيره سواء وقال الشافعي ر لا يثبت التحريم الا بخمس رضعات يكتفي الصبي بكل واحدة
منها لقوله عليه السلام لا تحرم المصة ولا المصتان ولا الاملاجة ولا الاملاجتان ثم الحديث بنفسه لا يصلح متمسكا له الا لنفي
مذهبنا وهو ثبوت حرمة الرضاع وان قل الارتضاع لكن لما انتفى مذهبنا ثبت مذهبه ضرورة لعدم القائل بالفصل
اي من القليل وبين خمس رضعات وقول من قال من اصحاب الظواهر بثلاث رضعات غير معتبر فلا يقدح في
وجه التمسك به وفي الكافي للعلامة النسفي ر على ان الاول وهو قوله لا تحرم المصة الخ دال عليهما الا على نفي مذهبنا و
اثبات مذهبه لان المصة داخلة في المصتين كقوله لا اكلمه يوما ولا يومين فان اليمين تنتهي بيومين بخلاف قوله لا اكلمه
يوما ويومين حيث لا تنتهي الا بثلاثة ايام فكانه قال لا يحرم المصتان والاملاجتان فانتفت الحرمة عن اربع رضعات
بهذا الحديث وبالخمس حرمة اجماعا ويتمسك ايضا بما روي عن عائشة رض قالت كان فيما انزل في القران عشر رضعات
معلومات يحرمن فنسخن بخمس رضعات معلومات وكان ذلك مما يتلى بعد رسول الله صلعم ولا نسخ بعد ذلك ولنا
قوله تعالى وامهاتكم اللاتي ارضعنكم الاية اثبت الحرمة بفعل الارضاع فاشتراط العدد فيه يكون زيادة على النص
ومثله لا يثبت بخبر الواحد وفي حديث علي رض الرضاع قليله وكثيره سواء يعني في ايجاب الحرمة ولان هذا سبب من
اسباب الحرمة فلا يشترط فيه العدد كالوطي واما حديث عائشة رض فضعيف جدا لانه اذا كان متلوا بعد رسول
الله صلعم ونسخ التلاوة بعد رسول الله صلعم لا يجوز فلم لا يتلى الان وذكر في الحديث دخل داجن البيت فاكله
وهو يقوي قول الروافض فانهم يقولون كثير من القران ذهب بعد رسول الله صلعم ولم يثبته الصحابة رض في المصحف
وهو قول باطل بالاجماع ثم لو ثبت هذا الحديث انما كان ثبوته في الوقت الذي كان ارضاع الكبير مشروعا
لان اثبات اللحم وانشاز العظم في حق الكبير لا يحصل بارضعة الواحدة فكان العدد مشروعا فيه ثم انتسخ
بانتساخ ارضاع الكبير كذا في المبسوط **قوله** وما رواه مردود بالكتاب فقد روي عن ابن عمر رض
حديث ابن الزبير رض لا تحرم المصة ولا المصتان فقال ابن عمر قضاء الله اولى من قضاء ابن الزبير فرده عليه قوله
لمخالفة اطلاق قوله تعالى وامهاتكم اللاتي ارضعنكم او منسوخ به فقد روي انه قيل لابن عباس رض ان الناس
يقولون الرضعة لا تحرم فقال كان ذلك ثم نسخ **قوله** ثم المنقص في احدهما اي في حق الحمل والمنقص حديث
عائشة رض الولد لا يبقى في بطن امه اكثر من سنتين ولو بفلكة مغزل فان قيل في التنقيص معنى التغيير
والزيادة على النص تغيير موجب الكتاب فلا يصح تغيير موجب الكتاب بخبر الواحد كما لا يصح تخصيصه ابتداء
بخبر الواحد لما فيه من نوع تغيير قلت انه كذلك الا ان الكتاب ماول والاية المأولة في اثبات الحكم مثل
القياس وانما قلنا ذلك لان في الاسلام تاجيل الاجل المضروب للدينين متوزعا عليهما وكذلك عامة
اهل التفسير وروي ان رجلا تزوج امراة فولدت لستة اشهر فجي بها الى عثمان رض فشاور في رجمها فقال
ابن عباس رض ان خاصمتكم بكتاب الله تعالى خصمتكم قالوا كيف قال ان الله تعالى يقول وحمله وفصاله ثلثون
شهرا وقال والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين فحملها ستة اشهر وفصاله حولان فتركها كذا في التيسير

**قوله** فان غذاء الجنين يغايره غذاء الرضيع فان الولد يبقى في البطن ستة اشهر ويتغذى بغذاء
الام ثم ينفصل فيصير اصلا في الغذاء **قوله** واذا مضت مدة الرضاع لم يتعلق بالرضاع تحريم
سواء فطم او لم يفطم وقال بعض الناس الكبير والصغير سواء في حكم الرضاع واحتجوا بظاهر النصوص و
بقول عائشة رض حيث كانت اذا ارادت ان يدخل عليها احد من الرجال امرت اختها ام كلثوم او بعض
بنات اختها ان ترضعه خمسا ثم كان يدخل عليها الا ان غيرها من نساء رسول الله صلعم كن يابين ذلك
ويقلن لا نرى هذا من رسول الله صلعم الا رخصة لسهلة خاصة حيث قال لها رسول الله صلعم ارضعي سالما خمسا
تحرمين بها عليه ولكنا نقول انتسخ هذا الحكم بقول رسول الله صلعم الرضاع ما انبت اللحم وانشز العظم وذلك
في الكبير لا يحصل والصحابة اتفقوا على هذا وروي ان ابا موسى الاشعري رض سئل عن رضاع الكبير فاوجب
الحرمة ثم اتوا عبد الله بن مسعود رض فسالوه عن ذلك فقال اترون هذا الاشمط رضيعا فيكم فلما بلغ ابا
موسى حلف ان لا يفتي ما دام عبد الله فيهم وفي رواية فقال ابو موسى لا تسالوني ما دام هذا الحبر بين اظهركم
الا ام اخته من الرضاعة قوله من الرضاعة جاز ان يتعلق بالام وجاز ان يتعلق بهما اما صورة تعلقه بالام
فهي ان يكون لرجل اخت من النسب ولها ام من الرضاعة فانه يجوز له ان يتزوج ام اخته التي كانت امها من
الرضاعة واما تعلقه بالاخت فهي ان يكون لرجل اخت من الرضاعة ولها ام من النسب واما صورة تعلقه
بهما فبان يجتمع الصبي والصبية الاجنبيان على ثدي امراة اجنبية وللصبية ام اخرى من الرضاعة يجوز لذلك
الصبي ان يتزوج ام اخته التي كانت لها من الرضاعة التي انفردت بها رضعا وذكر في المحيط قال اصحابنا
وما يتعلق به التحريم في النسب يتعلق في الرضاع الا في مسئلتين احديهما انه لا يجوز للرجل ان يتزوج ام
اخته من النسب ويجوز في الرضاع وانما كان كذلك لان في النسب اذا كانا اخوين لام فام الاخ امه
وان كانا اخوين لاب فام الاخ امراة ابيه وهذا معدوم في الرضاع والمسئلة الثانية فانه يجوز للرجل
ان يتزوج اخت ابنه من النسب ويجوز في الرضاع وانما كان كذلك لان اخت ابنه من النسب ان كانت
منه فهي بنته وان لم يكن منه فهي ربيبته وهذا المعنى لا يتاتى في الرضاع حتى ان في النسب لو لم يوجد هذان
المعنيان فانه يجوز بان كانت جارية بين شريكين جاءت بولد فادعياه حتى يثبت النسب منهما ولكل
واحد منهما ابنة من امراة اخرى جاز لكل واحد من المولين ان يتزوج بابنة شريكه وان كان كل واحد من
المولين متزوجا بابن اخته باخت ابنه من النسب وفي غيرها يستوي في المسئلتين حكم الرضاع وحكم النسب سواء
**قوله** ولبن الفحل يتعلق به التحريم وهو ان يرضع المراة صبية فتحرم هذه الصبية على زوجها وعلى
آبائه وابنائه ويصير الزوج الذي نزل منه اللبن ابا للمرضعة وامه جدة وابنه اخا وبنته اختا واخوه عما واخته
عمة حتى لو كان لرجل امراتان وولدتا منه فارضعت كل واحدة صبية اصارتا اختين لاب وان كان احدهما
انثى لا يحل النكاح بينهما وان كانتا انثيين لا يحل الجمع بينهما لانهما اختان لاب فان كان لرجل امراة واحدة

وجاز ان يتعلق بالاخت صح

فولدت منه فارضعت صبيين صار اخوين لاب وام ولا يحل لامراة وطيها الزوج ولا للزوج امراة وطيها الرضيع ونوله ولا يا وبيا وهو يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب وقوله عليه السلام لعائشة رض ليلج عليك افلح فانه عمك من الرضاعة فالمحرم من الرضاعة لا يكون الا من لبن الفحل ثم المراد من لبن حدث من حمل رجل فذاك وفي النهاية للعلامة السغناقي رح وتفسير ذلك في الذخيرة والمحيط فقال امراة ولدت من زوج وارضعت ولدا ثم يبس ثم در لها اللبن بعد ذلك فارضعت صبيا ان لهذا الصبي ان يتزوج بابنة هذا الرجل من غير هذه المراة قال وليس هذا لبن الفحل وكذلك اذا تزوج امراة ولم تلد مرة قط ثم نزل لها اللبن فان هذا اللبن من هذه المراة ولو زنى بامراة فولدت منه فارضعت بهذا اللبن صبية لا يجوز لهذا الزاني ان يتزوج بهذه الصبية ولا لابنه ولا لابيه ولا لاباء ولاده لوجود البعضية بين هو لا وبين الزاني

**قوله** لانه سبب لنزول اللبن منها فيضاف اليه ولا يلزم على هذا ما اذا نزل لرجل لبن فارضع به صبيا لم يتعلق به التحريم لانه ليس بلبن ولا تتغذى به الصبي **قوله** وكل صبيين اجتمعا على ثدي واحد اي ثدي امراة واحدة **قوله** ولا يتزوج المرضعة احدا من ولد التي ارضعت في النهاية المرضعة بصيغة اسم المفعول وبالرفع على الفاعلية ونصب احدا على المفعولية ومن ولد التي ارضعت على طريق الاضافة هذا هو الاصل من النسخ وفي نسخة اخرى ولا يتزوج المرضعة احد من ولد التي ارضعت بعكس الاول في الفاعلية والمفعولية وهذا افصح وتستحسن ايضا بصحيحين وهما بعد صيغة اسم الفاعل في المرضعة كونها فاعلة او مفعولة على ما ذكرنا ولكن على هذين التقديرين لا بد ان يكون من الولد التي ارضعت معرفا باللام **قوله** واذا اختلط اللبن بالماء واللبن هو الغالب تعلق به التحريم وكذا لو خلط بالدواء او بلبن البهيمة فالعبرة للغالب وفسر الغلبة محمد رح فقال ان لم يغير الدواء اللبن تثبت الحرمة وان غيره لا تثبت وقال ابو يوسف رح ان غير طعم اللبن ولونه لا يكون رضاعا وان غير احدهما دون الاخر يكون رضاعا وقيل على قول ابي حنيفة رح اذا جعل اللبن في دواء او خلط بالماء لا تثبت الحرمة بكل حال كذا في فتاوى قاضي خان رح **قوله** وان غلب الماء لم يتعلق به التحريم وقال الشافعي رح قدر ما يحصل به خمس رضعات من اللبن اذا جعل في حب من الماء فشربه الصبي يثبت به الحرمة كذا في المبسوط لانه موجود فيه حقيقة وذلك القدر لو وصل بنفسه يثبت به التحريم فكذا اذا كان معه غيره ولنا ان المغلوبات لا يظهر حكمه في مقابلة الغالب كما في اليمين فانه لو حلف ان لا يشرب اللبن فشرب لبنا مغلوبا بالماء لا يحنث **قوله** ولا معتبر بتقاطر اللبن من الطعام عنده هو الصحيح قوله هو الصحيح احترز عن قول بعضهم اذا كان يتقاطر منه اللبن يثبت به الحرمة عنده لان القطرة من اللبن اذا دخلت حلق الصبي كانت كافية لاثبات الحرمة والاصح انه لا يثبت على كل حال عنده لان التغذي كان بالطعام دون اللبن كذا في المبسوط **قوله** واذا اختلط لبن امراتين الى ان قال وعن ابي حنيفة رح روايتان في رواية اعتبر الغالب كما هو قول ابي يوسف رح وفي رواية يثبت الحرمة منهما كما هو قول محمد رح واصل المسئلة في الايمان وهو ما اذا حلف لا يشرب من لبن هذه البقرة فخلط لبنها بلبن بقرة اخرى فشربه فهو على هذا الخلاف **قوله** واذا حلب لبن المراة بعد موتها فاوجر الصبي تعلق به التحريم وقال الشافعي رح لا يحرم اذا حلب بعد الموت بخلاف ما اذا حلب قبل الموت فشربه بعد الموت فانه يثبت به الحرمة لان اللبن كان محلا

للحكم عند حدوثه فيتعلق الحكم به ولم يبطل ذلك بموت من انفصل منها اذا انفصل بعد الموت فلم يحدث اللبن على وجه يتعلق به الحكم فصار كلبن البهيمة اذا ارتضع صبيان منه **قوله** وهذه الحرمة تظهر في الميتة دفنا وتيمما هذا جواب عن سوال الخصم وبالموت لم يبق محلا لها فقال يظهر هذه الحرمة في الميتة دفنا وتيمما بان كانت المرضعة ذات زوج فان زوجها صار محرما لهذه الميتة بالصهرية بسبب هذا الايجار وقيل هذه المسئلة بناء على ان الفعل الحرام لا يصلح سببا للكرامة عنده كالوطي الحرام لا يوجب المصاهرة عنده وعندنا يصلح سببا باعتبار انه سبب الجزئية لا باعتبار انه حرام فكذا هنا ايجار لبن الميتة حرام فلا تثبت به الحرمة عنده وعندنا تثبت الحرمة باعتبار انه مغذ للصبي لا باعتبار انه حرام **قوله** واذا احتقن الصبي باللبن الصواب اذا حقن **قوله** واذا شرب صبيان من لبن شاة فلا رضاع بينهما لانه لا جزئية بين الادمي والبهائم لان الاخية لا يكون الا بعد الامية والبهيمة لا يتصور ان يكون اما للادمي ولا دا فكذا رضاعا بخلاف ما لو حصل الرضاع من المراة لان الامية هنا تتصور ولا دا فكذا رضاعا وكان محمد بن اسماعيل صاحب الحديث يقول يثبت به حرمة الرضاع فانه دخل بخارا في زمن الشيخ ابو حفص الكبير رح وجعل يفتي فقال له الشيخ لا تفعل فلست هنالك فابى ان يقبل نصيحته حتى استفتي عن هذه المسئلة اذا ارضع صبيان بلبن شاة فافتى بثبوت الحرمة فاجتمعوا واخرجوه من بخارا بسبب هذه الفتوى **قوله** فارضعت الكبيرة الصغيرة حرمتا على الزوج ثم ان كان قبل الدخول بالكبيرة جاز له ان يتزوج بالصغيرة لانها ربيبته ولم يدخل بامها ولا يتزوج الكبيرة ابدا لانها ام امراته من الرضاع كذا في الايضاح **قوله** وللصغيرة نصف المهر وقال مالك لا يجب لان الفرقة جاءت من قبلها بان صارت بنتا للكبيرة فيسقط مهرها كما سقط مهر الكبيرة بان صارت امها الا ترى ان مهر الكبيرة يسقط وان قصدت الحيلة بان خافت الهلاك على الصغيرة وانا نقول ان هذه الفرقة لما صارت سبب ضمان واستحقام الاضافة الى اسم الامية والبنتية اضيفا الى الامية التي في الام لانها هي المخاطبة دون البنت كذا في الاسرار **قوله** والارتضاع وان كان فعلا منها جواب سوال بان يقال علة الفرقة ارتضاع الصغيرة والارتضاع سبب الحكم يضاف الى العلة لا الى السبب وذكر الامام التمرتاشي رح لا يقال لولا امتصاصها لما جاءت الفرقة وقيل لم هي مجبورة على ذلك بحكم الطبع والكبيرة في المقام الذي في فمها مختارة فاضيف الفساد اليها كمن القى حية على انسان فلدغته ان الضمان على الملقي لان اللدغ لها طبع حتى ان الصغيرة لو جاءت الى الكبيرة وهي نائمة فارتضعت بانت ولكل واحدة نصف المهر ولا يرجع الزوج على احد فان قيل يشكل بهذا الصغيرة لو كانت مسلمة تحت مسلم ارتد ابواها ولحقا بها بدار الحرب بانت من زوجها ولا يقضى لها بشيء من المهر ولم يوجد الفعل منها قيل له الردة محظورة لا ابا لها بحال من الاحوال وانما معنى قايم بها حكما بخلاف الارتضاع لانه لا حاظر له فان قيل يشكل بهذا رجل تزوج امراة ولم يدخل بها حتى جاء رجل وقتلها يقضى على الزوج بالمهر ولا يرجع على القاتل بشيء مع ان القتل محظور قلت القصاص في العمد احد موجبي القتل وكذا الدية في الخطاء فلا يستوجب شيئا اخر بسبب قتل واحد والزوج بسبب حماية الواجب فلا يتضاعف حقه واما الزوج فيما نحن بصدده فلا نصيب له من شيء فيضمن ما تلف عليه وهو نصف الصداق

كذا في الفوائد الظهيرية وذكر في الاسرار في جواب سؤال الردة فقال الممكن اضافة الفرقة الى ردة ابويها فان ردتها في الحكم منفصل
عن ردتهما ولا تتبين هي بردتهما وانما تبين بردة نفسها فكانت الفرقة لمعنى فيها ثم قال في الاسرار منع مسئلة مشكلة ويرجع
الزوج على الكبيرة ان كانت تعمدت الفساد لانها بالارضاع اكدت ما كان على شرف السقوط بان قبلت ابن زوجها
بعدما صارت مشتهاة وقد اكدته بالارضاع فتضمن نصف المهر كما في شهود الطلاق وكما لو زنى بامراة ابيه قبل الدخول بها
يقع الفرقة بينهما وتقضي على الاب بنصف الصداق ويرجع به على ابنه وذكر الامام المحبوبي رحمه الله لا يرجع الاب على الابن
وان كان قال الابن تعمدت فساد النكاح لما انه وجب عليه حد الزنى فلا يغرم شيئا واما لو قبل الابن امراة ابيه
وقال تعمدت فساد النكاح يرجع الاب بما وجب عليه من نصف الصداق على الابن لانه اكد ما كان على شرف السقوط
وعن محمد رحمه الله انه يرجع في الوجهين اي فيما اذا تعمدت الفساد او لم تتعمد لان من اصله ان المسبب كالمباشر ولهذا جعل
فتح باب القفص والاصطبل وحل قيد الآبق موجبا للضمان وفي المباشرة المتعدي وغير المتعدي سواء فكذلك في التسبيب
على قوله وعلى قول الشافعي رحمه الله يرجع عليها بمهر مثل المنكوحة لانها اتلفت ملكا كان لها فيها وملك النكاح عنده مضمون بالاتلاف
حتى قال في شاهد الطلاق بعد الدخول اذا رجعا ضمنا مهر المثل كذا في المبسوط **قوله** الا ان نصف المهر يجب بطريق المتعة
جواب لسؤال يرد على قوله لان افساد النكاح ليس بسبب لالزام المهر فلا يكون ملزما على الزوج شيئا فهذا انتقض
قولك بوجوب نصف المهر عند الافساد فعلم بهذا ان الافساد ملزم على الزوج فاجاب عنه بان نصف المهر عند
الافساد يجب بطريق المتعة والمتعة تجب ابتداء بالنص لقوله تعالى ومتعوهن لا بمقتضى العقد فان العقد قد انفسخ
قبل الاستيفاء فصار كهلاك المبيع قبل القبض وهو لا يوجب على المشتري شيئا فكذلك ههنا **قوله** لانها مامورة
بذلك قال عليه السلام افضل الاعمال اشباع كبد جائع وهو فريضة ان خاف هلاك الصغيرة ومندوب ان كانت جائعة
ومباح ان لم تقصد الفساد وتعمد الفساد انما يكون اذا ارضعتها بلا حاجة وتعلم بقيام النكاح وتعلم ان الرضاع
مفسد فان فاتت شيء مما ذكرنا لم تكن متعمدة والقول في ذلك قولها لانه شيء في باطنها لا يعرف الا من جهتها فلا بد من
قبول قولها فيه **قوله** وهذا منا اعتبار الجهل لدفع قصد الفساد وبه يصير الارضاع تعديا فيصلح سببا للضمان
لا لدفع الحكم وهو وجوب الضمان **قوله** ولا تقبل في الرضاع شهادة النساء منفردات اجنبية كانت او ام
احد الزوجين والمراد من الانفراد انفرادهن من الرجال لا انفرادهن عن جماعتهن **قوله** كمن اشترى لحما
فاخبره واحد انه ذبيحة المجوسي فانه لا ينبغي للمسلم ان ياكل ويطعم غيره لان المخبر اخبره بحرمة العين وبطلان الملك فيثبت الحرمة
مع بقاء الملك ثم لما ثبتت الحرمة مع بقاء الملك لا يمكنه الرد على بايعه ولا ان يحبس الثمن عن البائع **قوله**
ولنا ان ثبوت الحرمة لا يقبل الفصل عن زوال الملك في النكاح وابطال الملك يتوقف على شهادة شاهدين كما
لو شهدوا على الطلاق وهذا لان ملك النكاح مع الرضاع لا يجتمعان فتكون الشهادة بالرضاع شهادة بالطلاق
اقتضاء بخلاف مسئلة اللحم لان حرمة التناول يقبل الفصل عن زوال الملك فان اللحم مملوكه ولا يحل تناولها وجلد الميتة مملوكة
وحرمة الانتفاع به واذا كانت الشهادة بحرمة الاكل لا تتضمن زوال ملكه كانت الشهادة قائمة على مجرد الحرمة والحرمة

حق الله تعالى فيقبل فيها خبر الواحد لانه امر ديني وكذا اذا خطب رجل امراة فشهدت امراة عدلة قبل ان يقع عقد النكاح
انها ارضعتهما فهو في سعة من تكذيبها وله ان يتزوجها وكذا لو شهد معها رجل واذا كان المخبر ثقة فالاولى ان يتنزه عنها ولا يجبر
عليه ذلك لانه لو ترك نكاح امراة تحل له كان خيرا له من ان يتزوج امراة لا تحل له كذا في الكافي للعلامة النسفي **كتاب
الطلاق قوله** هو اسم بمعنى التطليق كالسلام والسراح بمعنى التسليم والتسريح ومنه قوله تعالى الطلاق مرتان
ومصدر من طلقت المراة بالضم كالجمال من جمل وبالفتح كالفساد من فسد والتركيب يدل على الانحلال ومنه اطلق
الاسير اذا اطلقت اسارته اذا خليته واطلقت الناقة من العقال فطلقت بالفتح وناقة طالق لا قيد عليها ثم الطلاق
على نوعين سني وبدعي والسني نوعان من حيث العدد وسني من حيث الوقت والبدعي نوعان بدعي لمعنى يعود
الى العدد وبدعي لمعنى يعود الى الوقت فالسني من حيث العدد نوعان حسن واحسن فالاحسن ان يطلق الرجل
امراته تطليقة في طهر لم يجامعها فيه ويتركها حتى تنقضي عدتها **قوله** واقل ضررا بالمراة حيث لم يبطل محليتها نظرا
اليه لان اتساع المحلية نعمة في حقهن ولم يقل احد بكراهته بخلاف الحسن فان فيه خلاف مالك رحمه الله **قوله** وطلاق
البدعة **قوله** وطلاق البدعة ان يطلقها ثلثا بكلمة واحدة او ثلثا في طهر واحد وقال الشافعي رحمه الله كل طلاق مباح
ثم قال لا اعرف في الجمع بدعة ولا في التفريق سنة بل كل ذلك مباح ويقول ايقاع الثلاث جملة سنة حتى اذا قال
لامراته انت طالق ثلثا للسنة وقع الكل في الحال عنده **قوله** وهي في المفرق على الاطهار ثابتة نظرا الى دليلها
وهو الاقدام على الطلاق في حال تجدد الرغبة فيها وهو الطهر الخالي عن الجماع والطهر الثاني والثالث نظير الاول في كونهما دليل
الرغبة فصار الحاجة كالمتكررة بالنظر الى دليلها **قوله** والحاجة في نفسها باقية لانه قد يحتاج الى ان يحسم باب النكاح
ليتخلص عنها بالكلية لانه ربما يهواها ويميل طبعه اليها ما دام سبيل الوصول اليها ثابتا فيقع في عهدتها فامكن تصوير الدليل عليها
**قوله** لمعنى في غيره وهو ما ذكرناه وهو قوله من قطع النكاح الذي تعلقت به المصالح الدينية والدنياوية **قوله**
لما قلنا اشارة الى قوله فلا حاجة الى الجمع بين الثلاث والخلع سني وان كان في حالة الحيض لانه قد يحتاج الى المفاداة
لان الله تعالى قال فلا جناح عليهما فيما افتدت به **قوله** والسنة في العدد يستوي فيها المدخول بها وغير المدخول بها
وقد ذكرناها اي السنة في العدد وهو ان يطلقها واحدة فان كانت المدخول بها في طهر لم يجامعها فيه يكون سنيا في العدد
والوقت وان لم يكن كذلك فهو سني في العدد لا في الوقت فيكون سنيا في العدد مطلقا **قوله** ولنا ان
الرغبة في غير المدخول بها صادقة لا تقل بالحيض فان قيل يستوي ان يكون الطلاق في حالة الحيض مكروها في غير المدخول بها ايضا
لقول النبي عليه السلام لعمر رضي الله عنه ان ابنك اخطأ السنة فالعبرة لعموم اللفظ وهو الطلاق في حالة الحيض فيعم المدخول بها وغير المدخول بها
قلت ذلك في حق المدخول بها بدليل قوله في الحديث وهو قوله مره فليراجعها **قوله** الى ان قال واللائي لم يحضن
اي من الصغاير اللاتي لم يبلغن واللاتي بلغن بالسن كذلك اي يعتددن ثلثة اشهر كذا في التيسير **قوله**
والاقامة في حق الحيض خاصة اي لا في حق الحيض والطهر وفي المبسوط وقد ظن بعض اصحابنا ان الشهر في حق التي لا تحيض
بمنزلة الحيض والطهر في حق التي تحيض حتى يتقدر به الاستبراء ولو كانت الاقامة باعتبارهما لكان ينبغي ان يتقدر الاستبراء بعشرة

لانه اكثر الحيض وهذا لان المعتبر في حق ذوات الاقراء الحيض ولكن لا يتصور تجدد الحيض الا بتخلل الطهر وفي الاشهر يتعذم
هذا المعنى فكان الشهر قائما مقام ما هو المعتبر فان قيل لما اقيم الشهر مقام الحيض فاذا اوقع الطلاق في اي شيء كان من
الاشهر الثلاثة كان موقعا الطلاق في الحيض فكان ح اما كان في حال الحيض قلنا الخلف يتبع الاصل بجملته لا بذاته اي
لا يقوم مقامه في جميع الوجوه فان الشهر في حق الآيسة طهر حقيقة وانما اقيم الشهر مقام الحيض في حق انقضاء العدة والاستبراء
وذكر شيخ الاسلام رح فلو كانت الاشهر بدلا عن الاقراء في حق جميع الاحكام لكان الطلاق بعد الجماع مكروها كما في حق
ذوات الاقراء فلما لم يكره علم ان الاشهر قامت مقام الحيض في حق تعلق انقضاء العدة بها لا غير **قوله**
وان كان في وسطه وان كان ايقاع الطلاق في وسط الشهر ففي حق تفريق الطلاق تعتبر كل شهر بالايام وذلك
عشرون يوما **قوله** ويجوز ان يطلقها ولا يفصل بين وطيها وطلاقها بزمان قال شمس الائمة الحلواني رح وكان مشايخنا
يقول هذا اذا كانت صغيرة لا يرجى منها الحيض والحبل واما اذا كانت صغيرة يرجى منها الحيض والحبل فالافضل
ان يفصل بين جماعها وطلاقها بشهر كذا في المحيط **قوله** لكن يكره من وجه آخر فان قيل تعارضت جهة الرغبة
مع جهة الفتور فتساقطتا بالمعارضة فرجعنا الى الاصل وهو ان الاصل في الطلاق الحظر لما مر فيلزم عدم الفصل بين وطيها
وطلاقها كما في ذوات الحيض قلنا الطهر زمان الرغبة فلما عارضه فتور الرغبة بالجماع تساويا فترجح جهة الرغبة
بعد تعارضهما لكون الوطي غير معلق او نقول تعارض الفتور بالجماع مع الرغبة المعينة وهي الرغبة في وطي غير معلق فبقي
نفس الرغبة باعتبار ان الزمان زمان الطهر وذلك لان انتفاء المعين لا يوجب انتفاء المطلق ونفس الرغبة
كافية لنفي الكراهة لصلاحيتها دليل الحاجة والشرع ورد في التفريق على فصول العدة وهي الاشهر او الحيض والشهر
في حق الحامل ليس من فصولها **قوله** ولا يرجى مع الحبل اي لا يرجى تجدد الطهر مع الحبل لان الحيض غير ممكن فلا يمكن
الطهر **قوله** وهو ما ذكرنا اشارة الى قوله لان الحرم تطويل العدة عليها لا الطلاق **قوله** عملا بحقيقة الامر
وهو قوله عم لعمر رض مر ابنك فليراجعها فانه لما قال بهذا الامر يثبت الوجوب على عمر بان يأمر ابنه بالمراجعة فكيف يكون
يثبت المراجعة بقول عمر رض لانا نقول فعل النايب كفعل المنوب فصار كان النبي عم امر فيثبت الوجوب
**قوله** ورفعا للمعصية بالقدر الممكن المعصية الايقاع ولا يمكن رفعه فيرفع اثره حتى لا تبين بتطليق محظور
**قوله** وجه المذكور في الاصل ان السنة ان يفصل بين كل طلاقين بحيضة فان قيل هذا خلاف النص لان في
النص وهو قوله عم ان من السنة ان يستقبل الطهر استقبالا وهو غير متعرض لطهر طلقها في الحيض الذي قبله او لم يطلقها
قلنا الطهر مع الحيض المتصل به فصل واحد من فصول العدة والطلاق في الحيض كالطلاق في الطهر المتصل به فلو
طلقها في الطهر حقيقة لم يكن له ان يطلقها في ذلك الطهر ثانيا على وجه السنة فكذا اذا طلقها في الحيض المتصل به وروي في
بعض الروايات انه عم قال لعمر رض مر ابنك فليراجعها ثم ليدعها حتى تطهر ثم تحيض فتطهر ثم يطلقها وفسر الطلاق
السني في الزيادات بان يطلقها في طهر خال عن الجماع والطلاق عقيب حيض خال عن الجماع والطلاق **قوله**
وان نوى ان يقع الثلاث الساعة وقعت عندنا لما قلنا وهو انه محتمل لفظه لانه سني وقوعه من حيث ان وقوعه بالسنة

لما روي انه عم قال من طلق امرأته الفا بانت بثلاث والباقي رد عليه فان قيل لما كان اللام هنا
للوقت كان تقدير كلامه انت طالق ثلاثا اوقات السنة فلو قال هكذا ثم نوى ايقاع الثلاث جملة الساعة
لا يصح بل يقع متفرقا في ثلاثة اطهار فيجب ان يكون ههنا كذلك قلنا الفرق بينهما ان اللام ليس بصريح في الوقت
بل يحتمله فرجح جانب الوقت بذكر السنة ومطلق السنة ينصرف الى الكامل وهو السنة وقوعا وايقاعا فلذلك الكامل
اي عند عدم النية واما جانب احتمال ان لا يكون اللام للوقت فباق فرجح عند نيته ان يقع جملة فكان ذكر السنة منصرفا
الى السنة وقوعا واما عند التصريح بالوقت لم يحتمل غير وقت السنة فانصرف لذلك الى وقت السنة كاملا وهو ان
يكون وقوعا وايقاعا وهو انما يكون عند التوزيع على الاطهار **قوله** واذا نوى الجمع بطل تعميم الوقت لان عموم
الوقت في الحال مح والثلاث انما يثبت في ضمن عموم الوقت فاذا بطل المتضمن وهو قوله للسنة بقي قوله انت
طالق وفيه لا يصح نية الثلاث واما اذا نص على الثلاث وبطل قوله للسنة بنيته الثلاث في الساعة بقي قوله انت
طالق ثلاثا فيقع الثلاث وفي الشافي وفي الاصل يصح لان بنيته لا يبطل لان اللفظ على العدد فعند النية يصير
المحتمل كالملفوظ والله اعلم

## فصل

ويقع طلاق كل زوج ولا ينتقض هذا بالحاق البائن بالبائن
لان ذلك لبقاء الثابت حتى لو كان صريحا يقع ولانه لم يقل يقع كل طلاق كل زوج بل قال يقع طلاق كل زوج وطلاق
هذا الزوج مما يقع في الجملة بدليل وقوعه قبل ثبوت البينونة ولانه ليس بزوج مطلقا **قوله** لقوله عم كل طلاق
جائز المراد من الجواز ههنا النفاذ كما في البيع وغيره ونفاذه انما يكون بالوقوع ولم يرد بالجواز ضد الحرمة لانه قال الا طلاق
الصبي والمجنون وفعلهما فيما يرجع الى المعاملات لا يوصف بالحرمة لانه لا يجري القلم عليهما بكتبة السيئة والحرمة باعتبارها
فكان الجواز محمولا على النفاذ وذلك بالوقوع **قوله** ومعتوه عدم العقل فان قيل هذا في المجنون مسلم
واما الصبي فيوصف بالعقل فيقال يصح اسلام الصبي العاقل قلنا لما لم يعتدل عقله بالبلوغ كان طرف العدم ثابتا بعد لقيام
الصبي خصوصا فيما يضره وهذا لان اعتبار القصد يبتني على الخطاب والخطاب يبتني على اعتدال الحال ولكن قدر
ذلك من العقل وان لم يعتدل يصلح للتحقيق فيما هو حسن لعينه بحيث لا يحتمل القبح كالايمان وتحقيق ما هو قبيح لعينه بحيث لا يحتمل
الحسن كالردة لانهما لا يحتملان الردة بعد تحققهما بحرمتهما ما يجئ ان شاء الله تعالى والعاقل من يستقيم كلامه واحواله
وافعاله وغيره نادر والمجنون ضده والمعتوه من يختلط كلامه وافعاله فيكون هذا غالبا مرة وذا غالبا مرة **قوله**
هو يقول ان الاكراه لا يجامع الاختيار وهذا لان المكره يقصد دفع الشر عن نفسه لا عين ما يتكلم به وهو مضطر الى هذا
القصد والاختيار فيفسد قصده شرعا الا يرى انه لو اكره على الاقرار بالطلاق يلغو اقراره بخلاف الهازل
لانه مختار في السبب اي في التكلم بالطلاق **قوله** ولنا انه قصد ايقاع الطلاق هذا احتراز عن الاقرار
بالطلاق مكرها فانه يلغو لان الاقرار خبر متمثل بين الصدق والكذب وقيام السيف على راسه دليل على انه
كاذب فيه والمخبر به اذا كان كذبا فبالاخبار عنه لا يصير صدقا **قوله** في حال اهليته احتراز عن الصبي والمجنون
**قوله** فلا يعرى عن قضيته الحكم **قوله** وهذا لانه عرف الشرين فاختار اهونهما هذا جواب عن قوله

ان الاكراه لا يجامع الاختيار وهذا لان ركن التصرف صدر من اهله مضافا الى محله عن ولاية شرعية فوجب القول بالنفاذ
كما في الطايع ولا خفا في المحلية والولاية الشرعية وكذا في الاهلية لان الاهلية تكون بالعقل والقصد الصحيح والاختيار
وقد وجد العقل وكذا القصد والاختيار لان بالاكراه لا يفوت القصد الصحيح فالمكره يقصد مباشرة ولكن لغيره وهو
دفع الشر عن نفسه لا لعينه فهو كالهازل يقصد الى التكلم بالطلاق اللعب لا عينه والهزل لا يمنع وقوع الطلاق فكذا الاكراه
والمكره اختيار صحيح لانه عرف الشرين الهلاك والطلاق فاختار اهونهما وهو الطلاق وهذا دليل صحة قصده
واختياره الا ان الرضا فايت وفواته لا يخل بوقوع الطلاق كالهازل فان قيل الاختيار في المكره ناقص لانه
يشوبه نوع اضطرار في التكلم به بخلاف الهازل قلت القصد والاختيار امر مبطن فيدار الحكم بوقوع الطلاق على
ايراد الكلمة التي يقع بها الطلاق على انه غاية ما في الباب انه لولا الاكراه لما طلق ولكن هذا القدر من النقصان
في الاختيار غير مخل به كما اذا كان الحامل على الطلاق امرا اخر من سوء خلقها او قبح فعلها فانهما لا يفارقان في ان
تطليقها في الفسخ الراجح في بقاء النكاح لكن المفسدة الراجحة هنا قتل المكره اياه لولا التطليق وثمة امراة
فصار كزوال بالبنج في مسئلة البنج تفصيل فانه ذكر عبد العزيز الترمذي رحمه الله فقال سُئل ابو حنيفة وسفيان الثوري رحمه الله
عن رجل شرب البنج فارتفع الى راسه فطلق امراته قال ان كان حين شرب يعلم انه ما هو تطلق امراته وان كان
حين شرب لم يعلم انه ما هو لا تطلق ولو شرب من الاشربة التي تتخذ من الحبوب او من العسل او من الشهد وسكر
وطلق امراته لا يقع طلاقه عند ابي حنيفة وابي يوسف خلافا لمحمد رحمه الله وذكر في المبسوط ومجتنا ما روينا كل طلاق
جايز الا طلاق الصبي والمعتوه ولان السكران مخاطب فاذا صادف تصرفه محله نفذ كالصاحي وبيان انه مخاطب
ان الله تعالى قال يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فهذا ان كان خطابا له في حال سكره فظ وان كان
خطابا له قبل سكره لانه لا يقال للعاقل اذا جننت فلا تفعل كذا ولان الخطاب انما يتوجه باعتدال الحال وذا باطن
لا يتوقف عليه فاقيم السبب الظاهر الدال عليه وهو البلوغ عن عقل مقامه تيسيرا او بالسكر لم يزل هذا المعنى وغفلته
عن نفسه بسبب هو معصية فلا يستحق به التخفيف ولم يكن ذلك عذرا في المنع من نفوذ شي من تصرفاته بعدما تقرر
سببه لان بالسكر لا يزول عقله ولكن يعجز عن استعماله لغلبة السرور عليه ولئن زال فهو حاصل بسبب هو معصية فلم يؤثر في
اسقاط ما بني على التكليف بل يجعل باقيا حكما زجرا وتنكيلا الا يرى انه الحق بالصاحي في حق وجوب القصاص والحد
حتى لو قتل انسانا او قذف في سكره لحالة تجب عليه الحد والقصاص فكان يلحق بالصاحي فيما لا يسقط بالشبهة اولى
بخلاف البنج فان غفلته ليست بسبب هو معصية وما يعتريه نوع مرض فلا يكون سكرا حقيقة وكان كالاغماء
وجعل الامام المحقق فخر الاسلام رحمه الله السكر على نوعين مباح ومحظور ثم رتب منه الاحكام وهي وقوع الطلاق
والعتاق على السكر المحظور دون المباح وجعل السكر من المباح بمنزلة الاغماء في حق منع وقوع الطلاق والعتاق
ثم قال اما السكر المباح فمثل من اكره على شرب الخمر بالقتل فانه يحل له ذلك وكذلك المضطر اذا شرب منها ما يرد به
العطش فسكر به واما السكر المحظور فهو السكر من كل شراب محرم وذكر الامام ابو الفضل الكرماني رحمه الله في الايضاح



ولو اكره على الشرب او شرب الخمر عند الضرورة فسكر فان طلاقه واقع لان زوال العقل حصل بفعل هو محظور
في الاصل فان حظر الفعل وان زال بعارض الاكراه لكن السبب الداعي الى الحظر قايم فاثر قيام السبب في حق
الطلاق فان قيل زوال العقل اذا كان بسبب المعصية جعل العقل باقيا زجرا له فلم لا يجعل الاقامة باقية في حق
المسافر حتى لا يترخص برخصة المسافر زجرا له قلت الرخصة متعلقة بالسفر ولا معصية فيه في حكم العدم لمعنى جاوره
وهو خبث باطنه وهذا لان زوال الاقامة ليس بالمعصية ليجعل الاقامة باقية حكما زجرا له وهنا زوال العقل بالمعصية
فيجعل باقيا زجرا له **قوله** بالخمر فيضاف السكر اليها بواسطة كما في شرى القريب قلت الخمر ليست
بموضوعة للصداع والشرا موضوع للملك فافترقا **قوله** وطلاق الامة ثنتان وهو قول علي وابن مسعود رضي الله عنه
وما قاله الشافعي رحمه الله قول عمر وزيد بن ثابت رضي الله عنه واما عبد الله بن عمر رضي الله عنه فيعتبر بمن رق منهما حتى لا يملك عليها
ثلث تطليقات الا اذا كانا حرين كذا في المبسوط **قوله** لقوله عليه السلام الطلاق بالرجال والعدة
بالنساء فوجه التمسك به ان النبي عليه السلام قابل الطلاق بالعدة على وجه يخص كل واحد منهما بجنس على حدة ثم اعتبار
العدة بالنساء بالاجماع من حيث القدر فيجب ان يكون اعتبار الطلاق بالرجال من حيث القدر تحقيقا للمقابلة
**قوله** ومعنى الادمية في الحر اكمل بدليل ثبات ولاية الاحكام لان الحر يصلح للقضاء والشهادة والولاية و
واذا كان كذلك فيعتبر حال الزوج لانه هو المالك والمالكية من معنى الادمية ايضا وذلك فيما قلنا بانه يملك الثلث
اذا كان حرا ويملك الثنتين اذا كان عبدا وانما قوله عليه السلام طلاق الامة ثنتان ذكرها محلاة بالالف واللام
فتتناول الجنس فيكون طلاق الامة التي تحت حر ثنتين **قوله** ولان حل المحلية نعمة في حقه وتعليل الحكم في موضع
فانه يقول حل المحلية انما ثبت الى تمهيد المحل لاثبات الملك فيه بالعقد وذلك ليس من الكرامة بل هو
مشعر بنقصان حال المحل فلم يؤثر رقها في سعة الحل وانا نقول الحل نعمة وكرامة من الجانبين جميعا
قال الله تعالى لا هن حل لهم ولا هم يحلون لهن فسوى بينهما في موضع النفي فكذا في موضع الاثبات وهذا لان
عقد النكاح من باب المصالح وصفا من الجانبين فثبوت الملك عليها ما كان مقصودا ولكن لتحقق ما
هو المقصود وهو حل المحلية الا يرى ان من كان ابعد عن الاسلام لم يثبت في حقه حل المحلية كالمجوسية والمرتدة
فاما روا وهو قوله الطلاق بالرجال فقيل انه كلام زيد لا يثبت مرفوعا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم واما قوله ومعنى الادمية
في الحر اكمل فكانت مالكيته ابلغ واكثر قلت ان الحر يثبت مرة باحوال المالك مع قيام اصل الملك
كما في الصبي والمجنون ومرة يثبت لمعنى في المحل بان لا يقبل التصرف كالعصير يتخمر والعبد يابق وههنا المراة
محل هذا العقد فيقع الاختلال في التصرف بسبب اختلال المحل لان حل المحل يختل بالرق على ما مر **قوله**
لان ملك النكاح حق العبد وهذا لان النكاح من خواص الادمية والعبد مبقى على اصل الحرية فيها فعلى هذا
يجب ان يملك العبد النكاح بدون اذن المولى لكن لو قلنا به يتضرر المولى فلذلك لم يملك بدون اذن المولى والله اعلم

## باب ايقاع الطلاق

وانه يعقب الرجعة بالنص وهو قوله تعالى

حتى لو شرب وصدع فزال عقله بالصداع نقول انه لا يقع طلاقه فان قبل الصداع حصل

وبقولهن احق بردهن فهذه الآية تدل على ان الطلاق الرجعي لا يرفع الزوجية ولا يبطلها فان الله تعالى سماه بعلا
بعد الطلاق وهو الزوج فان قيل اليس ان الله تعالى قال احق بردهن وانما يستعمل الرد فيما زال عنه ملكه
واما هو في حكم ملكه لا يصح ان يقال رده الى ملكه قلت يجوز اطلاق اسم الرد عند انعقاد سبب زوال الملك
فيكون الرد بمعنى المنع للسبب عن اثبات الزوال فيكون فسخا للسبب فان اسم الرد كما يطلق لفسخ السبب والحكم جميعا
يطلق لفسخ السبب كما اذا اشترى جارية فوجد بها عيبا ففسخ يقال رد الجارية بالعيب ففيه فسخ السبب والحكم
جميعا واذا اشترى على انها بالخيار ولم يثبت الملك للمشتري بالاتفاق ثم اذا فسخها يقال رد الجارية ففيه
فسخ السبب لا غير فان قيل لا بد من احد المجازين لان الرد لو كان على حقيقته وهو الرد بالنكاح الجديد كان اسم
البعل مجازا ولو كان البعل على حقيقته كان الرد مجازا فلم يرجح جانب الرد مجازا قلت لان البعل في اللغة
اسم للزوج حقيقة والحقيقة لا تترك الا بالدليل واما لفظ الرد فيستعمل في الوجهين اللذين ذكرناهما ولانه جعل الرد الى
الازواج والرد اذا كان بسبب النكاح لا يكون مواحق منها **قوله** وكذا اذا نوى الابانة هذا عطف على قوله
فهذا يقع به الطلاق الرجعي يعني يقع به الطلاق الرجعي وان نوى الابانة **قوله** فيرد عليه لانه استعجل ما
اخره الشرع فيجازى بالرد كما في قتل المورث يجزى بالحرمان وكما في قصد من عليه السهو بتسليم قطع الصلوة
رد قصده عليه **قوله** ولو نوى به الطلاق عن العمل لم يدين في القضاء ولا فيما بينه وبين الله تعالى ولو قال
انت طالق عن عمل كذا وقع به الطلاق قضاء الا فيما بينه وبين الله وكذا لا يدينه القاضي فيه فكذلك المرأة اذا
سمعت منه او شهد به عندها شاهد عدل لا يسعها ان تدينه لانها لا تعرف منه الا الظاهر كالقاضي كذا في المبسوط
**قوله** وذكر الطالق وصف للمرأة لا للطلاق هو تطليق وحاصله ان ذكر النعت يقتضي وصفا
ثابتا بالموصوف لغة كذكر العالم هو ذكر لعلم قائم بالموصوف لا بالواصف وكذلك في قولنا جالس وقائم
واذا كان كذلك فنية العدد انما يعمل في الطلاق الذي هو فعل الرجل اذا كان محتملا لنية العدد فلما كان هذا
نعتا للمرأة ولم يكن الطلاق ثابتا بها قبل هذا كان نعته اياها بذلك كذبا محضا في مخرجه لغة كما اذا قلت
رجل قائم فانه جالس او على العكس لكن اثبت طلاقا بها شرعا لا لغة فقبل قوله انت طالق لضرورة تصحيح
وصف الواصف وذلك ثابت اقتضاء ولا عموم للمقتضى عندنا لان ثبوته لتصحيح الكلام لما ان
الثابت بطريق الضرورة يثبت على حسب ثبوت الضرورة لا ما وراءه والضرورة تندفع بالواحدة
فلما لم يثبت الطلاق فيما وراءها لا لغة ولا شرعا كانت نية الثلث او الثنتين مصادفة للعدم فلا يثبت
الا بمجرد النية ولا يقع بالنية شيء اذا لم يكن اللفظ محتملا لها وكذلك قوله طلقتك او انت مطلقة فلا وجه لتصحيح
الا ان يجعل الطلاق ثابتا قبل اخباره بهذا لتصحيح اخباره فكان هذا ثابتا شرعا ايضا بطريق
الاقتضاء فلا يعمل نية الثنتين والثلث لما قلنا بخلاف قوله طلقي لان ثبوت التطليق هناك ليس على
طريق الاقتضاء لانه لا ضرورة لتصحيح الصدق حتى يثبت الطلاق قبله ضرورة لما انه للطلب لا للاخبار فلم يثبت

هناك من معنى الاقتضاء الذي ذكرناه في الاخبار **قوله** لانه اسم جنس فيعتبر بسائر اسماء الاجناس كما
لو حلف ان لا يشرب الماء فانه لو نوى جميع المياه يصح واذا لم ينو شيئا ينصرف الى ادنى ما يطلق عليه الاسم
وان نوى قدحا او قدحين لا يصح وهذا لان معنى التوحد مراعى في الفاظ الوحدان وذا بالفردية لتوحدها حقيقة
وحكما او الجنسية لتوحدها حكما لانك لو عددت الاجناس كان هذا بازائه واحدا وليست بفردية حقيقة او هي
اجزاء متعددة فصار هذا الاسم الفرد واقعا على الكل بصفة انه واحد ولما كان الادنى فردا حقيقة وحكما
كان اولى بالاسم الفرد عند الاطلاق والكل فردا حكما والمثنى ليس بفرد حقيقة وحكما فلا يتناوله الفرد حتى لو كانت
المنكوحة امة يصح نية الثنتين باعتبار معنى الجنسية فان قيل لما اقيم قوله انت طلاق مقام انت طالق
وفي قوله انت طالق لا يصح نية الثلث فينبغي ان لا يقع بقوله انت طلاق الثلث وان نوى كما في قوله انت
طالق قلت لا يصح نية الثلث في قوله انت طالق لان ذلك نعت فرد من كل وجه فلا يحتمل العدد
لا ذكر واما الطلاق فمصدر في اصله وان وصف به فلم يرجح فيه جانب المصدرية فلذلك خالف قوله انت طالق
في صحة نية الثلث او نقول انما صح نية الثلث في قوله انت طلاق لان معنى قوله انت طلاق
ذات طلاق على حذف المضاف لا ان يكون طلاق بمعنى طالق الا ان قولنا ذات طلاق وطالق واحد
فلذلك قيل انه بمعنى طالق فصح نية الثلث في قوله انت طلاق دون قوله انت طالق وفي المبسوط لو قال
انت الطلاق فمعناه انت طالق الطلاق حتى صح فيه نية الثلث **قوله** ولو قال انت طالق
الطلاق وقال عنيت بقولي طالق واحدة وبقولي الطلاق اخرى صدق لان كل واحد يصلح للايقاع باضمار
انت فصار كقوله انت طالق انت الطلاق فيقع رجعيتان ان كان مدخولا بها والا لغا الكلام الثاني
ولا يقع **قوله** ولو قال يدك او رجلك طالق لم يقع الطلاق وقال زفر والشافعي رحمهما الله يقع لانها جزء
مستمتع بعقد النكاح وما هذا حاله يكون محلا لحكم النكاح فيكون محلا للطلاق لان الطلاق لرفع حكم النكاح
فيكون محله ما هو محل حكم النكاح ولا يلزم انه لا يصح اضافة النكاح اليه ولو كان محلا لصح لانه مع قيام الحرمة
لا يصح اضافة النكاح اليه لان التعدي الى سائر الاجزاء غير ممكن لان قيام الحرمة في سائر الاجزاء امنع من
تعدي الحل اليها اذ الحرمة تغلب الحل وفيما نحن فيه استقامت التعدية الى سائر الاجزاء تغليبا للحرمة على الحل
ولنا انه اضاف الطلاق الى غير محله فيلغو وهذا لان الطلاق وضع لرفع القيد فيكون محله ما يكون
فيه القيد وليس في اليد قيد ولهذا صح النكاح والطلاق وان لم يكن لها يد ولو اضاف النكاح اليه لا يصح بخلاف
الجزء الشائع لانه صح اضافة النكاح اليه عندنا فيكون محلا للنكاح ويكون محلا للطلاق والتعدي من محل اضيف
اليه التصرف الى محل آخر انما يستقيم ان لو صلح المحل الذي اضيف اليه التصرف مستتبعا للجزء الذي لم يضف اليه
التصرف وانما يصلح مستتبعا ان لو كان اصلا بنفسه فيستتبع غيره في الحكم والجزء الشائع اصل بنفسه اذ
لا وجود للمحل بدونه فجاز ان يستتبع جزء مثله في الحكم تصحيحا للتصرف اتباعا للبعض الذي لم يثبت الحكم فيه لعدم

الدليل للبعض الذي يثبت الحكم فيه بالدليل ما الجزء المعين فتابع في نفسه في حق تحليه الحكم على معنى انه يتصور وجود
المحل ووجود حكم التصرف بدونه فلو قلنا بالاستتباع لادى الى جعل الاصل تابعا لتابعه وجعل التابع اصلا لاصله
وهو غلط ولا يقاس اليد على الرأس لان الوقوع ثمة لا باضافة الطلاق الى الرأس حتى لو قال الرأس منك طالق
لا تطلق ولكن باعتبار ان الرأس يعبر به عن البدن كما مر حتى لو عبر باليد عن البدن عند قوم يقع الطلاق باضافته
الى اليد كذا في المبسوط وقوله عليه على اليد ما اخذت على حذف المضاف اى على صاحب اليد الا ان اليد
لما كانت آلة الاخذ اضيف اليها وذكر في الاسرار اراد النبي عليه بذكر اليد صاحبها وعندنا متى قال الزوج
اردت اضمار صاحبها طلقت ولانه يجوز ان يكون اليد هناك عبارة عن الكل مقرونا بالاخذ لان الاخذ باليد
يكون ولا يكون كذلك مقرونا بالطلاق **قوله** واختلفوا في الظهر والبطن والاظهر انه لا يصح اى
لا يقع الطلاق حتى لو قال ظهرك على كظهر امي او بطنك علي كبطن امي لا يكون مظاهرا **قوله** وذكر بعضهم
لا يتجزى كذكر كله صيانة لكلام العاقل عن الالغاء وتغليبا للمحرم على المبيح واعمالا للدليل بالقدر الممكن لانه اذا
قام الدليل على البعض وهو مما لا يتجزى لو لم يتكامل يؤدي الى ابطال الدليل **قوله** وقال زفر في الاولى
لا يقع شيء وقد حاج الاصمعي في هذه المسئلة عند باب الرشيد فقال الاصمعي ما قولك في رجل قيل له كم سنك
فقال ما بين ستين الى سبعين ايكون ابن تسع سنين فتحير زفر وقال استحسن في مثل هذا كذا ذكره فخر الاسلام
**قوله** ثم الغاية الاولى لا بد ان يكون موجودة ليترتب عليها الثانية لانه اذا وقع الثانية ولا ثانية قبل
الاولى ولا بد للكلام من الابتداء فاذا لم يوقع الاولى كما قال زفر يصير الثانية ابتداء فلا يمكن ايقاعها ايضا
فلاجل هذه الضرورة ادخلت الغاية الاولى ولا ضرورة في الغاية الثانية فاخذنا فيها بالقياس كما قال زفر
وحاصله انه لما لم يتصور وقوع الثانية الا بعد وقوع الاولى اوقعنا الاولى وهذا المعنى لا يوجد في الغاية
الاخيرة لانه يتصور وقوع الثانية بدون الثالثة فان قيل اليس انه لو قال لها انت طالق تطليقة ثانية لم يقع
الا واحدة ولا يقال من ضرورة وقوع الثانية وقوع الاولى قلنا لان قوله ثانية صار لغوا هناك وقوله ههنا
من واحدة الى ثلث كلام معتبر في ايقاع الثانية ولا يتحقق ذلك الا بعد ايقاع الاولى فان قيل فعلى قول زفر
اذا قال انت طالق من واحدة الى واحدة ينبغي ان لا يقع شيء لانه ليس بين الحدين شيء قلنا قال بعض المتاخرين
ينبغي ان يكون هكذا على قياس مذهبه والاصح انه يقع تطليقة واحدة لان آخر كلامه لغو باعتبار انه جعل الشيء حدا
ومحدودا وذلك لا يتصور فاذا لغا آخر كلامه بقي قوله انت طالق كذا في الجامع الصغير لشمس الائمة السرخسي
ولنا ان عمل الضرب في تكثير الاجزاء لا في زيادة المضروب فانه لو كان يزداد في نفسه لم يبق احد في الدنيا فقيرا
لانه يضرب مائة في الف درهم فيصير مائة الف درهم وتكثير اجزاء الطلقة لا يوجب تعددها كما لو قال انت
طالق نصف تطليقة وثلثها وسدسها لم يقع الا واحدة **قوله** ولو نوى واحدة مع ثنتين يقع الثلاث
دخل بها او لا **قوله** وقال زفر بائنة لانه وصف الطلاق بالطول ولا يقال انه لو قال انت طالق

تطليقة

طويلة يقع الرجعي عنده فكيف يقع البائن هنا وانه كناية عنه لانا نقول ثم صرح بالطول وهنا كنى عنه
وثبوت شيء كناية اقوى من ثبوته صريحا لان ذا ثابت بدليله بخلاف ما لو كان صريحا فان قولك كثير الرماد
ابلغ في وصفه بالجود من قولك جواد لان كثرة الرماد اثر الجود وعلامته فكان دليلا عليه بخلاف وصفه بالجود
مجردا ولان قوله من ههنا الى الشام يفيد الطول والعرض وجاز ان لا يحصل البينونة عنده بوصفه بالطول فحسب
ويقع عند وصفه بالطول والعرض لانه يفيد العظم فصار كانه قال انت طالق كالجبل وثم يقع عنده البائن لان
المشبه به عظيم كذا هنا بخلاف نفس الطول لانه ليس فيه عظم فكان كنفس التشبيه وعنده لا يقع البائن بنفس التشبيه
اذا لم يكن المشبه به عظيما على انه جاز ان يكون له روايتان في هذه المسئلة فقد ذكر المشايخ في دليله لانه وصف
الطلاق بالطول فصار كانه قال انت طالق تطليقة طويلة ولو قال كذلك كان بائنا كذا هنا **قوله**
قلنا لا بل وصفه بالقصر ونفس الطلاق لا يحتمل القصر لانه ليس بجسم وقصر حكمه بكونه رجعيا **قوله**
لمقارنته بين الشرط والظرف لان المظروف لا يوجد بدون الظرف وكذلك المشروط لا يوجد بدون الشرط والله اعلم

## فصل في اضافة الطلاق الى الزمان

**قوله** لانه نوى التخصيص في العموم ونية
التخصيص في العموم صحيحة فيما بينه وبين الله تعالى كما لو قال لا اكل طعاما ونوى طعاما دون طعام كذا في المبسوط **قوله**
لانه لما قال اليوم كان تنجيزا والمنجز لا يحتمل الاضافة فان قيل اذا قال انت طالق اليوم اذا جاء غد
فهي طالق حين يطلع الفجر فقد احتمل التعليق ولو لم يذكر التعليق بعده لكان منجزا فينبغي ان يحتمل الاضافة ولو لم يكن
ذكر الغد بعده لكان منجزا وانما تنجز بذكر اليوم اذا لم يذكر الاضافة متصلا به كما في التعليق قلنا ذكر الامام
المحقق شمس الائمة السرخسي في المبسوط انه انما تغير حكم اول الكلام هناك لان ذلك تعليق بالشرط وبذكر الشرط موصولا
بالكلام يخرج كلامه من ان يكون تنجيزا كما لو قال انت طالق اليوم اذا كلمت فلانا او ان كلمت فلانا لم يطلق قبل الكلام
وتبين بذكر الشرط ان قوله اليوم لبيان وقت التعليق لا لبيان وقت الوقوع بخلاف قوله اليوم غدا فان
هناك ليس بذكر الشرط فبقي قوله اليوم بيانا لوقت الوقوع **قوله** ولانه نوى حقيقة كلامه فيصدق
وهذا لانه ايقاع الطلاق في الغد لانه جعل الغد ظرفا والظرفية يليق بالايقاع والظرف لا يقتضي استيعاب
المظروف كقولك زيد في الدار يقتضي وجوده في جزء من اجزاء المظروف غير انه متى لم ينو شيئا تعين الجزء
الاول باعتبار السبق وعدم المعارض ومتى نوى جزءا كان تعيين الجزء المنوي وهو قصدي اولى بالاعتبار
من الجزء الاول وهو ضروري بخلاف قوله انت طالق غدا لانه وصفها بهذه الصفة في جميع الغد الا ترى ان
من قال والله لاصومن في العمر يوما ولو ساعة من العمر حتى لو صام ساعة بر في يمينه ولو قال العمر يوما ولو جميع العمر
حتى لا يبر في يمينه الا بصوم جميع العمر وكذا لو قال ان صمت الدهر فعبدي حر يقع على صوم الابد ولو قال ان صمت
في الدهر فعبدي حر يقع على صوم ساعة والنكتة ان غدا ظرف ضروري لثبوته لا باللفظ وقوله في غد يثبت باللفظ
بدل عليه وما ثبت باللفظ يحتمل النية لا ما ثبت بدونه كما في قوله لا اشرب ونوى شرابا دون شراب وفي قوله لا اشرب شرابا

قوله فعلى رواية النوادر لا يحل الميراث لانها ماتت على نكاحه كذا

وموتها بمنزلة موته هو الصحيح وفي النوادر لا يقع الطلاق بموتها لان الزوج قادر على الايقاع كما اذا قال ان لم ادخل الدار
فانت طالق يقع الطلاق بموته ولم يقع بموتها لان بعد موتها يمكن دخول الدار فلا يتحقق اليأس فلا يقع وانما يتحقق العجز
عن الايقاع بموتها فلو وقع الطلاق لوقع بعد موتها والصحيح ان موتها كموته لانها اذا اشرفت على الموت فقد
بقي من حيوتها ما لا يسع للتكلم بالطلاق وذلك القدر من الزمان صالح لوقوع المعلق فيه لانه يستغني عن زمان التكلم
فوجد الشرط والملك قائم والمحل باق بخلاف قوله ان لم ادخل الدار ان لم آت البصرة لانه لا يتحقق اليأس
بموتها فلا يكون موتها كموته وفي الجامع الصغير التمرتاشي رحمه الله وان مات احدهما طلقت فان كان رجعيا توارثا لبقاء
الزوجية وان كان باينا ان ماتت لم يرثها وان مات هو ورثته ان كان مدخولا بها لانه طلاق الفار قوله
واخواته وهي نحو قوله لا يلبس هذا الثوب وهو لابسه ولا يركب هذه الدابة وهو راكبها فنزعه في الحال او نزل منها لا يحنث
قوله يحمل عليه اذا قرن بفعل يمتد كالصوم والامر باليد حتى اذا قال انت طالق اذا صمت يوما طلقت
في اليوم الذي تصوم حين تغيب الشمس ولو قال امرك بيدك يوم يقدم فلان فقدم فلان نهارا فلم تعلم به حتى جن الليل
فلا خيار لها لان الامر باليد مما يمتد قوله والتزوج من هذا القبيل وفي بعض النسخ والطلاق من هذا
القبيل وهو الاظهر لان المراد من فعل قرن به هو المظروف وهو الجزاء لا المضاف اليه وبعض المشايخ اعتبروا
المضاف اليه فيما لا يختلف الجواب وهو ما اذا كان المظروف والمضاف اليه مما لا يمتد تسامحا نظرا الى حصول المقصود
وهو استقامة الجواب حيث صحح في قوله يوم اكلم فلانا فامرأته طالق فتزوجها ليلا بان المقرون هو الكلام و
الكلام مما لا يمتد وفي قوله يوم اتزوجك فانت طالق فتزوجها ليلا طلقت لان التزوج مما لا يمتد فاما فيما يختلف الجواب
فيه بالاعتبارين بان كان احدهما ممتدا والآخر غير ممتد فالكل اعتبروا المظروف ولم يلتفتوا الى المضاف اليه كما في مسئلة
الامر فان الكل اعتبروا فيها الامر باليد الذي هو مظروف دون القدوم الذي هو مضاف اليه فثبت ان المعتبر هو
المظروف في هذا الباب دون المضاف اليه والله اعلم

## فصل

قوله ولو قال انا منك باين او عليك حرام ينوي الطلاق فهي طالق لان الابانة لازالة الوصلة وهي مشتركة والتحريم لازالة
الحل وهو مشترك ولو لم يقل منك او عليك لم تطلق لان حله ووصلته قد يكون باخرى فلا يتعين منها بلا ذكر وليس كذلك
انت باين او حرام لان حلها ووصلتها معه لا غير قوله وهو فيها دون الزوج لانه ينطلق بعد النكاح الى ما
شاء ويستمتع بامائه وثلاث سواها فان قيل الزوج ايضا ممنوع عن التزوج باختها واربع سواها فيكون
مقيدا قلت هذا ليس بقيد من جانبها فان العاجز عن التصرف لحكم انه لو لم يكن مشروعا لا يكون مقيدا فان كل انسان
عاجز عن القضاء اذا لم يتقلد وليس بمقيد وكذا الصبي عاجز عن التصرفات وليس بمقيد فان المقيد الحقيقي من له آلات سليمة
لفعل المشي والبطش وبسبب القيد يمتنع عن ذلك فالمقيد الحكمي هكذا ينبغي ان يكون له آلات القدرة من العقل والبلوغ
ثم امتنع نفاذ تصرفه لمانع القيد كالمرأة تقيدت بقيد طرف الزوج عليها ولا رق في جانب الزوج لكنه منهي
عن نكاح الخمس والجمع بين الاختين قبل نكاح هذه فلا يكون حكما لنكاح هذه المرأة ولا من اثره فكان اضافة



الطلاق الى الرجل وانه لازالة القيد او الملك لغة وشرعا ولا قيد ولا ملك في الرجل اضافة الشيء الى غير محله فيلغو بخلاف
الابانة والتحريم لان التحريم لاثبات الحرمة والابانة لقطع الوصلة لغة والحل والوصلة مشترك بينهما فصحت اضافتهما اليهما قوله والحل مشترك
والطلاق وضع لابطاله قلت الطلاق ما وضع لابطال الحل بل لرفع القيد او الملك والحل الثابت لها عليه يكون تبعا
لا قصدا بل يثبت ضرورة ثبوت الحل عليها قوله ولا فرق بين المسئلتين اي بين قوله او لا وقوله او لا شيء
فلا يختلف جواب محمد رحمه الله فيهما فبيان قول محمد رحمه الله فيما اذا قال لامرأته انت طالق واحدة او لا شيء يكون بيانا في واحدة
او لا قوله ولو كان المذكور هنا اي في الجامع الصغير قول الكل فعن محمد رحمه الله روايتان اي فيهما قوله ولهما ان
الوصف اذا قرن بالعدد كان الوقوع بذكر العدد اي قوله انت طالق اذا قرن بالواحدة او بالثنتين او بالثلاث
وانما اطلق اسم العدد على الواحدة لانها اصل العدد ويعني ان الوصف متى قرن بالعدد كان الكل كلاما في الايقاع ثم
كان الشك الداخل في الواحدة داخلا في الايقاع ثم يصير نظير قوله انت طالق او لا وهناك لا يقع شيء بالاجماع
كذا ههنا دل عليه وقوع الثلث على غير المدخول بها اذا قال لها انت طالق ثلثا لانه لو كان الوقوع قبل قوله ثلثا
لغى ذكر الثلث ولهذا لو قال لها انت طالق واحدة او قال انت طالق ثلثا فصادفها قوله انت طالق وهي حية
وصادفها العدد وهي ميتة لا يقع فلو كان الوقوع بقوله انت طالق لوقع الطلاق وثمرة ذلك يظهر في غير المدخول
بها حتى لو كانت مطلقة يجب نصف المسمى ولو لم تكن مطلقة يجب جميع المسمى ويظهر ايضا في حق من حلف لا يطلق امرأته
قوله فليس بشيء اي لا يقع شيء لان معنى قوله مع موتي اي بعد موتي الا يرى انه لو قال انت طالق مع دخولك
الدار فان الدخول يصير شرطا ولا تطلق الا بعد الدخول فكذلك ههنا لو وقع الطلاق بهذا اللفظ انما يقع بعد موته او بعد
موتها ولا نكاح بينهما بعد موت احدهما ولان مع للمقارنة وحال موت احدهما حال ارتفاع النكاح والطلاق
لا يقع الا في حال استقرار النكاح فاذا كان الايقاع يقترن بالموت كان الوقوع بعده لان الوقوع حكم الايقاع
والحكم يعقب السبب ولا يقترن به كذا ذكره شمس الائمة السرخسي رحمه الله قوله ولا ضرورة مع قيام ملك اليمين فينتفي
فان قيل هذا مسلم فيما اذا ملك الزوج جميع منكوحته بملك اليمين اما اذا ملك شقصا منها ولا يثبت الحل بملك الشقص
فينبغي ان لا ينتفي الحل الثابت بينهما نكاحا لانه لم يرد عليه لا حل قوي ولا ضعيف قلت ملك اليمين دليل الحل
فقام مقام الحل تيسيرا فعلى هذا ينبغي ان يبطل نكاح المكاتب ايضا اذا اشترى منكوحته لورود دليل الحل القوي
على الضعيف ومع ذلك لا يبطل ذكره في المبسوط لان الثابت له في كسبه حق الملك وحق الملك لا يمنع بقاء النكاح ولان
ملك اليمين لا يثبت للمكاتب انما يثبت له ملك التصرف لان قيام الرق يمنعه عن ذلك والمكاتب عبد ما بقي عليه درهم
فلم يبطل نكاحه لذلك قوله ولا بقاء له مع المنافي لا من وجه وهو العدة ولا من كل وجه وهو النكاح قوله
لانه لا عدة هنالك وهذا لان العدة انما تجب لاستبراء الرحم عن الماء ويستحيل استبراء رحمها من ماء نفسه مع بقاء السبب
الموجب لحل الوطي فان قيل البراءة لا يجوز التزوج وهذا دليل على وجوب العدة قلنا قد قالوا لا عدة عليها
بدليل انه لو زوجها من آخر جاز والصحيح انه لا يجوز تزويجها من آخر والحاصل انه لا تجب العدة عليها في حق من استبرأها

وسل بحث فی صحة غيرة على الروايتين وفی الجامع الصغير التمرتاشي وقالوا لو اشترى امرأته ثم باعها لا يحل للمشتري وطيها
حتى تحيض حيضتين وكذا لا يزوجها المشتري حتى تحيض حيضتين **قوله** لانه علق التطليق بالاعتاق او العتق لان
قوله مع عتق مولاك اياك يحتمل ان يراد مع اعتاق مولاك اياك على طريق استعارة الحكم عن علته والدليل عليه انه استعمل
العتق متعديا ويحتمل ان يراد به العتق حقيقة ح تحتاج الى الاضمار اي مع عتقك اعتاق مولاك اياك ومثله كثير في كلام العرب
**قوله** لان اللفظ ينتظمها اي لفظ العتق يحتمل الاعتاق على طريق الاستعارة والعتق على طريق الحقيقة لانه هو
الملفوظ ومعنى الانتظام ههنا احتمال التناول على طريق البدلية لما عرف ان اللفظ الواحد لا ينتظم الحقيقة والمجاز معا ومعنى
قوله لانه علق التطليق بالاعتاق او العتق ان العتق حكم الاعتاق والحكم يقارن العلة فيقارن العتق الاعتاق
فيكون التعليق بالاعتاق تعليقا بالعتق فيصح ح ان يقال التطليق معلق بالاعتاق لانه اريد بالعتق ويصح ان
يقال معلق بالعتق لانه حكمه فيقارنه في الوجود فيتوقف التطليق عليه ايضا واما قلنا انه علق التطليق بالاعتاق او العتق
لانه جعل التطليق متصلا بالعتق وذا لا يتصور الا بان يتعلق احدهما بالآخر تعلق الشرط بالمشروط او يتعلق احدهما بالآخر
تعلق العلة بالمعلول او يتعلقا بشرط واحد او بعلة واحدة والثالث منتف لانهما لم يتعلقا بشرط واحد وكذا
الثاني لان اعتاق المولى ليس بعلة لتطليق الزوج وكذا تطليقه ليس بعلة لاعتاقه فتعين الوجه الاول واحتمال
ان يتعلق العتق بالتطليق لانه ح يزول ملك المالك بلا رضاه فتعين تعلق الطلاق بالاعتاق وقد وجدت امارة
الشرط في الاعتاق لانه معدوم على خطر الوجود والطلاق تعلق به والمعلق به التطليق لا الطلاق عندنا لما عرف
ان اثر التعليق في منع السبب فيصير التصرف تطليقا عند الشرط عندنا وعنده صار تطليقا زمان التكلم فان قيل
يجب على هذا ان يصح قوله انت طالق مع نكاحك يعني ان نكحتك ولم يصح ذلك قلت منا مالك للانشاء فاحتجنا
الى تصحيح تعليقه فعدلنا عن الحقيقة لذلك وثم لا يملك الانشاء فلم يعتبر كلامه الا في صريح الشرط **قوله**
فتطلق بعد العتق فان قيل التطليق يقارن الاعتاق لتعلقهما بشرط واحد ويلزم من ذلك ان يكون وقوع
العتق والطلاق معا ضرورة مقارنة كل واحد من هذين المعلولين بعلته فكيف يستقيم قوله فتطلق بعد العتق
قلت الجواب عنه من وجهين احدهما ان مشايخنا اختلفوا في ان الاحكام الشرعية هل يتاخر عن عللها او تقارنها
كما في العقليات فجاز ان نختار ههنا في الطلاق قول من يقول بتاخر المعلول عن علته في الشرعيات وفي الاعتاق
قول الآخرين ممن يقول المعلول يقارن العلة في الشرعيات انما اخترنا هذا لان العتق اسرع نفوذا لكونه مندوبا
والطلاق ابطأ ثبوتا لكونه مبغوضا او لانه لا يلزم الحرمة الغليظة بالشك على انا نقول المعلق بالشرط كالمرسل
لدى الشرط ولا شك انه تقدم في الوجود او تاخر لفظا في الارسال عند على الغد فكذا في التعليق وقوله انت حرة
او ح من قوله انت طالق ثنتين فيستقيم قوله تطلق بعد العتق والثاني يجوز ان يكون المراد بقوله بعد العتق
مع العتق كما ان المراد من قوله انت طالق مع عتق مولاك اياك بعد عتق مولاك في المسئلة المتقدمة وعلى هذا التاويل
يتاتى التوجيه ايضا لان وقوع الطلاق اذا كان مصادفا لحال ثبوت العتق وهي حرة حال ثبوت العتق

كالطم يكون اسود حال سواده ويكون عالما حال قيام العلم به فصار بمنزلة قوله انت طالق ثنتين مع عتق مولاك
ولهذا يعتد بثلاث حيض وهذا آية كونها حرة حال الطلاق وانما انه اذا ثبت المقارنة بين العتق والطلاق و
العتق يصادفها وهي امة فيكون الطلاق مصادفا للامة ايضا والطلقتان يحرمان الامة حرمة غليظة ولا تم
كونها حرة زمان ثبوت العتق بل الشيء في زمان ثبوته ليس بثابت اجماعا بلا خلاف بين العقلاء اولانه
لما وقع التعارض بين دليل الحرمة والحل رجحنا الحرمة اخذا بالاحتياط وانما تعتد بثلاث حيض احتياطا ايضا على ان
العدة وجبت بعد الطلاق وحال وجوب العدة هي حرة بخلاف قوله انت طالق ثنتين مع عتق مولاك اياك
لان هناك جعل العتق شرطا للتطليق لانه علق الطلاق بمعدوم على خطر الوجود فهذا هو معنى الشرط وصار مع بمعنى ان
وقد يجيء مع بمعنى بعد قال الله تعالى ان مع العسر يسرا واذا كان الاعتاق شرطا للطلاق تقدم العتق على وقوع الطلاق لا محالة

## فصل في تشبيه الطلاق ووصفه

**قوله** والاشارة تقع بالمنشورة
منها واعلم انه لا فرق بين الاشارة بالاصابع التي اعتاده الناس الاشارة بها وبين الاصابع الاخر كذا في الفوائد
الظهيرية **قوله** وقيل اذا اشار بظهورها فبالمضمومة منها اعتبارا بطريق الحساب وعن هذا قيل ان كان بطن
كفه الى السماء فالعبرة للنشر وان كان الى الارض فالعبرة للضم وقيل ان كان نشرا عن ضم فالعبرة للنشر وان
كان ضما عن نشر فالعبرة للضم كذا ذكره الامام التمرتاشي رح **قوله** حتى يقع في الاولى ثنتان يعني صدق
ديانة في المسئلتين حتى يقع في المسئلة الاولى ثنتان لانه نوى الاشارة بالمضمومتين وفي المسئلة الثانية واحدة لانه
نوى الاشارة بالكف **قوله** ولنا انه وصفه بما يحتمله فان قيل لو كان قوله انت طالق محتملا للبينونة ينبغي
ان يصح نية البينونة في قوله انت طالق لان النية انما يعمل فيما احتمله اللفظ ولم يصح قلت النية تصح في الملفوظ لا في غير
الملفوظ والبينونة ما صارت ملفوظة فلا يعمل نيته كمن عليه السهو اذا سلم يريد به قطع الصلوة لا تعمل نيته بخلاف
ما اذا قال انت طالق باين فالبينونة ملفوظة وحقيقة ان النية تعمل فيما احتمله اللفظ لا فيما يحتمل ان يحصل باللفظ **قوله**
ومسئلة الرجعة ممنوعة فهو كقوله انت طالق باين عندنا هكذا ذكر الفقيه ابو الليث رح **قوله** الا اذا نوى
الثلاث فثلاث لما مر من قبل وهو قوله ونحن نقول نية الثلث انما صحت لكونها جنسا الخ في اوايل باب
ايقاع الطلاق **قوله** وكذا اذا قال انت طالق افحش الطلاق معطوف على قوله انت طالق باين
اي في الاحكام الاربعة وهي فتقع واحدة باينة اذا لم يكن له نية او نوى الثنتين ولو نوى الثلث فثلث ولو عنى بقوله
انت طالق واحدة وبقوله افحش الطلاق اخرى يقع تطليقتان فان قيل ان قوله افحش افعل التفضيل فيقتضي ان
هناك فاحش وهذا افحش منه وليس هناك فاحش الا الباين وهذا افحش منه فيكون ثلاثا قلت هذا الوزن
مشترك بين التفضيل وبين مجرد الاثبات قال الله تعالى وبعولتهن احق بردهن **قوله** وبيانه في قوله مثل راس
الابرة يقع الباين عند ابي حنيفة رح خاصة على تقدير ان يكون مهرها اي يوسف رح مثل الجبل يكون باينا عند ابي حنيفة رح
وزفر مثل عظم الجبل يكون باينا بالاجماع المركب فعند ابي حنيفة رح لوجود التشبيه وعند ابي يوسف لوجود ذكر العظم

وعند زفر لكون الجبل عظيما عند الناس **فصل في الطلاق قبل الدخول**

واذا قال الرجل لامراته انت طالق ثلثا قبل الدخول وقعن عليها وفي المبسوط وهذا عندنا وهو قول عمر وعلي وابن عباس
وابي هريرة رضه وقال الحسن البصري رح يقع واحدة بقوله طالق فتبين لا الى عدة وقوله ثلثا يصادفها وهي اجنبية فلا يقع به
شي كما لو قال لها انت طالق وطالق وطالق ولكنا نقول الطلاق متى قرن بالعدد فالوقوع يكون بالعدد لان
الموقع هو العدد واذا اصرح بذكر العدد كان هو العامل دون ذكر الوصف ولهذا لو ماتت المراة بعد قوله طالق قبل
قوله ثلثا لا يقع شي وهذا لان الكل كلمة واحدة في الحكم فان ايقاع الثلث لا يتاتى بعبارة اوجز من هذا و
الكلمة الواحدة لا ينفصل بعضها عن بعض بخلاف قوله طالق وطالق وطالق لانها كلمات متفرقة **قوله**
فان فرق الطلاق بانت بالاولى وذلك مثل ان يقول انت طالق طالق طالق وكذا لو قال انت طالق وطالق
وطالق وانما يفترق الحكم بين ذكر الواو وعدمه اذا كان في آخره شرط او استثناء وقال في الايضاح اذا قال
انت طالق طالق ان دخلت الدار وهي غير مدخول بها بانت بالاولى ولم يتعلق الثانية وان كان معطوفا
نحو ان قال انت طالق وطالق ان دخلت الدار او فطالق ان دخلت الدار تعلقا جميعا بالدخول لان قوله انت
طالق من حيث انه جزاء كلام قاصر يحتاج الى ذكر الشرط ليتم الكلام بمعناه فيتوقف الاول والثاني على ذكر
الشرط فيتعلقان دفعة واحدة واذا لم يوجد حرف العطف فالثاني صار فاصلا بين الاول وبين ما ذكر من الشرط
بعده فكان تنجيزا وكذا لو قال انت طالق واحدة وواحدة وواحدة وقعت واحدة وعند مالك رح تطلق ثلثا
لان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع بخلاف ما اذا قال انت طالق واحدة ونصفا وانت طالق احدا وعشرين
فان في الاول يقع ثنتان وفي الثانية يقع ثلث وعند زفر يقع واحدة لان المراد من نصف التطليقة كمالها
فكانه قال انت طالق واحدة وواحدة ولكنا نقول هذا كله كلام واحد معنى لانه لا يمكنه ان يعبر عن واحدة ونصف
بعبارة اوجز من هذا وكذا قوله انت طالق احدا وعشرين وان قال احد عشر تطلق ثلثا بالاجماع لانه ليس بينهما
حرف العطف فكان الكل واحدا كذا في المبسوط فان قيل الواو العاطفة لمطلق الجمع عندنا فيجب ان يتوقف
اول الكلام على آخره في قوله انت طالق واحدة وواحدة ليتحقق الجمع قلنا لو توقف لصار للقران ولم يوضع
للقران فان قيل لو لم يتوقف يصير للترتيب وهو ايضا ليس من مذهبنا قلنا الواو لم يوضع للقران و
الترتيب ولكن لمطلق الجمع الا انه وقع الطلاق بالاول لوجود الايقاع وعدم المانع فلم يبق محلا للثانية **قوله**
وهذا يجانس ما قبلها من حيث المعنى اي هذه المسايل الثلث وهو قوله انت طالق واحدة فماتت قبل قوله واحدة
وكذا لو ماتت قبل قوله ثنتين او ماتت قبل قوله ثلثا موافق لما قبلها وهو قوله فاذا طلق الرجل امراته ثلثا
قبل الدخول بها وقعن **قوله** من حيث المعنى اي من حيث الدليل وهو ان الواقع فيها جميعا ذكر العدد لا ذكر
الوصف وهو الا ان الحكم اختلف فيهما لما ان ذكر العدد الذي هو الواقع في هذه المسايل الثلث صادف المراة
وهي ميتة فلم يقع الطلاق اصلا وهناك لما لم يقع الطلاق بذكر الوصف نفسه بل بالعدد وصادفها العدد وهي منكوحة حية



وقع الثلاث لكون الواقع هو العدد فكان الاعتبار في الصورتين للعدد لا للوصف **قوله** وفي المدخول بها
يقع ثنتان في الوجوه كلها وهذا الجواب مشكل في قوله انت طالق واحدة قبل واحدة لان كون الشي قبل غيره لا يقتضي
وجود ذلك الغير على ما ذكره محمد في الزيادات الا ترى الى قوله تعالى فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا والى قوله تعالى
لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي وقال النبي عم خللوا اصابعكم قبل ان تخللها نار جهنم وجوابه مذكور في اصول الجامع
كذا في الفوائد الظهيرية **قوله** ولان الجمع المطلق يحتمل القران والترتيب يعني الجمع المطلق وان كان
لا يتعرض للترتيب والقران بحسب الوضع لكن ذلك الجمع لا يخلو عن احد هذين الامرين في الوجود والوقوع و
على اعتبار ان يكون مرتبا في الوقوع لا يقع الا واحدة فلا يقع الثانية بالشك **قوله** كما اذا نجز بهذه اللفظة
بان قال انت طالق واحدة وواحدة فانه يقع واحدة بالاتفاق والمعلق بالشرط كالملفوظ به عند وجود الشرط فلذلك
اعتبر بالمنجز فان قيل اليس انه لو قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة لا بل ثنتين فدخلت
الدار طلقت ثلثا ولو نجز بهذا اللفظ قبل الدخول بها لم يقع الا واحدة فعلم ان الترتيب في التنجيز لا يدل على
الترتيب في التعليق وهذا لان المنجز طلاق فتبين بالاولى قبل ذكر الثانية والمعلق ليس بطلاق وانما يصير طلاقا
عند الشرط ولما صح تعلقه بالشرط ينزل عند وجوده جملة اذا لم يكن في لفظها يدل على الترتيب قلنا لا بل لاستدراك
الغلط باقامة الثاني مقام الاول وقد صح ذلك في التعليق لبقاء المحل بعدما تعلق الاول بالشرط فيتعلق الثنتان بالشرط
بلا واسطة كالاولى والواو للعطف على تقدير الاول فيتعلق الثاني بالشرط بواسطة الاول ولما نجز بلا بل بانت بالاولى
ولم يصح التكلم بالثنتين لفوات المحل **قوله** لان الفاء للتعقيب ففي كلامه تنصيص على ان الثانية يعقب الاولى
فتبين بالاولى لا الى عدة كما لو قال ثم وبعد بخلاف الواو ولو قال انت طالق ثم طالق ثم طالق ان كلمت فلانا
فعند ابي حنيفة رح ان كان مدخولا بها يقع في الحال ثنتان ويتعلق الثالثة بالكلام وان لم يكن مدخولا بها يقع واحدة في الحال
ويلغو ما بقي فاذا قدم الشرط فقال ان كلمت فلانا فانت طالق ثم طالق ثم طالق تعلق الاول بالشرط ووقعت الثانية ولغت الثالثة
ان كانت مدخولا بها والا تعلق الاول ووقع الثاني ولغا الثالث وعندهما تعلق الكل بالشرط قدم الشرط او اخر الا ان
عند وجود الشرط تطلق ثلثا ان كانت موطوءة والا تطلق واحدة وهذا بناء على ان ثم للتراخي اتفاقا ولكنهم اختلفوا
في اثر التراخي فقال ابو حنيفة رح هو بمعنى الانقطاع كانه سكت ثم استانف بعد الاول اعتبارا بكمال التراخي وقالا
التراخي راجع الى الوجود والحكم فاما في التكلم فمتصل **قوله** واما الضرب الثاني وهو الكنايات ذكر في اول باب
ايقاع الطلاق ان الطلاق على ضربين صريح وكناية وقدم ذكر الصريح لانه الاصل في الكلام ثم شرع في الكناية **قوله**
فيقتضي طلاقا سابقا لانه لما امرها بالاعتداد ولم يكن واجبا عليها قبل لا بد من تقديم ما يوجبه ليصح الامر به فقدم الطلاق
عليه كانه قال طلقتك او انت طالق فاعتدي ضرورة صحة الامر والضرورة ترتفع باثبات اصل الطلاق فلا حاجة الى
اثبات وصف زايد وهو البينونة فلذلك كان الواقع به رجعيا هذا بعد الدخول وقبل الدخول جعل مستعارا محضا عن
الطلاق لانه سببه فاستعير الحكم لسببه ويجوز استعارة الحكم للسبب اذا كان مختصا به قال الله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم

صار كانه اعاد ذكر الى الشنتين فلا لموصف لا بل آه

الى الصلوة

اى اذا اردتم القيام اليها والافعال الاختياريه مخصوصه بالارادة السابقه وقال الله تعالى انى ارانى اعصر خمرا اى عنبا
والخمر مخصوصة بالعنب والاعتداد شرعا بطريق الاصالة انما هو فى الطلاق واما فى غير الطلاق فبالعارض كالموت
وحدوث حرمة المصاهرة وارتداد الزوج وغيرها **قوله** لانه يصرح بما هو المقصود منه لان المقصود من الاعتداد
طلب براءة الرحم فقوله استبرئى رحمك اى تعرفى براءة رحمك فيحتمل ان يريد الزوج بهذا طلقتك او انت طالق فاستبرئى
رحمك او يريد استبرئى رحمك لاطلقك فاذا نوى الاول كان بمنزلة اعتدى ونوى اعتداد الاقراء فيقع به الطلاق بعد الدخول
اقتضاء وقبل الدخول يجعل مستعارا محضا عن الطلاق استعارة الحكم لسببه **قوله** لان قوله انت طالق فيهما مقتضى
اى فى قوله اعتدى واستبرئى على ما ذكرنا ومضمر اى فى قوله انت واحدة فان تقديره انت طالق طلقة واحدة **قوله**
ولا معتبر باعراب الواحدة فقيل انه يقع الطلاق اذا قال واحدة بالنصب حتى يكون نعتا لمصدر محذوف اما اذا
قال واحدة بالرفع لا يقع شئ وان نوى وان لم يعرب واحدة يحتاج الى النية وقال عامة مشايخنا رح الكل على الاختلاف
لان العوام لا يميزون بين وجوه الاعراب فلا يجوز بناء الحكم بالرجوع الى العامة على هذا وهو الصحيح **قوله** سوى الثلث
من الالفاظ اى القدورى رح **قوله** والقول قوله فى انكار النية لما قلنا وهو انها تحتمل الطلاق وغيره فلا بد
من النية وما يصلح جوابا لا ردا ثمانية الفاظ خلية برية باين بتة حرام اعتدى امرك بيدك اختارى ولكن الخمسة
الاول يصلح للجواب ويصلح للسب ولكن فى عدم الصلاحية للرد تشترك الثمانية لان الظاهر ان مراده الطلاق عند
سؤال الطلاق والقاضى مامور باتباع الظاهر ويصدق فيما يصلح جوابا وردا وهو سبعة اخرجى اذهبى اعزبى قومى
تقنعى استترى تخمرى اما صلاحية هذه الالفاظ للرد ان يريد الزوج بقوله اخرجى اى اترك سؤال الطلاق وكذلك
اذهبى او اعزبى من العزوب وهو البعد قومى اى عن طلب الطلاق تقنعى وهو من القناعة او من القناع وهو
الخمار ومعنى الرد فيه هو ان ينوى اقنعى بما رزقك الله من امر المعيشة واتركى سؤال الطلاق او اشتغلى بالتقنع الذى
هو اهم لك من التفليج سوال الطلاق اذ التقنع يزينك ولا تكشفى شينك وكذا قوله استترى وتخمرى وهو المراد من
قوله وما يجرى هذا المجرى وفى حالة الغضب يصدق فى جميع ذلك لاحتمال الرد او السب احتمال الرد فى السبعة المذكورة
مثل اخرجى اذهبى واحتمال السب فى الخمسة المذكورة التى فى اوايل الثمانية وهى خلية برية باين بتة حرام فقوله انت
خلية نسبة الى الشر اى خلية من الخير برية من حسن الخلق او افعال المسلمين بتة اى لا اصل لك او مقطوعة عن الخيرات
باين عن الخيرات حرام الصحبة والعشرة لسوء خلقك **قوله** وعن ابى يوسف رح قوله يصدق فى حالة الغضب الحق
ابو يوسف رح خمسة الفاظ اخرى وهى خليت سبيلك وفارقتك ولا ملك لى عليك ولا سبيل لى عليك والحقى باهلك
بتلك الخمسة المذكورة التى تحتمل السب لان فيها معنى السب ايضا فقوله لا ملك لى عليك اى لانك اقل من ان
املكك وانسبك الى نفسى بالملك ولا سبيل لى عليك لسوء خلقك واجتماع انواع الشر فيك وخليت سبيلك
كراهة منى لصحبتك ولا التفت اليك بعد هذا لسوء خلقك فارقتك اى فى المسكن لسوء خلقك والحقى باهلك
بمعنى فارقتك ولما كان فى هذه الالفاظ احتمال معنى السب لسوء الخلق وحالة الغضب يدل على ذلك



كان مذهبا فى القضاء اذا قال لم ارد الطلاق فالحاصل ان الالفاظ الكناية عشرون فى الكل يصدق قبل
ذكر الطلاق وقبل الغضب فاما بعد ذكر الطلاق فينقسم على قسمين سبعة منها يصدق قضاء كما يصدق فى الكل قبل ذكر الطلاق
وهى اخرجى واخواته وفى غير السبعة لا يصدق بعد ذكر الطلاق وهى ثلاثة عشر لفظا خلية برية بتة باين حرام اعتدى
اختارى امرك بيدك ويصدق فى العشرة وهى الخمسة المذكورة فى ظاهر الرواية والخمسة الملحقة بها برواية
ابى يوسف رح والحاق المروى عن ابى يوسف رح رواية الجامع الصغير لشمس الائمة السرخسى رح ورواية الايضاح واما رواية
الجامع الصغير لفخر الاسلام رح ورواية الفوائد الظهيرية فالخمسة المروية عن ابى يوسف رح ملحقة بالالفاظ التى لا يدين
الزوج فى حالة الغضب ايضا كما لا يدين فى حال مذاكرة الطلاق وهى اعتدى اختارى امرك بيدك **قوله**
والدلالة على الولاية ان الحاجة ماسة الى اثباتها وهذا لانه لو اراد ان لا يقع فى عهدتها بالرجعة بلا قصد ولا ينسد
عليها باب التدارك بالنكاح لا يتمكن من ذلك الا باثبات البينونة الخفيفة لان فى الغليظة ان لم يقع فى عهدتها
بالرجعة بلا قصد بان قبلته بشهوة ينسد عليه باب التدارك بالنكاح وهو محتاج الى ان يتحقق له هذان الامران
عدم الوقوع بالرجعة بلا قصد وعدم انسداد باب التدارك ولا يثبت ذلك الا بثبوت الواحدة البائنة وكان
القياس فى الصريح هكذا الا ان الرجعة ثبتت نصا بخلاف القياس وما ثبت بخلاف القياس نصا
لا يلحق به ما ليس فى معناه من كل وجه وهذا ليس فى معناه لان تاثير هذه الالفاظ فى المحل اكثر **قوله** وليست
كنايات على التحقيق جواب عن قول الشافعى رح لانها كنايات عن الطلاق **قوله** والشرط تعيين احد
نوعى البينونة المراد من نوعى البينونة هنا البينونة عن النكاح وعن غيره لا البينونة عن النكاح خفيفة وغليظة
هذا جواب عن قول الشافعى رح انه يشترط نية الطلاق ولولا ان الواقع طلاق لما احتيج الى نية الطلاق
او جواب لسؤال يرد على قولنا وهو ان كنايات هذه لو لم تكن كنايات لما احتيج الى النية فقال شرطت
النية لتعيين احد انواع البينونة لما تزاحمت جهات البينونة **قوله** وقد بيناه من قبل اشارة الى قوله فى
اوايل باب ايقاع الطلاق ونحن نقول نية الثلاث انما صحت لكونها جنسا الخ **قوله** وانما يصح نية
الثلاث جواب سؤال وهو ان لفظ البائن لو كان عاملا بنفسه لما صح نية الثلاث عندكم كما لا يصح نية الثلث
فى قوله انت طالق عندكم لانه عامل بنفسه قلنا صح نية الثلاث لتنوع البينونة الى خفيفة وغليظة **قوله**
ولو قال لم انو بالباقى شيئا فهو ثلاث لانه لما نوى بالاولى وقوع الطلاق صار الحال حال مذاكرة الطلاق فتعين
الباقيان للطلاق بهذه الدلالة فلا يصدق فى نفى النية اى قضاء ويصدق فيما بينه وبين الله تعالى كما اذا قال نويت
بالكل تطليقة واحدة فهى كذلك فيما بينه وبين الله تعالى واما فى القضاء فهى ثلاث لانه لما نوى الطلاق بهذا صار
كانه قال انت طالق انت طالق انت طالق ولو قال ذلك وقال عنيت به التكرار صدق فيما بينه وبين الله تعالى
ولا يصدق فى القضاء الا ان التكرار يدخل فى الكلام فكان محتمل كلامه ولكنه بخلاف الظاهر لانه لا يفيد والقاضى مامور
باتباع الظاهر والله تعالى مطلع على ضميره فيدين فيما بينه وبين الله تعالى ولا يصدق قضاء فان قيل ينبغى

معنى ان شرع التصرفات باعتبار
حوائج العباد والعبد قد يحتاج الى
الطلاق الا بائن على سبيل ان يجتنب كما ان الطلاق الرجعى قد يحتاج الى الا بائن على سبيل
الان الانسان التعجيب مع مقارن المخالطة
ربما يحتاج الى تخليص النفس عن الابتلاء
السكاح فى الحال على وجه
لا ينسد عليه باب
التدارك اصلا
ولكن ينسد عليه
باب التدارك
فى الحال اخلوهم
فيسد رجاء يتدارك
وان المصلى فى المراجعة
ولا يكون معه مصلى فاذا
راجعها لا يمكنه الخلاص عنها
بعد ذلك لانها قد تعلق بطلاقها
مصلح فينبغى ان يشرع الا بانة
فى الحال بالواحد دفعا لدفع الحاجة
كذا

ان لا يقع في قوله لم انو بالباقي شيئا لان الكلام متى امكن حمله على الحقيقة لا يجوز حمله على المجاز وان كانت الحقيقة
على خلاف العادة لما عرف في مسئلة لا اشرب الماء ونوى شرب جميع المياه لا يحنث ابدا وهنا امكن
حمله على الحقيقة لوجوب العدة فالظاهر ارادتها فاولى ان لا يقع قلنا لما اراد بالاولى الطلاق صار الحال حال
مذاكرة الطلاق فيتبادر الذهن الى الطلاق فيقع بالثانية والثالثة ايضا وذكر الامام شمس الائمة السرخسي رح والامام قاضي خان
هذه المسئلة على اثنى عشر وجها احدها ان يقول لم انو الطلاق بشيء منها وفي هذا كان القول قوله كما لو ذكر ذلك مرة والثاني
ان يقول نويت بالاولى الطلاق ولم انو بالباقيين شيئا او يقول نويت بالاولى والثانية الطلاق ولم انو بالثالثة
شيئا او يقول نويت بالكلمات كلها الطلاق ففي هذه الوجوه يطلق ثلاثا لانه لما نوى بالاولى الطلاق صار الحال
حال مذاكرة الطلاق فكان الباقي طلاقا نوى او لم ينو لان الاول رجعي فلحقه الباقي والخامس اذا قال نويت بالاولى
الطلاق وبالباقيين الحيض فهو مدين في القضاء لما ذكر في الكتاب والسادس ان يقول نويت بالاولى والثانية الطلاق
وبالثالثة الحيض فهو مدين ايضا في القضاء ويطلق ثنتين لما قلنا والسابع ان يقول نويت بالاولى الطلاق وبالثانية
الحيض ولم انو بالثالثة شيئا او قال نويت بالاولى الطلاق وبالثانية الحيض ولم انو بالثالثة شيئا فانها تطلق
ثنتين في هذين الوجهين لانه لما صار الحال حال مذاكرة الطلاق فكل لفظ لم ينو فيه شيئا فهو طلاق وان قال لم انو بالاولى
والثانية شيئا وعنيت بالثالثة الطلاق فهي طلاق واحدة لانه لم يكن الحال حال مذاكرة الطلاق عنده الاولى والثانية فلا يقع
بهما شيء وانما يقع بالثالثة لاجل النية وكذا لو قال لم انو بالاولى شيئا ونويت بالثانية الطلاق وبالثالثة الحيض فهي واحدة
والحادي عشر ان يقول لم انو بالاولى شيئا ونويت بالثانية الطلاق ولم انو بالثالثة شيئا فهي ثنتان لانه لم يكن الحال
حال مذاكرة الطلاق عند الاولى فلا يقع بها شيء والثانية صارت طلاقا بالنية والثالثة ذكرت في حال مذاكرة الطلاق
فصار طلاقا والثاني عشر اذا قال اعتدي ثلاثا وقال نويت بالثلاث ثلاث حيض فهو كما قال في القضاء
الا نية الطلاق في قوله اعتدي صحيح لما قلنا ونية الاعتداد بثلاث حيض فكان الثلاث عددا فيما نوى ونصب الثلاث
دليل على ذلك كانه قال بثلاث حيض

## باب تفويض الطلاق

قوله لان المخيرة لها المجلس باتفاق الصحابة روي عن عمر وعثمان وعلي وابن مسعود وابن عمر وجابر وزيد وعائشة رضي الله عنهم قالوا
في الرجل يخير امرأته ان لها الخيار ما دامت في مجلسها ذلك فاذا قامت من مجلسها فلا خيار لها
ولانه تمليك الفعل منها فان قيل ينبغي ان لا يبقى للزوج ولاية التطليق بعد التمليك كما في تمليك الاعيان قلت
هذا الملك ثابت بطريق الضرورة اذ من المحال ان يقوم ملك التطليق القائم بالرجل بعينه بالمرأة بل يقوم بها مثل ما
يقوم به فصار بمنزلة التوكيل حيث يبقى الولاية للموكل وكان القياس ان يبقى بعد المجلس الا انه اقتصر على المجلس لما ذكرنا
من اجماع الصحابة على انا نقول التنافي انما يكون في الاعيان المحسوسة فان العين المحسوس اذا كان كله مملوكا لاحد
استحال الملك فيه لغيره فيلزم من ثبوت الملك للموهوب له انقطاع ملك الواهب فاما لا تنافي في الولايات
الشرعية الا ترى ان الاخوين يثبت لكل واحد منهما ولاية تزويج اختهما كملا قوله والتمليكات تقتضي جوابا في المجلس

باجماع

وانما كان كذلك دفعا لضرر الملك وهذا لان الزوج انما خيرها ليظهر رغبتها فيه من رغبتها عنه وكذا البايع يتضرر بخيار القبول
بعد مرور الايام اذ البايع لا يطلب مشتريا آخر اعتمادا على قبوله قوله لانه لا يملك الايقاع بهذا اللفظ حتى لو قال
اخترتك من نفسي او اخترت نفسي منك لا يقع شيء قوله ثم الواقع بها باين وهو قول علي رضي الله عنه وعلى قول عمر وابن
مسعود رضي الله عنهما واحدة رجعية وعلى قول زيد رضي الله عنه اذا اختارت نفسها فثلاث فكانه حمل هذا على اتم ما يكون من الاختيار
وعمر وابن مسعود رضي الله عنهما حملاه على ادنى ما يكون منه وهو التطليقة الرجعية ولكنا نأخذ بهذا قول علي رضي الله عنه كذا في المبسوط قوله
ولا يكون ثلاثا وان نوى الزوج ذلك لان الاختيار لا يتنوع لانه ينبئ عن الخلوص والصفوة وذلك لا يتنوع لان الصفوة
اذا حصلت لها بالاختصاص بنفسها فبعد ذلك لا يزداد ببانضمام شيء آخر به ولان الاختيار اسم لفعل خاص وهو الخلوص
وثبوت البينونة فيه مقتضى بثبوت الخلوص والصفوة فلم يصح فيه نية العموم ولانه انما صار طلاقا باجماع الصحابة رضي الله عنهم ولا خلاف
في الواحدة فيثبت بخلاف الابانة لان البينونة تتنوع الى غليظة وخفيفة وبخلاف الامر باليد فان الامر اسم عام يتناول كل
شيء قال الله تعالى والامر يومئذ لله اراد الاشياء كلها وبخلاف قوله طلقي نفسك فانه مختصر قوله افعلي فعل التطليق فكان هو
محتملا للعموم والخصوص فاذا نوى الثلاث فقد نوى العموم فيصح قوله ولا بد من ذكر النفس اي نفس المرأة او ما يقوم
مقام ذكر النفس من التطليقة او الاختيارة او يكون كناية عن ذلك في كلامه او كلامهما بان قال لها الزوج اختاري
نفسك او قال لها اختاري اختيارة او اخترت ابي او امي او اهلي او الازواج وكان القياس في قولها اخترت
ابي او امي ان لا يقع شيء لانه لم يوجد في لفظها ما يدل على اختيار البينونة لكنا نستحسن فنوقع لان الزوج لو قال لها
الحقي باهلك ونوى الطلاق يكون طلاقا فكذلك اختيارها الانضمام اليهم اختيار للبينونة كذا في الايضاح قوله
لان اختيارها نفسها هو الذي يتحد مرة بان قال لها اختاري نفسك بتطليقة ويتعدد اخرى بان قال لها طلقي نفسك
بما شئت او اختاري نفسك بثلاث تطليقات والتوحد والتعدد من خواص الطلاق اما اختيارها زوجها فانه
لا يتعدد لانه عبارة عن ابقاء النكاح وهو غير متعدد قوله وجه الاستحسان حديث عائشة رضي الله عنها وهو ما روي لما نزل
قوله تعالى يا ايها النبي قل لازواجك ان كنتن تردن الحيوة الدنيا وزينتها الآية بدأ رسول الله صلى الله عليه وسلم بعائشة رضي الله عنها فقال لها
اني مخبرك بامر فلا تجيبيني حتى تستأمري ابويك ثم اخبرها بالآية فقالت أفي هذا استأمر ابوي لا بل اختار الله ورسوله
وجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم هذا الكلام منها ايجابا بخلاف قولها اطلق نفسي لانه تعذر حمله على الحال لانه ليس حكاية عن حال قايمة لانه لا حال
مهنا حتى يحمل الكلام عليه من قبل ان الايقاع باللسان دون القلب فلم يصح فعل اللسان حكاية عن فعل قائم باللسان
على سبيل الحال لانه معدوم بعد والحكاية تقتضي وجود المحكي عنه قوله كالمجتمع في المكان فالقوم اذا اجتمعوا في مكان
لا يقال هذا اول وهذا آخر وانما الترتيب في فعل الاعيان يقال هذا جاء اولا وهذا جاء آخرا فاذا لغا ذلك بقي قولها
اخترت ولان الاولى والوسطى كما يصلح نعتا للتطليقة يصلح نعتا للاختيارة الحاصلة منها ولو اقتصرت على قولها اخترت كان
جوابا للكل فلا يتغير ذلك بكلام محتمل بخلاف ما لو اختارت التطليقة لان التطليقة لا تتناول الثلاث فاذا لغا في حق الكل
وهو الترتيب لغا في حق البناء وهو الافراد بقي قولها اخترت وهو يصلح جوابا للكل فيقع الثلاث فان قيل

فاذا لغا في حق الترتيب لعدم امكانه فلم يلغو في حق الافراد وهو ممكن قلت الكلام وضع للترتيب والافراد
ثبت ضمنا وضرورة فمتى لغا الاصل لغا ما في ضمنه ضرورة فان قيل ينبغي ان لا يقع شي لانه لما لغا ذكر الترتيب
بقي قولها اخترت وبهذا اللفظ لا يقع الطلاق ما لم يقل اخترت نفسي قلت هذا اذا لم يكن في لفظ الزوج ما
يدل على تخصيص الطلاق وههنا في لفظه ما يدل على ذلك وهو قوله اختاري ثلث مرات وقيل لا بد من
ذكر النفس وانما حذف لشهرته لان غرض محمد رح التفريع دون بيان صحة الجواب **قوله** فهي واحدة يملك الرجعة
لان هذا اللفظ يوجب الانطلاق بعد انقضاء العدة فكانها اختارت نفسها بعد العدة ومثله في بعض نسخ الجامع الصغير
والصواب انه لا يملك الرجعة وهكذا ذكر في الجامع الكبير لان الاعتبار لجانب التفويض الا يرى انه لو امرها بتطليق تملك
الرجعة فطلقت بائنة او امرها بالبائن فطلقت رجعية وقع ما امر به الزوج **قوله** وان قال لها امرك بيدك في تطليقة
او اختاري تطليقة فاختارت نفسها اي قالت اخترت نفسي فهي واحدة يملك الرجعة لانه جعل لها الاختيار لكن بتطليقة
وهي معقبة للرجعة فان قيل قوله امرك بيدك او اختاري يفيد البينونة فلا يجوز صرفها عنها الى غيره قلت لما قرنه بالصريح
علم انه اراد به الرجعي كما لو قرن الصريح بالبائن بان قال انت طالق بائن فانه تبين به انه اراد به البائن فان قيل لو كان
جعل لها الاختيار بتطليقة كان قوله هذا في التقدير بمنزلة قوله طلقي نفسك وقد ذكرنا ان قولها اخترت لا يصلح جوابا لقوله
طلقي نفسك قلت آه كلامه لما صار تفسيرا للاول كان العامل هو المفسر والمفسر هو الامر باليد والتخيير وقولها اخترت
يصلح جوابا لذلك كذا ذكره الامام قاضيخان في الجامع الصغير **فصل في الامر باليد** **قوله**
وهو في الاولى الاختيارة وهو قولها قد اخترت نفسي بواحدة وفي الثانية التطليقة وهو قولها قد طلقت نفسي واحدة
وانما كان كذلك لان الواحدة صفة فلا بد لها من موصوف وهو محذوف فوجب اثبات ذلك على حسب ما يدل عليه
المذكور السابق والمذكور السابق في الاولى قولها اخترت فيجب اثبات الاختيارة التي يدل عليها اخترت وفي الثانية
طلقت فيجب اثبات التطليقة ولا يجوز ان يكون الموصوف المرة على معنى طلقت نفسي مرة واحدة لانه لا دليل عليه
فان قيل يدل عليه قوله امرك بيدك اذ هو التفويض العام قلت اثبات التطليقة لكونها متيقنا بها **قوله**
لان التفويض في البائن ضرورة ملكها امرها اي الزوج ملكها امرها بقوله امرك بيدك ولا يملك امرها الا اذا فوض اليها
البائن فيصير التفويض في البائن ضرورة **قوله** ولو قال لها امرك بيدك اليوم وبعد غد لم يدخل فيه الليل وقوله بعد
ذلك اي ذكر اليوم بعبارة الفرد لا يتناول الليل تعليل لقوله لم يدخل فيه الليل ولما كان بينهما وقت من جنسهما لم يتناوله
الامر علم انه ليس المراد بذكر الوقت الثاني استداد الامر الاول وما يقتضي ضرورة ايجاب امر آخر فانما اذا قال وغدا فاجمع
الوقتين متصل بالوقت الآن فكان ذكر الغد لامتداد حكم الامر اليه فلا يثبت الامر الآن اذ لا ضرورة فيه
قوله وقد يهجم الليل ومجلس المشورة لا ينقطع يريد به ان تخلل الليل لا يجعلهما مدتين لان القوم قد يجلس للمشورة فيهجم الليل
ولا ينقطع مشورتهم ومجلسهم وقال زفر رح اذا قال امرك بيدك اليوم وبعد غد فانه امر واحد كما اذا قال انت طالق اليوم
وبعد غد قلت الامر باليد يحتمل التوقيت فيوقت الامر الاول بالوقت الاول وجعل الثاني امرا مبتدأ لانه تخلل بينهما
ما ليس بوقت للامر فيرد الاول لا يرتد الثاني والطلاق لا يحتمل التوقيت وجاز ان يكون في اليوم وبعد غد بطلاق
واحد فلا يحتاج الى طلاق آخر **قوله** لانها لا تملك رد الامر كما لا تملك رد الايقاع اي ليس للمرأة ان تقول
لا اقبل الامر باليد فيكون الامر في يدها من غير قبول منها فلا يرتد بردها كما انه ليس لها ان تقول لا اقبل ايقاع الطلاق بل يقع
عليها من غير قبولها فلا يرتد بردها وجه رواية الحسن رح ان الامر في اليوم بمنزلة قيامها عن المجلس او اشتغالها بعمل آخر وجه ظاهر الرواية ان
الوقت المذكور ههنا بمنزلة المجلس في قوله امرك بيدك مطلقا وهناك لو اختارت زوجها خرج الامر من يدها وان بقي المجلس
فههنا اذا اختارت زوجها يخرج الامر من يدها ايضا وهذا لان لها الخيار بين ان تختار نفسها بايقاع الطلاق وبين
ان تختار زوجها برد الامر ولو اختارت نفسها طلقت ولم يبق لها خيار في الغد فكذلك اذا اختارت زوجها لا يبقى
لها الخيار في الغد وعن ابي يوسف رح اذا قال امرك بيدك اليوم وامرك بيدك غدا انهما امران حتى اذا اختارت زوجها اليوم
ثم جاء الغد لها ان تختار نفسها جعل شمس الائمة السرخسي رح هذه الرواية صحيح **قوله** وان قال امرك بيدك يوم يقدم فلان وقد حققناه
من قبل اي في فصل اضافة الطلاق **قوله** وان كانت لا تسمع فمجلس علمها وبلوغ الخبر اليها لان هذا التمليك
فيه معنى التعليق فان قيل لما كان فيه من معنى التعليق ينبغي ان لا يعتبر مجلسها كما لا يعتبر مجلس الزوج وبالنظر الى معنى التمليك
كان ينبغي ان لا يتوقت قلت التمليك فيه معتبر بتمليك المنافع كالاجارة والعارية لا بتمليك الاعيان كالبيع والهبة فان الاجارة
والعارية قابلة للتوقيت وان كانت للتمليك فكذا هذا ولما لم يكن في الامر المطلق توقيت يراعي وجوه اعتبرنا جانب التمليك
فقلنا بالاقتصار على مجلس العلم واعتبرنا معنى التعليق فقلنا ببقاء الايجاب الى وراء المجلس اذا كانت غائبة عملا بالدليلين
بقدر الامكان **قوله** بخلاف البيع حيث لا يتوقف فيه الايجاب على ما وراء المجلس ويعتبر مجلس البائع ويصح رجوعه
قبل القبول لانه تمليك محض لا يشوبه التعليق **قوله** ومرة بالاخذ في عمل آخر اي عمل يعرف به انه قطع لما كان فيه لان
العمل حتى لو شربت ماء لا يبطل الامر لانها قد تشرب ليتمكن من الكلام فهي حال المشاورة والحصام قد يجف الفم فلا يقدر
على الكلام ما لم يشرب فلا يكون دليل الاعراض وكذلك ان اكلت شيئا يسيرا من غير ان تدعو بطعام او لبست ثيابها
من غير ان يقوم من ذلك المجلس او سبحت او قرات آية او كانت في مكتوبة فاتمتها او في تطوع فاتمت الشفع
ولو شرعت في شفع آخر خرج الامر من يدها وروى ابن سماعة عن محمد رح في الاربع قبل الظهر انها بمنزلة صلوة واحدة والوتر
كالمكتوبة لان ذا عمل قليل بخلاف ما اذا دعت بطعام فاكلت او نامت او امتشطت او اغتسلت او اختضبت
او جامعها زوجها لاشتغالها بعمل آخر لا تحتاج اليه وليس ذا من عمل الاختيار وكذا يعتبر مجلسها في قوله اختاري نفسك وفي قوله
طلقي نفسك وانت طالق ان شئت وفي قوله لاجنبي امر امرأتي بيدك او قال طلقها اذا شئت او ان شئت او امر
امرأتي بيدك في ان تخلعها وكذا في قوله اعتق عبدي اذا شئت بخلاف الوكيل بالبيع اذا قيل له بعه ان شئت حيث
لا يقتصر على المجلس لان البيع لا يحتمل التعليق فلم يتقيد بالمجلس وبخلاف قوله لامرأة طلقي ضرتك لانه توكيل ولهذا يملك الرجوع
عنه كذا ذكره الامام التمرتاشي رح **قوله** والاول اصح لان الاتكاء استناد والاستناد اجمع للراي ولا لا اتكاء
نوع جلسة فلا يتغير به هو الثابت للجالس والسفينة بمنزلة البيت لا يبطل خيارها بسيرها لان سيرها غير مضاف الى راكبها

موصوف م

لان منع الاربع ... تسليمة واحدة

اولى

فان تقدم وجوبهم وهي تجري بهم بخلاف الدابة لان سيرها ووقوفها مضاف الى راكبها فان اوقفت الدابة او اختارت نفسها متصلا بتخيير الزوج من غير سكوت بين الكلامين صح اختيارها لان دليل الاعراض انما يتحقق بسكوتها بعد تخيير الزوج ولم يوجد وكذلك ان كان معها على تلك الدابة او كانا في محمل واحد وهكذا الجواب في البيع ان اتصل قبول المشتري بالايجاب البائع من غير سكتة بينهما في هذا الفصل ينعقد البيع والا فلا كذا في المبسوط

**فصل في المشيئة**

**قوله** وان طلقت نفسها ثلاثا وقد اراد الزوج ذلك وقعن عليها لان قوله طلقي مختصر من قوله افعلي فعل الطلاق والمختصر من الكلام كالمطول وقد صحت نية الثلاث في المطول فكذا في المختصر وهذا بخلاف قوله طلقتك لانه وان دل على المصدر لكنه في الاصل اخبار عن طلاق سابق فيقتضي طلاقا تقتضيها لاخباره والثابت اقتضاء ثابت بطريق الضرورة وما ثبت ضرورة لا يعدو موضعها والضرورة تندفع بطلاق واحد فلا يثبت الزائد كما في قوله انت طالق واما قوله طلقي نفسك فامر بالتطليق وضعا لا ضرورة فيحتمل العموم لانه اسم جنس واسم الجنس يقع على الادنى ويحتمل الكل حتى اذا نوى الكل صح كما لو حلف ان لا تشرب الماء ولو قال لها طلقي نفسك فقالت ابنت نفسي طلقت وكذا لو قالت انا بائن او ابائن او بتة او برية وقالوا لا يصح منها البائن على قياس قول ابي حنيفة رحمه الله كما لو امرها بواحدة فطلقت ثلاثا او ثلاثا فطلقت الفا او نصف تطليقة فطلقت تطليقة او الفا فطلقت ثلاثا لا يقع وان كان في الحكم سواء لان المعتبر اللفظ كذا في الجامع الصغير التمرتاشي رحمه الله ويمكن ان يقال هنا موافقة في الاصل فجعل جوابا وفي قوله طلقي نفسك نصف تطليقة مخالفة في الاصل اذ النصف الزائد اصل واتت بغير ما فوض اليها لان المفوض اليها نصف الطلاق الذي يكون ساريا وفي الباقي مخالفة في الايجاب حين اتت بغير ما فوض اليها من الايجاب **قوله** وينبغي ان يقع تطليقة رجعية هذا شرح لا لطلاق جواب محمد رحمه الله وهو قوله طلقت فان لم يتعرض لوصف الابانة فكان رجعيا نظرا الى الاطلاق وهو المتيقن **قوله** بخلاف الاختيار يتعلق بقوله لان الابانة من الفاظ الطلاق **قوله** وان قال لها طلقي نفسك فليس له ان يرجع عنه لان فيه معنى اليمين الى قوله بخلاف اذا قال لها طلقي ضرتك لانه توكيل وانابة فلا يقتصر على المجلس ويقبل الرجوع فان قيل في قوله طلقي ضرتك معنى التعليق ايضا فكان ينبغي ان يقع لازما في جانبه ولا يقبل الرجوع قلنا لا يمكن اعتبار التعليق في ضمن الوكالة اذ الوكالة من العقود الجائزة فلو اعتبرنا التعليق فيه يبطل فيؤدي الى ابطالها في ضمنه والتمليك من العقود اللازمة فيلايم التعليق فاعتبر **قوله** وانه استعانة فلا يلزم اي في جانب الزوج ولا يقتصر على المجلس اي في جانب الوكيل وهذا لانه امر بايقاع الطلاق والامر لا يقتضي الايجاد على الفور اعتبارا بامر الشرع وبساير الوكالات ويقبل الرجوع لئلا يعود على موضوعه بالنقض وهذا لانه انما استعان بغيره في حاجة ليكون التصرف له لا عليه فلو الزمناه فربما يزول حاجته فيصير التصرف عليه فيتضرر به ولان الوكيل يعمل للموكل وفي لحوق الضرر فله ان يرجع **قوله** وقال زفر هذا والاول سواء وهو قوله لرجل طلق امراتي **قوله** بخلاف البيع فانه لا يحتمله فان قيل هذا توكيل بالبيع لا البيع نفسه والتوكيل قابل للتعليق قلنا اعتبر التوكيل بالبيع باصل البيع **قوله** والمالك هو الذي يتصرف عن مشيئة فان قيل لو قال لاجنبي طلق امراتي كان الوكيل متصرفا ايضا عن مشيئة واختيار فلم لا يكون تمليكا قلنا المشيئة ذلك الاختيار

والمشيئة من عدم نفاذ الزام الامر عليه لعدم الولاية لا من الصيغة لان الصيغة ملزمة اذا صدر من ذي ولاية ولما قال للاجنبي ان شئت فالمشيئة جاءت من الصيغة صريحا واستصاحبة المالكية فكان هذا الكلام للتمليك لا للالزام الا يرى ان الله تعالى لو قال اعملوا كذا ان شئتم لم يكن الزاما وكان تمليكا بخلاف المشيئة الثابتة للوكيل في عدم نفاذ ولاية الزام الآمر وكلامنا في المشيئة المستفادة من الصيغة والحاصل ان المشيئة نوعان نوع يذكر ويراد به الاختيار في الفعل بمعنى نفي الغلبة ورفع الاضطرار والوكيل موصوف بهذه المشيئة والنوع الثاني الايثار يقال ان شئت فعلت كذا وان شئت لم تفعل بمعنى ان شئت آثرت الفعل على الترك والترك على الفعل والايثار ينبئ عن استحسان الفعل والتحصيل لزيادة رغبة فيه لحسنه وانه معنى آخر وراء المشيئة بمعنى نفي الغلبة والوكيل غير موصوف بالمشيئة بهذا الاعتبار لان الموكل هو الذي يؤثر الفعل والترك والموجود من الموكل في حق الوكيل ليس الا استعارة اللسان وتحصيل العبارة باختياره من غير تحصيل النظر في مصلحة الفعل وتركه فاذا فوض الامر الى غيره وقطع تدبيره ورايه في مصلحة الامر وتركه وهذا صفة المالك لا صفة الوكيل كان قوله طلقها ان شئت تمليكا لا توكيلا فتبين بهذا ان التصريح بالمشيئة ليس كعدمه فان التصرف بذكر المشيئة صار تمليكا بعد ان كان توكيلا وانها غير محمولة على نفي الاضطرار بل على المعنى الثاني وهو الذي يوجبها الزوج ويثبتها صيانة لتصرف العاقل عن الالغاء اذ لو حملت على نفي الاضطرار لم يفد الا ما افاده السكوت عن ذكر المشيئة وفيه الغاء التصرف وهذا بخلاف البيع لان تمليك الطلاق فيه معنى اليمين لان فيه تعليق الطلاق بالتطليق وفي قوله طلقها ان شئت تمليك فيه تعليق الطلاق بالمشيئة والطلاق يحتمل ذلك والبيع مما لا يحتمل التعليق بالشرط فيلغو ذكر المشيئة فيه **قوله** والثلاث غير الواحدة وهذا لان الثلاث غير الواحدة لفظا وكذا حكما لثبوت الحرمة الغليظة بالثلاث دون الواحدة وكذا اختلفا في وقت الوقوع لان وقت وقوع الواحدة بعد الفراغ عن قوله طلقت ووقت وقوع الثلاث بعد الفراغ عن قوله ثلاثا فاذا ثبتت المغايرة بينهما في اللفظ والحكم ووقت الوقوع تكون معرضة عما فوض اليها فيلغو فصار الاصل في هذا ان المراة يصلح ان تكون مجيبة للزوج بما في ضمن كلام الزوج ولا يصلح ان تكون مجيبة بما في ضمن كلامها لان المتضمن يثبت على حسب المتضمن فاذا كانت مبتداة في المتضمن لم يصلح مجيبة فيما في ضمنه وهذا لان الواحدة في الثلاث قايم بهذه الجملة فاذا لم يثبت الجملة لا يثبت ما يقوم بها لان المتضمن متى لم يثبت كيف يثبت المتضمن كمن شهد انه قال لامراته انت خلية وشهد آخر انه قال انت برية في حال مذاكرة الطلاق لا يقضى بشيء لان المتضمن لم يثبت فيبطل طلب الموافقة في المضمون وهذا بخلاف ما اذا طلق الزوج الفا لانه يتصرف بحكم الملك فيصح تصرفه فيما يملك ولغا فيما لا يملك الا يرى ان الزوج اذا طلق امراته على غير وجه السنة يقع لانه بحكم الملك ولو قال لها طلقي نفسك للسنة فطلقت لا على وجه السنة لا يقع لانها ملكت بالتفويض فتملك بقدر ما فوض اليها **قوله** لانها اتت بالاصل وهو قولها طلقت نفسي وزيادة وصف وهو قولها واحدة باينة فان قيل اذا قال لها طلقي نفسك واحدة فطلقت نفسها ثلاثا تقول طلقت نفسي ثلاثا فقد اوقعت في قولها طلقت نفسي حتى لو اقتصرت عليه تكون ممتثلة واما المخالفة في قولها ثلاثا فكان ينبغي ان يلغى الثلاث وتكون ممتثلة في ايقاع الواحدة عند ابي حنيفة رحمه الله قلنا الطلاق متى قرن بالعدد فالوقوع بالعدد لا بلفظ الطلاق ولهذا لو قال لغير المدخول بها انت طالق ثلاثا تطلق ثلاثا وكذا لو ماتت قبل قوله ثلاثا لا يقع الطلاق فاذا كانت مبتدئة في كلمة الايقاع لم يقع عليها شيء

بدون اجازته فارق صفة البينونة لان قولها ابنت نفسي معناه طلقت نفسي بطليقة بائنة واصل الطلاق انما يقع
بقولها طلقت نفسي لا بذكر صفة البينونة وهي في ذلك ممتثلة امره قوله فصار كانها اقتصرت على الاصل فيقع
بالصفة التي عينها الزوج بائنا وهذا لان الزوج فوض اليها ذات الطلاق مع الوصف وانها اتت بذات ما فوض
اليها وخالفت في الوصف فصارت موافقة في الاصل مخالفة في الوصف ولا يلزم ابطال الاصل للوصف فيقع الاصل ويستتبع
الوصف الذي ذكر الزوج لحقه انها لو اقتصرت على قولها طلقت في المسئلتين يصلح جوابا للزوج في وقع ما امر به الزوج وقولها
بائنة او رجعية زائد فيلغو بخلاف المسئلة المتقدمة فانها بايقاع الثلاث لم تات بتعيين ما فوض اليها على ذكرنا فلا يصلح
ان يكون مجيبة له قوله ولا يقع الطلاق بقوله شئت وان نوى الطلاق فان قيل ينبغي ان يقع لانه مسبوق بذكر
الطلاق فصار كانه قال شئت طلاقك قلنا الكلام المبهم انما يبنى على ما سبق اذا اعتبر السابق والسابق هنا غير
معتبر لاشتغالها بما لا يعنيها حتى لو قال شئت طلاقك يقع اذا نوى لانه ايقاع مبتدأ لان المشية ينبئ عن الوجود فمعنى قوله
شئت ذاك حصلته وتحصيل الطلاق بايقاعه الا انه لا بد من النية لانه قد يقصد وجوده وقوعا وقد يقصد وجوده ملكا
فلا يقع الطلاق بالشك بخلاف قوله اردت طلاقك لان الارادة لغة عبارة عن الطلب قال عليه السلام الحمى رائد الموت اي
طالبه وفي المثل السائر الرائد لا يكذب اهله اي طالب الكلا وليس من ضرورة الطلب الوجود فان قيل اليس ان
الارادة والمشية سيان عند اهل السنة قلنا جاز ان يكون بينهما تفرقة نظرا الينا وتسوية نظرا الى ربنا لان ما شاء
او طلبه يكون لا محالة بخلاف العباد وذكر في المحيط واذا قال لها شئت طلاقك ذكر شيخ الاسلام في شرحه انه يقع الطلاق
ولم يشترط فيه الايقاع وفي المبسوط رجل قال لامرأته شائي الطلاق ينوي به الطلاق فقالت قد شئت فهي طالق وان لم تكن
نية فليست بطالق لانه انما امرها ان تشاء من عمل قلبها كالاختيار فهذا بمنزلة قوله اختاري الطلاق فقالت قد
اخترت وهناك ان نوى الزوج الايقاع يقع فكذلك هنا فان قال احبي الطلاق او اريدي الطلاق او اهوى الطلاق
فقالت قد فعلت كان كلاما باطلا وان نوى به الطلاق لان الارادة والحب والهوى من العباد نوع تمني وكانه قال لها
تمني الطلاق فقالت تمنيت لا يقع قوله لان التعليق بشرط كائن تنجيز اي بشرط موجود ثابت كما اذا قال لامرأته طالق
ان كان زيد في الدار والحال انه في الدار يقع الطلاق فان قيل لو كان التعليق بشرط كائن تنجيزا لكان تنجيزا ايضا اذا قال
الرجل هو يهودي ان كنت فعلت كذا امس وهو يعلم انه قد كان فعله ولو كان تنجيزا لوجب تكفيره ولم يجب قلنا قال شيخ
الاسلام خواهرزاده رحمه الله اختلف المشايخ في هذه المسئلة فيمنع ولئن سلمنا فنقول هذه الالفاظ صارت كناية عن اليمين بالله اذا حصل
التعليق بها بفعل في المستقبل فكذا اذا حصل التعليق بفعل في الماضي تحاشيا عن تكفير المسلم قوله لكن الامر صار في يدها
فلا يخرج بالشك يعني لو نظرنا الى كونه للشرط يخرج الامر من يدها بالقيام عن المجلس ولو نظرنا الى كونه للوقت لا يخرج والامر كان في يدها
فلا يخرج بالشك فان قيل وجب ان يحمل على الشرط في هذه الصورة تصحيحا للرد قلنا انما يحمل على الشرط اذا كان الرد صادرا ممن
التعليق صادر منه وهذا لان ارادة الشرط يختص بمن كان التعليق مختصا به دون من كان الرد مختصا به فلذلك لم يحمل على الشرط تصحيحا
للرد كذا في الفوائد الظهيرية قوله والطلاق لا تعلق له بالمكان فيلغو فان قيل اذا لغا ذكر المكان بقي قوله انت طالق شئت

فينبغي ان يقع ولا يبطل بالقيام عن المجلس يدل عليه ما لو قال لها انت طالق دخلت الدار يقع الساعة قلنا حملنا على
الشرط لتآخي بين الشرط والظرف لان كل واحد منهما يفيد ضربا من التأخير فحمل عليه مجازا فان قيل اذا جعلنا مجازا عن
حرف الشرط فلم يجعل مجازا عن حرف ان حتى يبطل بالقيام عن المجلس ولا يجعل مجازا عن اذا ومتى حتى لا يبطل بالقيام قلنا
جعلها مجازا عن حرف ان اولى لانها اصل في الشرط كالعين له ومعنى الشرط هو الجامع فيجعل مجازا لما هو اصل في الشرط
دون اذا ومتى لانهما لا يتمحضان للشرط قوله بخلاف الزمان لان له تعلقا به لان الطلاق لو وقع لوقع في زمان
دون زمان واما اذا وقع في مكان كان واقعا في جميع الامكنة فلا يكون له تعلق بالمكان لانه لا فائدة في تعلقه بالمكان لعدم
اختصاصه بالمكان والتعليق بالشيء لبيان الاختصاص به كما في الافعال فوجب اعتباره خصوصا كما في انت طالق ان شئت
وعموما كما في انت طالق حيث شئت قوله وان لم تحضره النية يعتبر مشيتها حتى لو شاءت ثلاثا او واحدة بائنة
ولم ينو الزوج وقع ما اوقعت بالاتفاق على اختلاف الاصلين اما على اصل ابي حنيفة رحمه الله فلانه اقامها مقام نفسه في اثبات
الوصف والزوج متى اوقع رجعيا يملك ان يجعله بائنا وثلاثا عند ابي حنيفة رحمه الله فكذا المرأة تملك ان تجعل ما وقع بائنا وثلاثا
لان الزوج اقامها مقام نفسه في اثبات الوصف واما عندهما فكذا تملك ايقاع البائن والثلاث لانه تفويض اصل الطلاق
اليها على اي وصف شاءت وعلى هذا الخلاف لو قال انت حرة كيف شئت يعتق عنده في الحال وعندهما يتوقف على المشية و
الحاصل ان اصل الطلاق لا يتعلق بمشيتها عنده وانما يتعلق صفته وعندهما يتعلق اصل النكاح الطلاق ووصفه بمشيتها
لهما ان هذا تفويض الطلاق اليها على اي وصف شاءت وانما يكون كذلك اذا تعلق اصل الطلاق بمشيتها
اما اذا لم يتعلق لا يقع كيف شاءت بل يقع على خلاف ما شاءت لانه يقع رجعيا وما شاءت ان يكون رجعيا وهذا لان
كيف للاستيصاف عن الشيء فاذا اضافها الى المشية المضافة الى الطلاق فقد علق جميع اوصاف الطلاق بالمشية ولن
يصير جميع الاوصاف معلقا بالمشية الا بعد ان يصير اصل الطلاق معلقا بها لانه متى وقع اصل الطلاق في الحال لا بد
وان يستصحب بعض اوصافه لاستحالة وجود اصل الطلاق في الواقع بدون الوصف ولانه لو لم يتعلق اصل الطلاق للغا
قوله كيف شئت في غير المدخول بها لانها لا تستقل باثبات الوصف بعده وله ان كيف للاستيصاف وذا لا يتصور
الا بعد وجود اصله الا يرى الى قول القائل يقول خليلي كيف صبرك بعدنا فقلت وهل صبر فيسأل عن كيف واذا كان
الاستيصاف يستدعي وجود الموصوف يقع اصل الطلاق قبل المشية قضية للاستيصاف لكن يثبت ادنى اوصافه ضرورة
ان اصله لا ينفك عن وصفه ويتعلق ما وراءه بالمشية وهذا لان قوله انت طالق ايقاع فلو ثبت التعلق بمشيتها انما
يثبت ضرورة التخيير وذا دخل في الوصف لا في الذات وهذه اوصاف تنفك عن الذات فلم يكن من ضرورة
تعلقها بالمشية تعلق الذات بها وما قاله اولى لان اثبات الموصوف وان كان فيه تخصيص بعض الاوصاف عن التعليق
ليصح الاستيصاف اولى من تعليق اصل الطلاق بالمشية وتعميم الاوصاف وفيه ابطال الاستيصاف لان الكلام
يحتمل التخصيص دون التعطيل قوله وان قال لها انت طالق كم شئت او ما شئت طلقت نفسها ما شاءت و
ذكر في اصل رواية الجامع الصغير ان شاءت طلقت نفسها واحدة او ثنتين او ثلاثا ما لم يقم عن مجلسها فان قيل كيف

يباح لها ان تطلق نفسها والزوج لا يسعه ان يطلقها ثلثا قلنا قد روى الحسن عن ابى حنيفة رح ان ذلك يباح لها فى التنجيز واحتمل ان يكون المراد بقوله ان شائت طلقت نفسها ثلثا مشية القدرة لا مشية الاباحة يريد انها يقدر عليه كما يقال فى عبد بين اثنين دبّر احدهما نصيبه ان الاخر بالخيار ان شاء دبر نصيبه وان شاء تركه على حاله وان شاء اعتقه وقد علم انه لا يباح له اعتاق نصيبه وانما عنى به مشية القدرة لانه لو اعتق نصيبه ضمن لشريكه نصيبه مدبرا وذكر فى الفوائد الظهيرية فى المسئلة التى يليها ان المراة اذا طلقت نفسها ثلثا على قولهما او ثنتين على قول ابى حنيفة رح لا يأثم لانها مضطرة الى ذلك لانها لو فرقت لخرج الامر من يدها بخلاف ما اذا اوقع الزوج **قوله** فتعمل بهما اى بالتبعيض والعموم فان الثنتين عام بالنسبة الى الواحدة وبعض بالنسبة الى الثلث **قوله** لدلالة اظهار السماحة فى قوله كل من طعامى ما شئت او لعموم الصفة فى قوله طلق من نسائى من شائت لانه وصفها بالمشية وهى عامة كما فى قوله لا اكلم الا رجلا كوفيا لا يحنث بالتكلم بجميع رجال كوفة

## باب الايمان فى الطلاق

واذا اضاف الطلاق الى النكاح اى علق وقال الشافعى رح لا يقع لقوله عليه السلام لا طلاق قبل النكاح روى عن عبد الله بن عمرو بن العاص رض انه خطب امراة فابى اولياؤها ان يزوجوها منه فقال ان نكحتها فهى طالق ثلثا فسئل عن ذلك رسول الله فقال لا طلاق قبل النكاح والمعنى فيه انه غير مالك لتنجيز الطلاق فلا يملك تعليقها وهذا لان تاثير الشرط فى تاخير الوقوع الى وجوده ومنع ما لولاه لكان طلاقا وهذا الكلام لولا الشرط لكان لغوا لا طلاقا ولان الطلاق يستدعى اهلية فى الموقع الموقع وملكا فى المحل ثم قبل الاهلية لا يصح التعليق مضافا الى حال الاهلية كالصبى اذا قال لامراة اذا بلغت فانت طالق فكذلك قبل ملك المحل لا يصح مضافا وبهذا تبين انه تصرف مختص بالملك فلا يجاب قبل الملك يكون لغوا كالبيع الطير فى الهواء ثم اخذه قبل قبول المشترى ولنا ان التعليق بالشرط يمين فلا يتوقف صحته على ملك المحل كاليمين بالله وهذا لان اليمين تصرف من الحالف فى ذمة نفسه لانه يوجب البر على نفسه حملا او منعا والملك فى المحل شرط الطلاق والمحلوف به ليس بطلاق وانما يكون طلاقا بالوصول الى المراة وما دام يمينا لم يلاق المراة وانما تعدى حكمه الى المحل عند ارتفاع اليمين لوجود الشرط فيشترط الملك فى المحل وهو ثابت ″ ″ ″ ″ ولكن المحلوف به ما سيصير طلاقا عند الشرط بوصوله اليها وهذا كالرمى فان عينه ليس بقتل والترس ليس محلا هو قتل ولا هو قابل بل هو مانع ما سيصير قتلا اذا وصل الى المحل ولما كان التعليق مانعا من الوصول الى المحل ولا يكون التصرف معتبرا الا بركنه ومحله لا يكون طلاقا قبل الوصول الى محله فاذا وجد الشرط صار طلاقا لوصوله الى محله وبه فارق ما لو قال لاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق فان المحلوف به هناك غير موجود ولا يتيقن بوجوده عند وجود الشرط لان دخول الدار ليس بسبب لملك الطلاق ولا هو مالك للطلاق فى الحال حتى يستدل على بقاء الملك عند وجود الشرط اما ههنا فيتيقن بوجود المحلوف به لان التزوج سبب لملك الطلاق ولو كان المحلوف به موجودا بطريق الظاهر بان قال لامراته ان دخلت الدار فانت طالق انعقدت اليمين وان كان من الجائز ان يكون دخولها بعد زوال الملك فاذا كان المحلوف به متيقن الوجود عند وجود الشرط اولى ان ينعقد اليمين وبان كان لا يملك التنجيز لا يدل على انه لا يملك التعليق كمن يقول لجاريته اذا ولدت ولدا فهو حر

قيده

وان كان لا يملك تنجيز العتق فى الولد المعدوم ولكن قال لامراته الحائض اذا طهرت فانت طالق كان هذا طلاق السنة وان كان لا يملك تنجيزه فى الحال وهذا بخلاف الاهلية فى المتصرف لانه لا بد منه فى تصرف اليمين كما لا بد منه فى تصرف الطلاق فاما الملك فى المحل فيعتبر للطلاق دون اليمين وهذا بخلاف البيع فان الايجاب احد شطرى البيع وتصرف البيع قبل الملك لغو فاما الايجاب ههنا فتصرف آخر سوى الطلاق وهو اليمين وتاويل الحديث ما روى عن مكحول والزهرى وسالم والشعبى رح انهم قالوا كان اهل الجاهلية يطلقون قبل التزوج تنجيزا ويعدون ذلك طلاقا فنفى رسول الله عليه السلام ذلك بقوله لا طلاق قبل النكاح وحديث عبد الله بن عمرو غير مشهور ولو ثبت فمعنى قوله ان نكحتها اى وطئتها لان النكاح حقيقة للوطى وبهذا لا يحصل اضافة الطلاق الى الملك عندنا كذا فى المبسوط **قوله** فصح يمينا اى عندنا او ايقاعا عند الشافعى رح وحاصل الخلاف ان المعلق بالشرط لا ينعقد سببا والتعليق تصرف فى السبب باعدامه الى زمان وجود الشرط عندنا وعنده ينعقد سببا واثر التعليق فى تاخير الحكم فكان ايقاعا ولكن لم يثبت حكمه فى الحال **قوله** لان الجزاء لا بد ان يكون ظاهرا اى غالب الوجود ليكون مخيفا فيتحقق معنى اليمين وهو القوة وانما سمى الحلف يمينا لان الحالف يتقوى على حمل نفسه على الفعل او منعها عنه حذرا من ان يلحقه لزوم الكفارة عند الحنث ولهذا سمى باليمين ايضا ذكر شرط وجزاء لوجود معنى الحمل او المنع فيه حذرا من ان يلزمه الجزاء وهو الطلاق او العتاق فان قيل اذا قال لامراته اذا حضت فانت طالق فهذا يمين وليس فيه معنى الحمل او المنع قلت العبرة للغالب الشايع ولا معتبر بالافراد **قوله** والظهور باحد هذين اى كونه غالب الوجود فى الملك او فى الاضافة الى الملك **قوله** لان الشرط مشتق من العلامة فى الصحاح الشرط بالتحريك هو العلامة واشراط الساعة علاماتها فعلى هذا معنى قوله مشتق من العلامة مشتق من الشرط الذى هو بمعنى العلامة **قوله** الا فى كلمة كلما قال العلامة شمس الدين الكردرى لا فرق بين كل وكلما كما بين حيث يحتملان تشا الوقف بينهما من وجه آخر وهو ان كلمة كل دخلت على المراة فيوجب عموم ما دخلت عليه فيعم اعيان النساء فاذا تزوج امراة انحلت اليمين فى حقها لما انها اصابت من كلمة كل حصتها وكانها هى المحلوف عليها فقط فاذا تزوجها ثانيا فقد تزوجها بعد انحلال اليمين فلا يقع كما لو قال ان تزوجت امراة فهى طالق فلا تطلق ثانيا بالتزوج الثانى واما كلما فانما دخلت على التزوج فيقتضى عموم التزوج ويلزم من عموم التزوج عموم النساء لان الفعل يفتقر الى العين ولا يلزم من عموم النساء عموم التزوج فى كلمة كل لان العين لا يفتقر الى العرض **قوله** لما قلنا اشارة الى قوله وبقاء اليمين به وبالشرط **قوله** كما فى الدخول اى فى دخول الدار والقياس ان لا يقع الطلاق عليها بقولها لانها تدعى شرط الحنث وقوع الطلاق وهو منكر فيكون القول له ولا تصدق بلا حجة كما لو علق طلاقها بدخول الدار وجه الاستحسان ان هذا الامر لا يعرف الا من قبلها وقد ترتب عليه حكم شرعى فيجب عليها ان تخبر كيلا يقع فى الحرام اذ صيانة نفسها وزوجها عن الحرام واجبة ولما كانت الصيانة واجبة كان طريق الصيانة وهو اخبارها واجبا وهى المتعينة لاقامة هذا الواجب فيجب قبول قولها وهذا لانها مامورة بالاظهار ما فى رحمها لان الكتمان حرام لخروج عن عهدة الواجب ولانها صارت امينة من امناء الشرع فيجب قبول قولها لقوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله فى ارحامهن وقد تعلق بالاظهار احكام شرعية فصارت مامورة بالاظهار ضرورة

على الزوج

واذا صارت مأمورة بالاظهار وجب قبول قولها ليفيد الاظهار ومتى وجب قبول قولها وجب ترتيب
الاحكام عليها اذ هو المعني بالقبول ولهذا قبل قولها في حق العتق اذا اخبرت بانقضائها بالحيض في مدة ينقضي في
مثلها حتى يبطل حقه في الرجعة وفي حق حرمة وطيها اذا اخبرت برؤية الدم وحل الوطي اذا اخبرت بانقطاع الدم وكان
ينبغي ان يقع الطلاق عليها لا محالة بوجود الشرط بطلاقها وطلاق صاحبتها ايضا وهذا شرط لطلاقها ولكنا تركنا القياس
ونوقع الطلاق عليها دون صاحبتها بقولها حتى نعلم انها حاضت حقيقة لانا انما قبلنا قولها بطريق الضرورة لتخرج عن عهدة
الواجب وليقع التقصي عن الحرام ولا ضرورة في حق صاحبتها والحكم بوقوع الطلاق في حقها لا يكون حكما بوجود
الشرط في حق صاحبتها لانها شاهدة في حقها بل متهمة فيجعل كان الطلاق وقع عليها لا بتقضية الشرط في حق صاحبتها
وغير ممتنع ان يقبل قول شخص في حق نفسه ولا يقبل في حق غيره كاحد الورثة اذا اقر بدين على الميت لرجل وكذبه بقية الورثة
وكما اذا ثبت الملك للمستحق باقرار المشتري لم يرجع على البائع بالثمن قوله وكذلك لو قال ان كنت تحبيني الى قوله
ولا تطلق صاحبتها غير ان هذه المسألة تفارق المسألة الاولى بوجهين احدهما ان هذا يقتصر على المجلس ان اخبرت بذلك
في المجلس يقع ولا يقع في غير ذلك المجلس لانه اثبت التخيير حيث جعل الامر الى اختيارها ومحبتها وفي مسألة الحيض
لا يقتصر لانه ليس فيه معنى التمليك بل هي بنظيرة ساير التعليقات فلا يقتصر على المجلس والثاني انها لو كانت كاذبة فيما قالت
لا يقع الطلاق فيما بينه وبين الله تعالى في مسألة الحيض واما في مسألة المحبة فيقع لان حقيقة المحبة والبغض مما لا توقف عليهما الا من
قبل احد لا من قبلها ولا من قبل غيرها لان القلب متقلب لا يستقر على شيء فما لا توقف عليه يتعلق الحكم بدليله كالسفر
مع المشقة والنوم مع الحدث فصار كل الشرط هو الاخبار عن المحبة وقد وجد فيتبعه حكمه واما الحيض فان له حقيقة واثارا
معلومة فيتعلق الحكم به فاذا اخبرت كاذبة لا يقع فيما بينه وبين الله تعالى كذا في المبسوط لفخر الاسلام رحمه الله قوله
ولا يتيقن بكذبها جواب سؤال وهو ان يقال لما كان قبول قولها في حقها باعتبار الصدق فاذا اخبرت بمحبة العذاب
ونحن نتيقن بكذبها في ذلك وجب ان لا يقبل قولها اصلا فقال لم نتيقن بكذبها في ذلك فان الجاهل قد يختار العذاب
على بغضه لعلها لشدة بغضها زوجها وجهلها بمقدار الم العذاب تختار ذلك فلم يكن كاذبة قطعا قوله
فاذا تمت ثلاثة ايام حكمنا بالطلاق من حين حاضت وفائدته هذا يظهر فيما اذا كانت المراة غير مدخول بها فانها
لما رات دما تزوجت بزوج اخر واستمر بها الدم ثلاثة ايام كان النكاح صحيحا لانقطاعها عن الزوج باول ما رات
لا الى عدة ويظهر ايضا فيما اذا قال ان حضت فعبدي حر والمسألة بحالها كان العبد حرا من حين رات الدم حتى كان
الاكتساب للعبد ويظهر ايضا في حق الجناية منه وعليه قوله ولهذا حمل عليه اي على الحيضة الكاملة في حديث
الاستبراء وهو قوله عليه السلام الا لا توطأ الحبالى حتى يضعن حملهن ولا الحيالى حتى يستبرين بحيضة وكمال الحيض بانتهائه وذلك
بانقطاع الدم اذا كان ايامها عشرة او بالانقطاع والغسل او ما يقوم مقام الغسل اذا كانت ايامها دون العشرة وانما يقبل
قولها اذا اخبرت بالحيض او الطهر الذي هو شرط وقوع الطلاق وهي في ملك الحال اما اذا لم يكن موصوفة بها فلا تصدق بيانه اذا
قال لامراته ان حضت حيضة فانت طالق فمكثت عشرة ايام ثم قالت المراة حضت حيضة فطهرت واغتسلت

وكذبها الزوج فالقول في ذلك قولها واما اذا قالت بعد تطاول الزمان حضت فطهرت وانا الان حايض
بحيضة اخرى لا يقبل قولها ولا يقع الطلاق عليها لانها اخبرت عما هو شرط وقوع الطلاق حال فواتها وانعدامها واذا
قال لها ان حضت فانت طالق فمكثت خمسة ايام ثم قالت حضت منذ خمسة ايام وانا الان حايض وقع عليها
الطلاق ولو قالت حضت وطهرت لا تصدق اذا كذبها الزوج والمعنى فيه هو ان الله تعالى جعل المراة امينة فيما تخبر من
الحيض او الطهر ضرورة اقامة الاحكام المتعلقة بها فما دامت الاحكام قايمة كان الايتمان قايما من جهة الشرع فتصدق
واذا كانت الاحكام منقضية كان الايتمان فانيا فلا تصدق وهذا بخلاف المودع اذا قال رددت الوديعة
او هلكت فانه تصدق ولا يشترط لتصديقه فيما اخبر به قيام الامانة لان المودع صار امينا من جهة صاحب المال صريحا
وابتداء لا لضرورة اقامة الاحكام فان صاحب المال ايتمنه مطلقا اما المراة انما صارت امينة فيما تخبر من الحيض
والطهر ضرورة اقامة الاحكام المتعلقة بها على ما ذكرنا قوله وقد وجد الصوم بركنه وهو الامساك عن المفطرات
نهارا وشرطه وهو النية والاهلية قوله فولدت غلاما وجارية ان علم ان الغلام اول طلقت واحدة وانقضت
عدتها بالجارية فلا يقع شيء وان علم ان الجارية اول طلقت ثنتين وان اختلفا فالقول قول الزوج لانكاره الزيادة
وان قال لا ادري طلقت واحدة قضاء وفي التنزه ثنتان وان ولدت غلاما وجاريتين في بطن واحد فان علم انها
ولدت الجاريتين اولا فهي طالق ثنتين بولادة الاولى منهما وقد انقضت عدتها بولادتها الغلام وان ولدت
الغلام اولا طلقت واحدة بولادة الغلام وتطليقتين بولادة الجارية الاولى وقد انقضت عدتها بولادة
الاخرى وان ولدت احدى الجاريتين اولا ثم الغلام ثم الجارية طلقت تطليقتين بولادة الجارية والثالثة بولادة
الغلام وقد انقضت عدتها بولادة الاخرى كذا في المبسوط ولو قال ان كان حملك هذا جارية فانت طالق واحدة و
ان كان غلاما فثنتين فولدتهما لم يقع لان الحمل اسم لجميع ما في البطن وما في البطن ليس بغلام ولا جارية فلم يوجد شرط
الحنث الا يرى انه لو نظر الى جوالق فقال ان كان ما فيه حنطة فامراتي طالق وان كان ما فيه دقيقا فعبدي حر فاذا فيه
دقيق وحنطة لم تطلق ولم يعتق ولو قال ان كان في بطنك لزناه لوجود الشرطين والمراد بالتنزه التباعد عن مظان الحرمة
اذ هما في حكم الطلاق كشيء واحد من حيث ان الطلاق لا يقع الا بهما فصار الشرطان بمنزلة شرط واحد ولو كان شرطا واحدا
لما وقع في غير الملك فكذلك ههنا قوله الا ان الملك يشترط حالة التعليق جواب سؤال وهو ان يقال لما كان
محل اليمين الذمة ينبغي ان لا يشترط الملك وقت التعليق فاجاب بذلك قوله وفيما بين ذلك الحال حال بقاء
اليمين فيستغني عن قيام الملك كما اذا علق طلاقها بالشرط فابانها وانقضت عدتها ثم تزوجها ووجد الشرط فانها
تطلق بالاجماع قوله وهي مسألة الهدم فيما دون الثلث وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا علق الواحد بدخول
الدار ثم نجز طلقتين وتزوجت بزوج اخر فعادت الى الاول ودخلت الدار تثبت الحرمة الغليظة عند محمد لعدم
الهدم وعندهما لا تثبت لتحقق الهدم قوله وتبقى احتمال وقوعها اي بنكاحها اياها بعد تزوجها بزوج اخر قوله
وتنبهنا ان الجزاء طلقات هذا الملك الطريق المتعمد فيه ان يقول بوقوع الثلاث عليها فوجب من ان يكون محلا

للطلاق لان الطلاق مشروع لرفع الحل وقد ارتفع الحل بالتطليقات الثلث وفوت محل الجزاء يبطل اليمين كفوت
محل الشرط بان قال ان دخلت هذه الدار ثم جعل هذه الدار بستانا او حماما لا يبقى اليمين وكما اذا قال ان كلمت فلانا فامرأته
طالق فمات فلان فان قيل البيان لو قال لعبده ان دخلت الدار فانت حر ثم باعه ثم اشتراه فدخل الدار يعتق مع
انه باعه لم يبق العبد محلا ليمينه وكذلك بقيت محلا للظهار بعد الطلقات الثلث كما اذا قال لها ان دخلت الدار
فانت علي كظهر امي فبانت بالثلث ثم عادت اليه بعد زوج آخر فدخلت الدار ثبت الظهار ولو طلقها ثنتين
في مسئلتنا ثم عادت اليه بعد اصابة زوج آخر فدخلت الدار تطلق ثلثا ولو تقيد الجزاء بذلك الملك لما عتق في
المسئلة الاولى ولما وقع الظهار ولما طلقت ثلثا ههنا بل وقعت واحدة قلت العبد بصفة الرق محل للعتق وبالبيع لم تفت
تلك الصفة حتى لو فاتت بالعتق لم يبق اليمين واما الثاني فان محلية الظهار لا ينعدم بالطلقات الثلث لان الحرمة
بالظهار غير الحرمة بالطلاق فان تلك الحرمة الى وجود الكفارة وهذه الى وجود ما يرفعها وهو الزوج الثاني واما اذا طلقها
ثنتين فالمحل باق اذ المحلية باعتبار صفة الحل وهي قائمة بعد الثنتين فيبقى اليمين وهذا استدلال من جنس ما انعقد عليه اليمين
فيسري اليه حكم اليمين تبعا وان لم ينعقد اليمين عليه قصدا **قوله** في الفصل الاول الا فيما اذا ثلث بعد
الايلاج ولم يخرجه لوجود الاستمتاع في غير الملك **قوله** لوجود الجماع بالدوام عليه لان الجماع عبارة عن الاجتماع
وهو ثابت بالدوام عليه والله اعلم

## فصل في الاستثناء

واذا قال الرجل لامرأته انت طالق ان شاء الله لم يقع اختلفوا في ان هذا الكلام شرط او ابطال قال ابو يوسف رح شرط وقال
محمد رح ابطال لان الشرط اعلام السبب الى زمان وجود الشرط وهذا اعدام اصلا فلا يكون شرطا فابو يوسف رح اعتبر اللفظ
ومحمد رح اعتبر المعنى وثمرة الخلاف يظهر فيما اذا جمع بين اليمينين فقال انت طالق ان دخلت الدار وعبدي حر ان كلمت زيدا
ان شاء الله قال ابو يوسف رح يعود الى الجملة الثانية لان الجملة الاولى كاملة في حق التعليق وقال محمد رح يعود اليهما لان الاولى
ان كانت كاملة من حيث التعليق لكن لم يتم من حيث اتصال الابطال بها فانصرف الابطال اليهما بخلاف ما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق
وان كلمت فلانا فعبدي حر ان جاء فلان حيث ينصرف الى الاخيرة بالاتفاق ولو قال انت طالق وعبدي حر ان
شاء الله انصرف اليهما بلا خلاف لانه ان اعتبر شرطا كما قال ابو يوسف انصرف اليهما واذا اعتبر رفعا وابطالا كما قاله
محمد رح فكذلك ويظهر ثمرة الخلاف ايضا فيما اذا قال لامرأته ان حلفت بطلاقك فعبدي حر ثم قال لها انت طالق ان
شاء الله يحنث عند ابي يوسف رح لانه يمين وقال محمد رح لا يكون يمينا ولا يحنث وذكر في شرح الطحاوي ان قوله ان شاء
الله كما يبطل الكلام الذي قبله كذلك لو قال ان لم يشأ الله او قال ما شاء الله وكذا اذا علق بمشيئة من لا يظهر مشيته لنا كما
اذا قال انت طالق ان شاء الجن او هذا الحائط **قوله** فيكون الاستثناء اي على قول محمد رح **قوله**
او ذكر الشرط اي على قول ابي يوسف رح على اختلاف التخريج والحكم واحد في قوله انت طالق ان شاء الله **قوله**
والموت ينافي الموجب دون المبطل لان الموجب يقتضي المحل وبالموت يبطل المحل فينافيه والمبطل يلائم الموت في ابطال
الموجب فلا ينافي الموت المبطل **قوله** بخلاف ما اذا مات الزوج اي بعد قوله انت طالق قبل قوله

ان شاء الله تعالى وأريد الاستثناء حيث يقع الطلاق وانما يعلم ذلك فيما اذا قال قبل الايقاع اني اطلق امرأتي
واستثني وذكر في المحيط فعلى قياس مسئلة النوازل قالوا ان من حلف واراد ان يقول ان شاء الله تعالى
فسد انسان فمه انه يكون استثناء ايضا اذا ذكر الاستثناء بعد رفع اليد عن فمه متصلا به وقد وجدنا في نوادر هشام
انه قال سألت محمدا رح عمن قال لامرأته انت طالق ثلثا وهو يريد ان يستثني فامسك انسان فمه وحال بينه
وبين الاستثناء قال يلزمه الطلاق في القضاء وفيما بينه وبين الله تعالى **قوله** والاصل ان الاستثناء
تكلم بالحاصل بعد الثنيا اي تكلم بما بقي من المستثنى منه بعد الاستثناء **قوله** هو الصحيح هذا احتراز عن قول
بعضهم ان الاستثناء عن الاثبات نفي ومن النفي اثبات وهذا ينزع الى ان في الاستثناء معنى المعارضة
وذلك فاسد لما عرف في اصول الفقه **قوله** ومعناه انه تكلم بالمستثنى منه اي بما بقي من المستثنى منه
**قوله** فيصح استثناء البعض من الجملة اي لما صح ذلك لم يفرق بين ان يكون المستثنى اقل او اكثر
خلافا للفراء فانه يقول لا يصح استثناء الاكثر لانه لم يتكلم به العرب فلم يصح عنده انت طالق ثلثا الا اثنتين
لانه استثناء الاكثر وروي عن ابي يوسف رح ايضا انه لا يصح هذا الاستثناء لان الاستثناء بيان
فان من قال جاءني القوم الا فلانا كان بيانا للجائين بطريق الاختصار اذ لو اشتغل ببيان من جاء لطال
الكلام وهذا انما يتحقق في استثناء القليل من الكل لا في استثناء الكثير منه وفي ظاهر الرواية لا فرق لان
الاستثناء تكلم بالحاصل بعد الثنيا ولا فرق في هذا بين القليل والكثير بل شرط صحته ان يبقى وراء المستثنى شيء
ليصير متكلما به واذا قال انت طالق ثلثا الا نصف تطليقة قيل على قول ابي يوسف رح تطلق ثنتين لان
التطليقة كما لا تتجزى في الايقاع لا تتجزى في الاستثناء فصار كانه قال الا واحدة وعند محمد رح تطلق ثلثا لانه استثنى
نصف تطليقة صار كلامه عبارة عن تطليقتين ونصف فتطلق ثلثا **قوله** ولا يصح استثناء الكل
من الكل لانه لا يبقى منه شيء ليصير متكلما به فيبقى كلامه الاول كما كان فيقع الثلث وظن بعض اصحابنا ان استثناء الكل
رجوع والرجوع عن الطلاق باطل فلذلك لم يصح وهذا وهم منهم لما انه يبطل استثناء الكل في الوصية ايضا مع ان
الوصية يحتمل الرجوع فدل ان الطريق ما قلنا ولو قال انت طالق ثلثا الا واحدة وواحدة وواحدة عند ابي حنيفة رح
تطلق ثلثا لانه عطف بعض الكلمات على البعض والعطف للاشتراك وعند ذلك صار مستثنيا للكل فكانه قال
الا ثلثا وهو الظاهر من قول ابي يوسف رح وروي عنه انه يقع واحدة وهو قول زفر رح لانه لما قال الا واحدة وواحدة
كان مستثنيا للثنتين وكان صحيحا وانما بطل استثناء الثالثة فقط كذا في المبسوط وذكر في زيادات المحيط رح ان
استثناء الكل من الكل انما لا يصح اذا كان بعين ذلك اللفظ اي بعين لفظ المستثنى منه واما اذا استثنى بغير
ذلك اللفظ يصح وان كان هو استثناء الكل من الكل وكذلك لو قال ثلث مالي لزيد الا الفا وثلث ماله الف
صح الاستثناء وذكر في المحيط والذخيرة وذكر القدوري في شرحه اذا وقع الاكثر من ثلاث ثم استثنى كان الاستثناء
من جملة الكلام لا من جملة الثلث التي يحكم بوقوعها وروي عن محمد رح في النوادر نسائي طوالق الا فلانة وفلانة وفلانة

وليس لمن النسوة سواهن صح الاستثناء وفي البقالي اذا قال كل امرأة لي طالق الا هذه وليس غيرها لم تطلق

## باب طلاق المريض

اذا طلق الرجل امرأته في مرض موته طلاقا بائنا قيد بالبائن لان في الطلاق الرجعي اذا مات الزوج وهي في العدة ترث ايضا لكن لا باعتبار الفرار بل باعتبار ان حكم النكاح باق من كل وجه وبمرض الموت لانه اذا طلقها بائنا في صحة او في مرض ثم صح ثم مات لا ترث وبغير الرضا لانه اذا كان برضاها لا ترث وبالموت في العدة لانه اذا مات بعد انقضاء العدة لا ترث وقال ابن ابي ليلى ترث منه وان مات بعد انقضاء العدة وقال مالك ترث وان مات بعدما تزوجت بزوج آخر وقال الشافعي لا ترث في العدة وبعدها وهو القياس لنا اجماع الصحابة بتوريث امرأة الفار وقد صح ان عثمان رضي الله عنه ورث تماضر امرأة عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه وكان طلقها في مرضه فان قيل لا اجماع فقد قال ابن الزبير في حديث تماضر لو كان الامر الي لما ورثتها قلنا معنى قول ابن الزبير رضي الله عنه ما ورثتها لجهلي بالاستحسان فتبين انه كان يخفى عليه ما لم يخف على عثمان رضي الله عنه وفي بعض الروايات انها سألته الطلاق فمعنى قوله ما ورثتها لانها سألت الطلاق ونحن نقول لكن توريث عثمان رضي الله عنه اياها بعد سؤال الطلاق دليل على انه كان يورثها قبله وقد قيل معنى سألته الطلاق ولكن قال لها اذا طهرت فآذنيني فلما طهرت آذنته وبهذا لا يسقط ميراثها **قوله** وقد امكن اي تأخير عمله الى زمان انقضاء العدة **قوله** لان النكاح في العدة يبقى في حق بعض الآثار اي في حق النفقة والسكنى والمنع عن الخروج والتزوج فيبقى في حق الارث بخلاف ما بعد انقضاء العدة لانه لا امكان لان الارث يعتمد النكاح من كل وجه او من وجه وبعد الانقضاء لم يوجد احدهما **قوله** والزوجية في هذه الحالة ليست بسبب لارثه عنها جواب عن قول الخصم ولهذا لا يرثها اذا ماتت اي في حال مرض موت الزوج الزوجية ليست بسبب لارثه عنها لانها صحيحة **قوله** خصوصا اذا رضي به اي فيما اذا لم يرض الزوج ببطلان حقه وما تستدعي في العدة بان مكنت ابن زوجها لا يرث منها اذا رضي به وهو ما حق فيه اولى ان لا يرث **قوله** والحكم يدار على دليل التهمة لان التهمة امر مبطن لا يوقف عليها فادير الحكم على دليلها وهو قيام العدة فوجب تحقيق حكم التهمة عندها **قوله** ولهذا يدار اي ولان الحكم وهو عدم صحة الاقرار والوصية يدار على التهمة مدار هذا الحكم على النكاح والقرابة اي لا يجوز وصية ولا اقرار للمنكوحة ولا للقرابة **قوله** ولا تهمة في قدر الميراث قال بكرة انما تأخذ ما تأخذ بطريق الميراث لا بطريق الدين اذ لو كان بطريق الدين لكان التوى على الورثة ما دام شيء من التركة قائما وكذا لو طلبت ان تأخذ دنانير والتركة عروض ليس لها ذلك ولو كان ما تأخذ بطريق الدين لكان لها ذلك ولو ارادت ان تأخذ من عين التركة ولا يعطيها الورثة ليس لها ذلك وعامل فيه بناء على زعمها لان في زعمها ان ما تأخذ تأخذ بطريق الدين فالحاصل ان الشرع رجح جانب الورثة ان اختاروا ان يعطوها من عين التركة لهم ذلك وان اختاروا ان يعطوها من غير التركة لهم ذلك كذا ذكره الامام التمرتاشي رحمه الله **قوله** ولا مواضعة عادة في حق الزكوة والتزوج جواب سؤال وهو ان يقال منع التهمة غير معتبرة في الشرع الا ترى انه يقبل شهادته لها ويحل وضع الزكوة فيها ولها ان تتزوج في الحال ولو اعتبرت التهمة شرعا لاعتبرت في حق التزوج اذ الحل والحرمة يؤخذ فيهما بالاحتياط

قلت منع المواضعة يكون في حق الارث لا في حق منع الاحكام عادة فاعتبرت هنا ولم يعتبر ثمه **قوله** واما يتعلق ممن يخاف منه الهلاك غالبا كما اذا كان صاحب الفراش وهو ان يكون بحال لا يقوم بحوائجه كما يعتاده الاصحاء ثم المريض المعتبر ان يكون بحال يخشى عليه التلف لانه حينئذ يتعلق حقها بماله فالابانة في هذه الحالة ابطال حقها وقيل ان لا يقوم الا بشدة وقيل ان لا يقيم الا ان يقيمه انسان وقيل ان لا يقدر على صب الماء من كوز الى كوز ومن يقوم بحوائجه في البيت كالمشي الى الخلاء والتوضي بنفسه لا يصح عند البلخيين وقال البخاريون اذا عجز عن القيام بحوائجه خارج البيت فمريض رحمهم الله وعن ابي يوسف رحمه الله ان كان يخرج الى الصلوة صحيح والمرأة لا تخرج فان عجزت عن حوائجها في البيت كصعود السطح ونحوه فمريضة والافلا والمقعد والمفلوج والمسلول لا يصح لانه قد يعيش منه كثيرا قال ابن سلمة الا ان لا يرجى برؤه بالتداوي وقال الهندواني الا ان يكون مرضه يزداد ابدا فان كان يزداد وينقص ان مات بعد ذلك بسنة فكالصحيح وان مات قبل سنة فمريض وذكر الناطفي تفرقات المسلول كسائر المرض الا ان يتطاول وفسر اصحابنا التطاول بسنة فاذا بقي على هذه العلة سنة فتصرفه بعد سنة كتصرفه حال صحته وذكر الحلواني عن محمد اذا دام المريض على حال سنة فحكمه حكم الصحيح واختلف في تفسير الطلق فقيل الوجع الذي لا يسكن حتى تموت او تلد وقيل وان سكن لان الوجع يسكن تارة ويهيج اخرى والاول اوجه وحد المرض الذي يبيح التوكيل ان لا يقدر على المشي بقدميه ولو كان لا يقدر ولكن يحمل على الدابة او على ظهر انسان فان كان يزداد مرضه بذلك يباح التوكيل وان لم يزدد اختلفوا **قوله** وبهذا اخوات يخرج على هذا الحرف وهو ان كل ما يكون الهلاك منه غالبا فهو في حكم مرض الموت وكل ما كان السلامة منه غالبا لكن قد يخاف الهلاك منه فهو في حكم الصحة منها راكب السفينة او النازل في المسبعة طلق امرأته لا يكون فارا اما اذا انكسرت السفينة او تلاطمت الامواج واشتدت الريح او وقع في فم سبع يطلق يكون فارا واذا طلقها في مرضه ثلاثا ثم قتل او مات بغير ذلك المرض بعد ان لم يصح فلها الارث وقال عيسى بن ابان لا ارث لها لان مرض الموت ما يكون سببا للموت ولما مات بسبب آخر دل انه ليس بمرض الموت فلم يتعلق حقها بماله يومئذ فصار كما لو طلقها في صحته قلنا الموت اتصل بمرضه حيث لم يصح حتى مات وقد يكون للموت سببان ولم يتبين به ان مرضه لم يكن مرض الموت امة تحت عبد عتقت في مرض اماها فاختارت نفسها وهي مريضة ثم ماتت في العدة ورث زوجها لان الفرقة منها حتى لا يكون طلاقا وكذلك صغيرة زوجها اخوها فبلغت ووطئها زوجها فاختارت نفسها في مرضها فماتت في العدة ورث زوجها لان الفرقة منها حتى لم يكن طلاقا وكذا لو ارتدت في مرضها او قبلت ابن زوجها ورثها لان الفرقة منها ولو مضت مدة العنين فاختارت الفرقة في مرضها لم يرث زوجها لان الفرقة منه لانه امتنع عن الامساك بالمعروف فناب القاضي منابه في التسريح بالاحسان ولهذا كان طلاقا وكذا لو جب بعد ما ابانها بعد الدخول فرق زوجها فعلمت في مرضها واختارت نفسها وماتت لم يرث زوجها لانه فرقة بالطلاق **قوله** واذا قال الرجل لامرأته وهو صحيح اذا جاء رأس الشهر الى قوله فانت طالق اي طالق بائن لان حكم الفرار انما يثبت اذا كان الطلاق بائنا **قوله** الا في قوله اذا دخلت الدار اي الا في فصل واحد وهو ما اذا كان التعليق بفعلها الذي لها منه بد **قوله** ولا ظلم الا عن قصد وهذا لانه صفة للفعل والمعلق بالشرط صار مرسلا عند الشرط لا بفعله وقصده

قال الصدر الشهيد البخاري الصحيح انه ان كان الغالب منه الموت فهو مرض الموت سواء كان صاحب فراش او لم يكن

ولان التعليق في الصحة انقلب تطليقا في المرض والتعليق لم يكن ظلما فلا ينقلب ظلما لان المعتبر حالة التعليق الا انه
ان من علق وهو مفيق ثم وجد الشرط بعدما جن تطلق وان لم يكن الجنون من اهل التطليق علم ان المعتبر حالة التعليق **قوله**
واما الوجه الثالث وهو ما اذا علقه بفعل نفسه فسواء كان التعليق في الصحة والشرط في المرض او كانا في المرض والفعل
مما له بد منه او لا بد له منه فان قيل ينبغي ان لا يعتبر فان الى التعليق بالفعل الذي لا بد منه اذا كان التعليق في الصحة
لان الفعل اذا كان مما لا بد منه يصير مضطرا الى مباشرته فلا يصير الفعل ظلما فلا ترث قلنا الاضطرار في جانب الفاعل
لا يبطل حق غيره لان حق غيره محترم معصوم وذلك لا يتفاوت بين كون المتلف مختارا وبين كونه مضطرا الا يرى ان
من اتلف مال الغير بايا او مخطيا او اصابته مخمصة فاكل مال الغير لا ستبقاء مهجته فانه يضمن وان لم يوصف فعله بالظلم لما
ان بقاء عصمة الغير يكفي لايجاب الضمان او نقول لا يسقط عن فعله صفة العدوان بالنظر الى عصمة المحل ولهذا يضمن فكذا
هنا **قوله** واما الوجه الرابع وهو ما اذا علقه بفعلها الى قوله والفعل مما لها بد منه ككلام زيد ونحوه لم ترث لانها
راضية بذلك لانها بمباشرة الشرط صارت راضية اذ الوجود مضاف الى الشرط فكان الرضا بالشرط رضا بالمشروط
فان قيل اذا قال احد شريكي العبد لصاحبه ان ضربته فهو حر فضربه يعتق وللضارب ولاية تضمين الحالف ولو كان
الرضا بالشرط رضا بالمشروط لما كان له ذلك قلنا الارث يثبت بما له شبهة العدوان فيبطل بما له شبهة الرضا
ولا كذلك الضمان او نقول مسئلة الاعتاق من قبيل ما لا بد لها منه لان موضوعها في كتاب العتاق فيما اذا كان
قال احد الشريكين ان لم اضرب هذا العبد اليوم فهو حر فقال شريكه ان ضربته سوطا فهو حر فضربه فان الضارب يضمن الحالف
وهو مضطر الى الاكتساب هذا فعل الشرط بطريق الاضطرار لا يدل على رضاه بالمشروط ولا كذلك في مسئلتنا فكانت
راضية بالمشروط **قوله** في الدنيا راجع الى اكل الطعام **قوله** او في العقبى راجع الى صلوة الظهر **قوله**
كانها آلة له كافي الاكراه لان حد المكره ان يكون مضطرا بين شرين والمراة كذلك لانها باشرت الشرط تتضرر بوقوع
الطلاق وان امتنعت تعاقب في دار الآخرة وهذا الاضطرار جاء من قبل الزوج فكانت مكرهة فيضاف فعلها اليه
لمن اكره انسانا على اتلاف ماله وهذا لان الاكراه كما يقع بخوف تلف عاجل فكذلك يقع بالتشنيع الا يرى ان
فعل القاضي في باب القضاء بالشهادة منقول الى الشاهد حتى يكون الضمان عليهم اذا رجعوا لان القاضي يصير ملجأ
اليه بشهادتهم لانه يفسق لو لم يقض بها فان قيل الضرورة التي توجب نقل الفعل اليه ضرورة كاملة وهنا ضرورة ناقصة
لان غرضه المنع من تحصيل شرط الطلاق قلنا لما ثبتت الضرورة ثبتت شبهة النقل وذا كاف لهذا الحكم لثبوته
بشبهة العدوان **قوله** لان المحرمية لا تنافي الارث وهو الباقي اي الارث لان النكاح باق في منع الطلاق
في استحقاق الارث فيكون الباقي هو الارث او سبب الارث فان قيل ينبغي ان لا ترث لانا جعلنا النكاح
باقيا حكما في حق الارث فالنكاح الباقي حقيقة يبطل بالمحرمية فهذا احق وصار كما لو طاوعت ابن زوجها قبل الطلاق وكالمسلمة
الاولى قلنا الردة تنافي نفس الحق وهو الارث لان المرتد لا يرث احدا فلم يتصور بقاء النكاح بدون الاصل فاما
المحرمية فانما يبطل بها الارث بسبب بطلان النكاح مضافا اليها ولم يوجد لان النكاح قد بطل بالثلاث فما بقي



في حق الارث خاصة فالا تنافي الارث لا يعتبر منافيا في حق ما يثبت في الارث خاصة وبالمطاوعة في حال قيام النكاح يقع الفرقة مضافة
اليها فلا يجب ابقاء النكاح في حق الاستحقاق نظرا لها مع رضاها ببطلان السبب **قوله** ومن قذف امراته
وهو صحيح ثم لاعن الى قوله وهذا ملحق بالتعليق بفعل لا بد لها منه ووجهه ان سبب الفرقة قذفه اياها ولكن بشرط اللعان
فان القاضي يلاعن بينهما باعتبار القذف وتوقف عليهما واما يلاعن منهما بطلب المراة فصار القذف لها بالسبب
المعلق بشرط توجد منها وهو مما لا بد لها منه فانها لا تجد بدا من الخصومة لدفع عار الزنا عن نفسها فلم تصر بذلك راضية بسقوط
حقها وعند محمد لم يثبت حكم الفرار لان الطلاق انما يقع بلعانها لانه آخر اللعانين فكان آخر المدارين فان قيل
الفرقة انما يقع بقضاء القاضي عندنا فكان القضاء آخر المدارين قلنا اللعان شهادة عندنا على ما يأتي والحكم انما يثبت
بالشهادة لا بالقضاء **قوله** وان آلى وهو صحيح الى قوله فيكون ملحقا بالتعليق بمجيء الوقت فان قيل الايلاء
ليس نظير تعليق الطلاق بمجيء الوقت وان كان الايلاء في الصحة لانه متمكن من ابطال الايلاء بالفيء فاذا لم يبطل في حال المرض
صار كانه انشا الايلاء في المرض وهناك ترث فكذلك هنا فكان نظير من وكل وكيلا في صحته بالطلاق فطلقها الوكيل في
المرض كان فارا لانه كان متمكنا من العزل فاذا لم يعزل جعل كانه انشا الآن كذلك هنا قلنا الفرق بينهما ثابت
وهو انه لا يمكن ابطال الايلاء الا بضرر يلزمه فلم يكن متمكنا مطلقا بخلاف مسئلة الوكالة كذا ذكره الامام قاضي خان رح

## باب الرجعة

ذكر في المحيط اذا اراد الرجل ان يراجع امراته فالاحسن
ان يراجعها بالقول لا بالفعل لان صحة الرجعة بالقول متفق عليها وبالفعل مختلف فيها **قوله** رضيت بذلك
او لم ترض لقوله تعالى فامسكوهن بمعروف فيه قوله تعالى اذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن فامسكوهن يعني اذا قرب
انقضاء عدتهن فامسكوهن من غير فصل بين الرضا وعدمه اي لم يشترط رضاء المراة **قوله** الا يرى انه
سمي امساكا وهو الابقاء وانما يتحقق الاستدامة في العدة فان قيل كما سمي الله تعالى الرجعة امساكا فكذلك سماها ردا
في قوله وبعولتهن احق بردهن وحقيقة الرد لا يكون الا بعد الزوال قلنا لما دل الدليل على بقاء الملك حمل الرد على
الاولى حتى لا تبين بانقضاء العدة لا على الاعادة بعد الزوال والدليل على بقاء الملك بعد الطلاق الرجعي انه يملك
الاعتياض لا يكون الا بعد بقاء اصل الملك وكذلك يملك عليها سائر التصرفات التي كان يملك عليها قبل الطلاق وهو
الظهار والايلاء واللعان فدل ذلك على بقاء الملك مطلقا **قوله** والرجعة ان يقول راجعتك في حضرتها
او راجعت امراتي في الحضرة والغيبة ومن الفاظ الرجعة رجعتك اي رددتك وامسكتك وقوله انت عندي كما كنت
او انت امراتي ان نوى الرجعة **قوله** او ينظر الى فرجها بشهوة المراد الفرج الداخل **قوله** وعند الشافعي
لا يصح الرجعة الا بالقول مع القدرة عليه بان لم يكن اخرس او معتقل اللسان وهذا بناء على ان الرجعة عنده استباحة الوطي
ورفع الخلل الواقع في الملك فلا يكون بالفعل كاصل النكاح والوطي قبل الرجعة حرام فلا يكون سببا للحل كما هو اصله وعندنا
الرجعة استدامة الملك والفعل المختص بالملك يدل على استدامة الملك كالقول وهو نظير الفيء في الايلاء فانه يمنع
المزيل من ان يعمل بعد انقضاء المدة وكذا يحصل بالجماع وكذا اذا باع امة على انه بالخيار ثم وطئها صار مستبقيا للملك

وذكر ... اذا باشرت الشرط على اضطرار ... المحرم ...

والاجل يصح على المعدة وعلى آخرها ويتبع
البلوغ ... البلد اذا شارفه
وادناه ... ومعناه ... وصل
ولم يصل وانما شارف

الاعتياض بالخلع بعد الطلاق
الرجعي اجماعا وملك ...

بالوطي كذا ههنا لان الخيار يثبت شرعا ليتدارك فرطا منه ويتلافى ما فات عنه وتم ثبت حكما **قوله**
والا لانه فعل يختص بالنكاح اي لحاصل ان يكون دلالة الاستدامة التي هي الرجعة فعلا مختصا بالنكاح وهذه الافاعيل
وهي الوطي والتقبيل واللمس بشهوة مختصة بالنكاح فان قيل لا نسلم ان هذه الافاعيل مختصة بالنكاح لانها توجد في
الامة المملوكة ايضا قلنا ان الملك هو المقصود في الامة وهذه الافاعيل تابعة في حق المملوكة والتابع معدوم حكما **قوله**
خصوصا في الحرة يعني حل هذه الافاعيل في حق الحرة لا يكون بدون النكاح واما في حق الامة يكون بالنكاح وبدونه ايضا
كالنظر او غيره **قوله** وغيرهما كالخاتنة وكالشاهد على الزنا اذا احتاج الى تحمل الشهادة **قوله**
ويستحب ان يشهد على الرجعة شاهدين وان لم يشهد صحت الرجعة (التي تحصل النساء) وقال الشافعي رحمه الله في احد قوليه لا يصح وهو قول مالك رحمه الله و
هذا عجب من مالك فانه لا يجعل الاشهاد في النكاح شرطا ويجعل الاشهاد في الرجعة شرطا كذا في المبسوط **قوله**
ولنا اطلاق النصوص فامسكوهن بمعروف وبعولتهن احق بردهن من غير شرط الاشهاد فاشتراطه فيها زيادة على النص
وهي نسخ فلا يجوز الا بدليل يصلح له وما تلاه لا يصلح له لان المراد به الندب بدلالة الاجماع فانه جمع بينها وبين المفارقة
وامر بالاشهاد عليهما ثم الاشهاد في حق المفارقة مندوب وليس بواجب فكذا في حق الرجعة لاستحالة ان يكون اللفظ
الواحد في حالة واحدة شاملا للمعنيين مختلفين **قوله** ويستحب ان يعلمها كيلا تقع في المعصية فانها ربما تتزوج
بناء على زعمها ان زوجها لم يراجعها وقد انقضت عدتها ويجامعها الزوج الثاني فيكون هي عاصية وزوجها الذي اوقعها
فيها مسيئا بترك الاعلام ولكن مع ذلك لو لم يعلمها بالرجعة جاز لان الرجعة عندنا استدامة للقائم وليست بانشاء فكان
الزوج بالرجعة متصرفا في خالص حقه وتصرف الانسان في خالص حقه لا يتوقف على علم الغير كذا في المحيط **قوله** فقالت
مجيبة اي على الفور متصلة بقول الزوج **قوله** اذ هي باقية اي العدة باقية الى ان تخبر وقد سبقت الرجعة اخبارها (الانقضاء)
المرأة فصحت الرجعة وسقطت العدة وهي حين اخبرت انما اخبرت بالانقضاء بعد سقوط العدة وليس لها ولاية الاخبار
بعد سقوط العدة كما لو سكتت ساعة ثم اخبرت ولانها صارت متهمة في الاخبار بالانقضاء بعد رجعة الزوج فلا يقبل
خبرها كما لو قال الموكل قد عزلتك فقال الوكيل كنت بعت حيث لا يصدق الوكيل لكونه متهما ولكونه غير قادر على الانشاء فهذا
كذلك وتأتي ثمرة الخلاف في ان هذه رجعة صادفت حال انقضاء العدة او بعدها فلا يصح وهذا لانها امينة في الاخبار
عن امر يحتمل الجواز ان يثبت الانقضاء ساعتئذ فلا تقدر ان تخبر قبل ذلك لانه انما يمكنها ان تخبر بعد الانقضاء وهي قبل
قولها في ضرورة ان الانقضاء سابق على كلامها لان صحة الخبر تقتضي سبق المخبر به بزمان او بازمنة (الا ساعة او كان كذا) فان كان بازمنة
فقد صادفت الرجعة ما بعد الانقضاء وان كان بزمان فقد صادفت حال الانقضاء فلا يصح الرجعة مع انقضاء العدة
لان العدة في حال انقضائها لا يكون موجودة مطلقا وشرط الرجعة ان يكون في عدة مطلقة فان قيل لما كان قولها
انقضت عدتي مقتضيا سبق الانقضاء كان قول الزوج راجعتك يقتضي سبق الرجعة ايضا فلا يكون الرجعة في حال
الانقضاء قلنا قوله راجعتك انشاء وهو اثبات امر لم يكن فلا يستدعي سبق الرجعة وقولها انقضت عدتي اخبار
وهو اظهار امر قد كان فيقتضي سبق الانقضاء ضرورة وهذا بخلاف ما لو سكتت ساعة لانها متهمة بالتاخير لان

كما في نسخة الالغاية

الانقضاء لو كان ثابتا لوجب عليها ان تخبر فلما لم تخبر دل انها كاذبة فلم يقبل قولها ولا يقال مصادفة الرجعة حال انقضاء
العدة نادرة لانا نقول ان انقضاء العدة لا بد من ان يوافق حالة فتارة يوافق اكلها وتارة نومها وتارة قول
الزوج راجعتك وانما تصير متهمة اذا فرطت في الاخبار بالتاخير ولا تفريط منها ههنا لانها لا تقدر على الاخبار الا بعد
الانقضاء بخلاف الوكيل فانه متهم بالاخبار لان بيعه كان قبل العزل لا مع العزل وهذه مسئلة الطلاق على الخلاف
لا يقع الطلاق عند ابي حنيفة رحمه الله كما لو قال انت طالق مع انقضاء عدتك والاصح انه يقع كما لو قال بعد انقضاء العدة
كنت طلقتها في العدة كان مصدقا في ذلك بخلاف الرجعة كذا في المبسوط **قوله** وتنقطع اذا تيممت وصلت
مكتوبة او تطوعا عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله وهذا استحسان وقال محمد رحمه الله اذا تيممت انقطعت وهذا
قياس لان التيمم عند عدم الماء نزل منزلة الاغتسال عند وجود الماء بدليل حل اداء الصلوة لها به وحل دخول
المسجد وقراءة القرآن ومس المصحف ولا فرق بين الحكم بجواز صلوة اديت وبين الحكم بجواز الاقدام
على ما لم يؤد بعد والحكم بسقوط الرجعة موضعه بالاحتياط الا يرى انها لو اغتسلت وبقيت في بدنها لمعة
ينقطع الرجعة عنها احتياطا وان لم يحل لها اداء الصلوة فههنا اولى وكذلك لو اغتسلت بسؤر الحمار ولم تجد
غيره ينقطع الرجعة احتياطا وان لم يحل لها اداء الصلوة فههنا اولى ان ينقطع الرجعة وقد حل لها اداء الصلوة
ولهما انه طهارة ضرورية لانه تلويث حقيقة وهذا لانه لا يرتفع الحدث بيقين حتى لو وجد المتيمم الماء
كان محدثا بالحدث السابق وانما جعل طهارة حكما ضرورة الحاجة الى اداء الصلوة لانها مخاطبة بادائها و
لا تقدر على ادائها الا بالطهارة فامرها الشرع بالتيمم لئلا تتضاعف عليها الواجبات والثابت ضرورة
يتقدر بقدرها فكان طهارة في حكم الصلوة وفيما هو من توابعها كدخول المسجد ومس المصحف وقراءة القرآن
والضرورة في حكم الرجعة فكان التيمم في حقها عند عدم الماء كالتيمم عند وجوده ولكنه اذا فرغ من الصلوة فقد حكمنا
بالطهارة ضرورة الحكم بصحة الصلوة وصحة الصلوة يثبت مطلقا لا ضرورة فظهرت في حق سقوط الفرض عن
ذمتها وفي حق انقطاع الرجعة لانه من لوازمه وقبل اداء الصلوة ما حكمنا بالحكم في حقها لان حل الاقدام
الاقدام على الصلوة في حقها مترقب لان كون التيمم طهارة مترقب مترتب في شرطه وهو عدم الماء الى ان يفرغ
من الصلوة فان عدمت الماء الى ان تفرغ من الصلوة تبين ان الطهارة ثابتة في حقها والحكم بالطهارة ثابت
وان وجدت الماء قبل ذلك تبين ان الطهارة ليست بثابتة في حقها لفقد شرطه فلا يكون الحكم باباحة الصلوة
ثابتة قبله ولهذا يستقبل الصلوة اذا وجدت الماء في خلالها وهذا بخلاف ما اذا بقي على بدنها لمعة لان قطع الرجعة
هناك لتوهم وصول الماء الى ذلك الموضع وسرعة الجفاف فكانت طهارة قوية في نفسها والاغتسال بسؤر الحمار
كذلك فانه طهارة قوية لكونها اغتسالا بالماء ولكنها توهم بضم التيمم الى ذلك في حكم حل الصلوة احتياطا
لاشتباه الادلة في طهارة الماء وقد كان الاصل فيه الطهارة ولهذا لو اغتسلت به ثم الا مع وجود
ماء آخر ينقطع الرجعة ايضا لكونها طهارة قوية ثم قيل ينقطع الرجعة بنفس الشروع عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله

والصحيح ان الرجعة لا ينقطع عندهما ما لم تفرغ من الصلوة لان الحال بعد شروعها في الصلوة كالحال قبله الا يرى انها اذا رات
الماء بطل تيممها بخلاف ما بعد الفراغ من الصلوة فانها وان رات الماء ابقيت الصلوة مجزية فيتوقف الانقطاع على الفراغ
ليتقرر الحكم بجواز الصلوة وههنا نكتة معروفة وهي ان التيمم عند محمد رح خلف عن طهارة الوضوء فيكون طهارة ضرورية
ولهذا لا يصح اقتداء المتوضي بالمتيمم عنده ومن ههنا ترك اصله فجعلها طهارة مطلقة حتى قال ينقطع بها الرجعة بمنزلة الاغتسال
وعندهما التراب خلف عن الوضوء فيجعل الطهارة مطلقة حتى جاز اقتداء المتوضي بالمتيمم عندهما ومن ههنا جعلاها ضرورية
حتى قالا لا ينقطع الرجعة قبل الفراغ من الصلوة فالحاصل ان محمدا رح اخذ بالاحتياط في الموضعين جميعا وهما
جعلاها في حق الصلوة طهارة مطلقة اذ الاية وردت في الصلوة وشرع التيمم للتمكن من الصلوة وفي حق غيرها عملا
بحقيقة التلويث وهو ضد التطهير فكان طهارة ضرورية **قوله** والاحكام الثابتة ايضا ضرورية وهي حل قراءة
القران ومس المصحف ودخول المسجد لان هذه الاحكام من توابع الصلوة اذ حل الصلوة يقتضي حل دخول المسجد وحل قراءة
القران فكان هذا جوابا عن قول الخصم بقوله حتى تثبت به من الاحكام ما يثبت بالاغتسال فكان بمنزلته
**قوله** وان كان اقل من عضو نحو الاصبع مثلا كذا في المحيط **قوله** ولا تيقن بعدم وصول الماء اليه
حتى لو تيقنت بعدم وصول الماء اليه بان منعت منها قصدا لا تنقطع الرجعة كذا في المحيط **قوله** وعنه وهو قول
محمد رح هو بمنزلة ما دون العضو لان في فرضيته اختلافا فان عند الشافعي رح المضمضة والاستنشاق سنتان في الوضوء
والجنابة وفي المحيط فان كان الباقي احد المنخرين فالرجعة باقية بالاتفاق **قوله** واذا طلق الرجل امراة وهي حامل
او ولدت منه وقال لم اجامعها فله الرجعة الى قوله وبطل زعمه بتكذيب الشرع الا يرى انه يثبت بهذا الوطي الاحصان
الى في حق الرجم مع انه تندرئ بالشبهات فان قيل وجب ان لا يكون له حق الرجعة لان الرجعة حق مستحق له وقد
انكر ثبوته اقصى ما في الباب انه صار مكذبا شرعا حكما لثبات النسب منه لكن لا يلزم من كونه مكذبا شرعا بقاء ما
كان حقا له وصار هذا كرجل اقر بعين لانسان ثم اشتراها ثم استحقت من يده ثم وصلت اليه يوما من الدهر امر بالتسليم
الى المقر وان صار مكذبا شرعا قلنا ما لم يتعلق باقراره ههنا حق الغير والموجب لحق الرجعة ثابت وهو الطلاق
بعد الدخول فوجب ان يكون له حق الرجعة بخلاف الاقرار فانه تعلق به حق الغير ما و ان صار المقر مكذبا شرعا فان قيل
لم اجامعها صريح في عدم الجماع ودلالة ثبوت النسب يكون صريحا في وجود الجماع والصريح اذا اجتمع مع غير الصريح فالصريح
اولى قلنا الدلالة من الشارع اقوى من الصريح الصادر من العبد لاحتمال الكذب من العبد وعدم احتماله
من الشارع **قوله** وان خلا بها واغلق بابا او ارخى سترا في الفوايد الظهيرية ذكر ههنا اي في الجامع الصغير اغلق
بابا وارخى سترا بالواو وفي كتاب الطلاق قال او ارخى سترا باو وهو الصحيح **قوله** فانزل والطيا قبل
الطلاق دون ما بعده لان على اعتبار الثاني وهو جعل الوطي بعد الطلاق يزول الملك بنفس الطلاق لعدم الوطي قبله
فيحرم [illegible] الوطي والمسلم لا يفعل الحرام وعلى اعتبار الاول وان صار كاذبا والكذب حرام ايضا
الا انه اهون من الزنا **قوله** فيكون الولد الثاني من علوق حادث ضرورة ان الولد لا يبقى في البطن اكثر

الا ان المصلى [illegible]

١٩١

من سنتين فيكون من زوجها اذ لا يظن بها ارتكاب الزنا فكان رجعة ضرورة واما اذا ولدت اقل من سنتين فلان
العلوق حادث والحوادث تضاف الى اقرب الازمان اذا امكن وقد امكن اذ تخلل بين الولادتين ستة اشهر فصاعدا
وذكر في كتاب الدعوى ان المطلقة طلاقا رجعيا اذا ولدت لاقل من سنتين بيوم لا يكون رجعة واذا ولدت لاكثر من سنتين
يكون رجعة لانها اذا ولدت لاقل من سنتين يحتمل العلوق بعد الطلاق فكان رجعة واحتمل العلوق قبل الطلاق فلم يكن
رجعة فلا يثبت الرجعة بالشك اما ههنا فقد سقط اعتبار هذا الاحتمال لانها ولدت ولدين فلو لم يجعل الولد الثاني من
علوق حادث لصار مع الولد الاول بطنا واحدا والاتحاد لا يثبت بالشك اذ كان بين الولدين ستة اشهر فصاعدا
فصار الولد الثاني من علوق حادث بعد الطلاق فكان رجعة **قوله** وبالولد الثالث صار مراجعا لما ذكرنا وهو
انه يجعل العلوق بوطي حادث في العدة فان قيل بعد كل ولد نفاس فالقول بالمراجعة يقتضي حمل فعلهما على الحرام
لان الوطي في النفاس حرام قلنا لا يلتفت الى هذا رعاية للنسب لان النسب مما يحتاط في اثباته والنفاس
قد يوجد وقد لا يوجد وقد يقل وقد يكثر فلا يتيقن بارتكاب الحرام ولو ولدت ثلاثة اولاد في بطن واحد والمسئلة بحالها
فانها تطلق ثنتين وانقضت العدة بالولد الثالث لان علوق الكل دفعة واحدة فلا حاجة الى القول بالرجعة فاذا ولدت
الاول وقعت واحدة ووجبت العدة واذا ولدت الولد الثاني وهي معتدة يقع اخرى فاذا ولدت الولد الثالث
تنقضي العدة بوضع الحمل لانه لا ولد في البطن والطلاق لا يقع مع انقضاء العدة **قوله** ولا تخرجوهن الاية نزلت
في المعتدات من الطلاق الرجعي بدليل سياقها يا ايها النبي اذا طلقتم النساء ثم قال لا تخرجوهن وصح الطلاق رجعي
فان قيل الرجعة يصح بدلالة فعل يختص بالنكاح فلم لا يكون اخراجها للمسافرة رجعة بل هو دليل الرجعة لان الظاهر من حال
المسلم ان لا يرتكب المنهي عنه واخراجها من بيتها بدون الرجعة منهي عنه قلنا المسافرة لا تكون اعلى من السكون معها
في منزل واحد وذا لا يكون دليل الرجعة نعم الظاهر من حال المسلم الاجتناب عن الحرام لكن اذا كان ذلك ظاهر الا يخفى
عليه والنهي عن الاخراج في العدة مما يخفى على بعض العلماء فضلا عن العوام على ان الكلام في رجل ينادي باعلى صوته انه
لا يراجعها ولا عبرة للدلالة مع الصريح بخلافه **قوله** ولهذا يحتسب الاقراء من العدة ولو اقتصر الزوال على الانقضاء
لحق بنكاح انقطع فلو جوزنا المسافرة معها تبين بعد الانقضاء ان العدة من الطلاق كان عاملا زمان الوقوع فكانت
المسافرة مع الاجنبية فكانت حال انقطاعه لا حال بقائه كما زعم زفر رح **قوله** والطلاق الرجعي لا يحرم الوطي
حتى لو وطيها لا يلزم العقر وقال الشافعي رح تحرم حتى يلزم العقر **قوله** يوجب استبداده به يعني ثبوت حق
الرجعة للزوج بعد الطلاق ليكون يمكنه التدارك عند الندم يوجب استبداد الزوج بذلك التدارك واستبداد الزوج
بذلك الحق يشعر بكون ذلك الحق استدامة للنكاح الاول لا انشاء النكاح جديد اذ الدليل ينافي انشاء النكاح بدون
رضاها لان القياس يابى جواز نكاح الحرة وان كان برضاها الا انه ثبت بالنص فعند عدم الرضا بقي على اصل
القياس والقاطع تاخر عملا اجماعا بدليل انه يملك عليها الايلاء والظهار ويجري الميراث بينهما ولهذا سمى الله تعالى الزوج
بعلا والبعل هو الزوج والزوجية تثبت الحل قال الله تعالى الا على ازواجهم **قوله** والقاطع اخر عمله الى مدة اجماعا

لوجب العدة بالاقراء بعد ذلك
لان العدة لا تجب الا قضاها

عنهما

جواب عن قول الخصم وهو قوله الزوجية زايلة لوجود القاطع وهو الطلاق بقول نعم وجد القاطع ولكن اخر عمل القاطع
الى انقضاء العدة اجماعا فان عند الشافعي رح يثبت الرجعة بالقول بدون رضاء المراة كما هو قولنا وملك الرجعة عليها من
غير رضاها يدل على ان النكاح قايم اذ لو زال لكانت الرجعة اثباتا للملك عليها ابتداء واحد لا يملك ابتداء النكاح على الاجنبية
الا برضاها وكذا من غير مهر ومن غير ولي عندنا وكذا بغير شهود قوله او نظر الزوج اليها على عضو بالخلاف قوله
على ما تقدم وهو قوله لان حق الرجعة ثبت نظرا للزوج

فصل فيما يحل به المطلقة

قوله لان حل المحلية باق المغني من حل المحلية كونها انثى من بني آدم ليست من المحرمات وهو موجود بينها قوله ومنع الغير
جواب سوال مقدر بان يقال ان الله تعالى لم يجوز نكاح المعتدة مطلقا بقوله تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب
اجله فاجاب بقوله انما كان ذلك لاشتباه النسب والتعليل باشتباه النسب هو بيان الحكم فنه لا بيان العلة لوجود
التخلف فيه فانه لو طلق الصغيرة او الآيسة يجب العدة ومنع الغير عن تزوجها في العدة وان لم يكن فيه اشتباه
النسب وكذلك لا يجوز تزوج المعتدة من الصبي وان لم يكن فيه اشتباه النسب لانه لا يثبت النسب منه قوله
لان الرق منصف لحل المحلية على ما عرف الرق منصف للعقوبة بقوله تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب فيكون
منصفا للنعمة اذ لولا ذلك لكملت النعمة فتمت الجناية وغلظت فكملت عقوبتها قوله والزوجية المطلقة انما يثبت
بنكاح صحيح لان الوطي حرام في الفاسد ويجب التفريق ولا يجب المهر قبل الوطي ولهذا لو حلف لا يتزوج فتزوج امراة
نكاحا فاسدا لا يحنث قوله حملا للكلام على الافادة النكاح يذكر للعقد ويذكر للوطي وهو اصله وقد اريد به
الوطي هنا ليكون الكلام محمولا على الافادة لا على الاعادة اذ العقد مستفاد من اسم الزوج فان قيل جاز
ان يسمى زوجا لانه بعرض ان يصير زوجا قلنا الاصل في الكلام هو الحقيقة ولا يعدل عنها بلا ضرورة فان قيل قد تحقق
الضرورة وهي اضافته الى المراة لانها لا تكون واطية وانما تكون موطوءة قلنا اضافة الوطي الى المراة تجوز مجازا باعتبار
التمكين كما في قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا فلو حمل على الوطي لكان فيه مجاز واحد واعمال للفظ النكاح والزوج على الحقيقة
ولو حمل على العقد لكان فيه مجازان والاول اولى او نقول ما قلنا اولى لان فيه مجازا وافادة وفيما قلتم مجاز واعادة
قوله بروايات روي بلفظ الخطاب لا حتى تذوقي عسيلته ويذوق عسيلتك في رواية من
عسيلته ومن عسيلتك وفي رواية حتى يذوق عسيلة الآخر بلفظ الغيبة قوله والشرط الايلاج لان
الذوق يحصل بالايلاج والانزال شبع فلا يشترط قوله والكمال قيد اي الحديث المشهور شرط الدخول وهو
عبارة عن الايلاج فحسب فكان اشتراط الانزال مع الايلاج زيادة قيد على الدخول المطلق والمطلق ينصرف الى الكامل
في الماهية فلا يتوقف الحكم المرتب على الامر الكامل الى زيادة وصف لا دلالة في اللفظ عليه لانه يجري مجرى النسخ قوله
والحجة عليه ما بينا وهو قوله لوجود الدخول في نكاح صحيح وقوله وفسره في الجامع الصغير فقال غلام لم يبلغ ومثله يجامع معناه ان
تتحرك آلته ويشتهي وهذا لان في الحديث ذكر الذوق من الطرفين وهذا انما يتحقق في المراهق الذي يشتهي والاولى ان يكون
المحلل حرا بالغا قال الامام قاضي خان رح وثبوت الحل للزوج الاول بوطي الصبي مذهبنا يثبت الحل بوطي الزوج الثاني

سواء كان صبيا او مجنونا او حرا او مملوكا وقال الحسن البصري لا يحلها جماع الصبي لان عنده التحليل لا يتم بدون
الانزال وعند مالك والشافعي رح لا يتم التحليل الا بجماع من كان من اهل الماء قوله واذا تزوجها بشرط التحليل
بان قال تزوجتك على ان احللك او قالت المراة ذلك اما لو اضمرا ذلك في قلبهما فانه يصح العقد ويحل للاول عند
عامة العلماء وقال مالك رح لا يصح وذكر الامام التمرتاشي رح ولو خافت المراة ان لا يطلقها المحلل فيقول زوجت نفسي
منك على ان امري بيدي اطلق نفسي كلما اريد فيقول الرجل قبلت جاز النكاح وصار الامر في يدها وفي التفاريق لو
ادعت دخول المحلل صدقت وان انكر هو وكذا على العكس قوله واذا طلق الحرة تطليقة او تطليقتين الى ان قال
وقال محمد رح لا يهدم ما دون الثلاث لانه غاية الحرمة بالنص فيكون منهيا ولا انهاء للحرمة قبل الثبوت الزوج الثاني
غاية للحرمة الحاصلة بالثلاث بالنص قال الله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره وكلمة حتى للغاية ولم تثبت تلك الحرمة
بالطلقة والطلقتين لانها متعلقة بالثلاث وبعض اركان العلة لا يثبت شيء من الحكم فلم يكن الزوج الثاني غاية اذ
غاية الحرمة قبل ثبوتها محال الا يرى انه لو قال اذا جاء راس الشهر فوالله لا اكلم فلانا حتى استشير فلانا ثم استشار قبل مجيء راس
الشهر لا يعتبر هذا لان الاستشارة غاية للحرمة الثابتة باليمين فلا يعتبر قبل اليمين فاذا لم يعتبر كان وجودها كعدمها ولو تزوجها
قبل التزوج او قبل اصابة الزوج الثاني كانت عنده بما بقي من التطليقات فكذلك هنا ولابي حنيفة وابي يوسف رح
ان اصابة الزوج الثاني بنكاح صحيح يلحق المطلقة بالاجنبية في الحكم المخصوص بالطلاق كما بعد التطليقات الثلاث
وبيان هذا ان بالتطليقات الثلاث يصير محرمة ومطلقة ثم باصابة الزوج الثاني يرتفع الوصفان جميعا ويلحق بالاجنبية
التي لم تتزوجها فبالتطليقة الواحدة يصير موصوفة بانها مطلقة فيرتفع ذلك باصابة الزوج الثاني ثم الدليل على ان الزوج الثاني
رافع للحرمة وموجب للحل قوله عليه السلام لعن الله المحلل والمحلل له والمحلل من يثبت الحل كالمسود من يثبت السواد فان قيل
انما يثبت كونه محللا بهذا النص عند استحقاق اللعن فكيف يثبت التحليل عند عدمه قلنا لما ثبت التحليل مع
استحقاق اللعن فلان يثبت عند عدمه اولى على ان التحليل من حيث انه زوج واستحقاق اللعن ليس بهذا الاعتبار
بل بامر آخر ولما كان محللا وجب ان يكون مفيدا الحل لا يزول الا بثلاث تطليقات فكذا الثاني زوج آخر نقول لما كان
مفيدا لاصل الحل فلان يكون مكملا للحل اولى لان اثبات الوصف ايسر من اثبات الاصل ولا ذلك الا بهدم الطلقة
والطلقتين فان قيل الزوج الثاني غاية للحرمة بكتاب الله تعالى فمتى جعلناه مثبتا للحل مطلقا يلزم تغيير قضية الكتاب
ومتى جعلناه غاية للحرمة يكون عملا بحقيقة الكتاب وبمجاز الخبر وهذا اولى من العمل بحقيقة الخبر وبمجاز الكتاب قلنا
نحن نعمل بحقيقتهما لان الكتاب جعله غاية ونحن جعلناه غاية والخبر جعله محللا والكتاب ساكت عنه فجعلناه محللا فكان
هذا عملا بحقيقتهما وانتم عملتم بحقيقة الكتاب وبمجاز الخبر فكان ما ذهبنا اليه اولى فان قيل جعله محللا يخل بمعنى الغاية
لان غاية الشيء ينتهي به الشيء من غير ان يكون موثرا في شيء ومثبتا لشيء قلنا لا منافاة بينهما لان الشيء كما ينتهي بمضي الوقت
ينتهي بوجود ضده كالصوم ينتهي بمجيء الليل وكذا بوجود ضده وهو الاكل وكذا الحيوة ينتهي بوجود ضده وهو الموت وكذا
الرق ينتهي بوجود ضده وهو العتق فكذا الحرمة هنا ينتهي بوجود الزوج الثاني لانه يوجب ضدها وهو الحل وهذا

فكذا في الشارح فيه

يكون

وهذا لان الشي قد يكون غاية بصورته وقد يكون غاية بمعناه فجعلناه غاية بمعناه لانه يثبت الحل به وهذا كالنص المحلل اذا ورد
لم يبق النص المحرم لا لان النص المحلل رافع للنص المحرم لان هذا بدا على الله تعالى ولكن تبين به ان النص المحرم موقت الى هذا
الوقت فكان غاية بمعناه لا يثبت الحل بنفسه وهو الحل فهكذا مما يدل عليه قوله تعالى حتى تغتسلوا ولا شك ان الاغتسال ضمن صح
كا ينتهي به الحدث يثبت به الطهارة الجديدة فان قيل الزوج الثاني انما صار محللا للحاجة ولا حاجة ههنا فكان بمنزلة
المعذور اذا توضا في اول وقت الظهر بعدما صلى الظهر وانقطع الدم ينتقض وضوءه بالسيلان في وقت العصر لعدم
حاجته الى تلك الطهارة قلت انما يستقيم هذا ان لو كان كونه مثبتا للحل لمكان الحاجة وليس كذلك الا يرى انه لو تزوجها
على قصد ان لا يطلقها ابدا او لم يكن من قصد الاول ان يراجعها ابدا اثبت الحل بخلاف طهارة صاحب العذر فانها
شرعت للحاجة ومن مسئلة اختلف فيه اصحاب النبي عليه السلام ما قاله ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله قول ابن عباس وابن عمر
وابراهيم النخعي واصحاب عبد الله بن مسعود رضي الله عنهم وما قاله محمد وزفر والشافعي رحمهم الله قول عمر وعلي وابي بن كعب وعمران بن حصين
وابي هريرة رضي الله عنهم فاخذ الشبان بقول المشايخ من الصحابة والمشايخ من الفقهاء بقول الشبان من الصحابة كذا في المبسوط
قوله لانه معاملة اي النكاح معاملة وفي المعاملات يعتبر خبر كل مميز لعموم الضرورة الداعية الى سقوط سائر الشرائط
كالوكالات والمضاربات والاذن في التجارة قوله او امر ديني لتعلق الحل به لان الحل حق الشرع فيقبل
قول الواحد كما في خبر نجاسة الماء وطهارته او رواية حديث قوله وتبيينها في باب العدة وعدة ولم يذكرها في
باب العدة وادنى مدة العدة عند ابي حنيفة رحمه الله شهران ان اقرت بالمضي بالاقراء وعندهما تسعة وثلاثون يوما كانه
طلقها في اخر الطهر وحيضها ثلاثة وطهرها خمسة عشر فيمضي عدتها بطهرين ثلاثين يوما وثلاثة اقراء تسعة ايام للامكان و
قيل على قياس قول ابي يوسف رحمه الله تصدق في سبعة وثلاثين يوما ونصف واربع ساعات لان اقل الحيض عنده يومان
واكثر اليوم الثالث فيجعل كل حيض يومين ونصف يوم وساعة فذلك سبعة ونصف وثلث ساعات وساعة للاخبار
والاغتسال ولابي حنيفة رحمه الله على ذكره محمد رحمه الله ان يجعل كانه طلقها في اول الطهر تفاديا عن ايقاع الطلاق في الطهر بعد الجماع
وطهرها خمسة عشر لانه لا غاية لاكثره وحيضها خمسة لان اقله واكثره نادر فاعتبرنا الوسط فثلثة اطهار يكون خمسة واربعين
يوما وثلاث حيض يكون خمسة عشر يوما فذا ستون يوما وعلى ما روى الحسن عنه ان يجعل كانه طلقها في اخر الطهر احترازا
عن تطويل العدة ثم حيضها عشرة لانا لما قدرنا طهرها باقل المدة قدرنا حيضها بالاكثر ليعتدلا فطهران ثلثون وثلث
حيض ثلثون فذا ستون ولا معنى لما قالا ان الامين انما يقبل قوله اذا لم يكذبه العادة واما اذا كذبته العادة
فلا لان الكذب عادة كالمكذب حقيقة الا يرى ان الوصي اذا قال انفقت في يوم الف درهم على الصبي لا يصدق وان
كان محتملا بان يشتري له نفقة فيسرق ثم فيحرق ثم ثم فيغرق ثم ثم لكونها نادرة ولا احتمال التصديق بها في تلك المدة الا بعد
امور نادرة ان يكون الايقاع في اخر الطهر وحيضها اقل مدة الحيض فطهرها كذلك وان لا يؤخر الاخبار عن ساعة
الانقضاء وان كانت امة فعنده مما تصدق في احد وعشرين يوما ستة للحيضتين وخمسة عشر للطهر وعنه في رواية محمد رحمه الله
يوما كانه طلقها في اول الطهر فطهران ثلثون وقرءان عشرة وعلى رواية الحسن في خمسة وثلثين فقرءان عشرون والطهر خمسة عشر والله اعلم

# باب الايلاء

سوق اللغة الحلف من آلى اي حلف يولي ايلاء من الالية وهي الحلف قال الشاعر قليل الالايا حافظ ليمينه وان سبقت منه الالية برت وفي الشرع عبارة عن الحلف على
ترك وطي المنكوحة اربعة اشهر او اكثر وركنه والله لا اقربك ونحوه وشرطه كون اليمين معقودة على منع وطي المنكوحة واهله من
هو اهل للطلاق عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما من هو اهل للكفارة وسببه ما هو سبب في الطلاق الرجعي لان الايلاء في الجاهلية
موقتة الى وقت فهنا ايضا موقتة الى وقت والسبب الداعي هناك عدم الموافقة والتدارك في الطلاق الرجعي غير مستقيم
مكروها وما يعقب مكروها لكن لا ينقص عدد الطلاق وحكمه المتعلق بالبر وقوع الطلاق عند مضي اربعة اشهر والحكم المتعلق
بالحنث الكفارة ان كان يمينا بالله تعالى وان كان يمينا بغيره فالجزاء على الحنث قوله فهو مولي لقوله تعالى
للذين يؤلون من نسائهم الآية والتمسك بالاية لبيان شرعية الايلاء ولبيان انه اذا حلف على ترك وطيها اربعة اشهر
فهو مولي فان وطيها في الاربعة الاشهر حنث في يمينه ولزمته الكفارة وعند الشافعي رحمه الله يحنث في يمينه ولا يلزمه الكفارة
لان الله تعالى وعد المغفرة وبعدما صار مغفورا لا يجب عليه الكفارة لان الكفارة للستر قلت وعد المغفرة
في الآخرة ومع ذلك وجبت الكفارة للحنث في اليمين قال الله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الآية كذا في المبسوط
قوله ولانه ظلمها بمنع حقها في الجماع فان قيل لو كان الجماع حقها كان لها ولاية المطالبة وليس لها ذلك
بعدما وطيها الزوج مرة قلت ان لم يكن مستحقا عليه حكما فهو مستحق عليه ديانة ويدل عليه ما ذكر الامام قاضي خان رحمه الله في باب
العنين من الجامع الصغير ان الزوج اذا وطيها مرة ثم عجز بعد ذلك لا خيار لها لان ما هو المقصود وهو تاكد المهر
والاحصان وغير ذلك يحصل بالواحد وما زاد على ذلك فهو مستحق ديانة لا حكما قوله وان كان حلف على الابد
بان قال والله لا اقربك ذكر الابد او لم يذكر قوله الا انه لا يتكرر الطلاق قبل الزوج ذكر في المبسوط اذا آلى
من امراته ايلاء مطلقا من غير ان تقييده باربعة اشهر فبانت بمضي اربعة اشهر هل ينعقد مرة اخرى قبل ان يتزوجها
ام لا كان ابو سهل الشرغي رحمه الله يقول ينعقد حتى اذا تمت اربعة اشهر قبل انقضاء عدتها وقعت تطليقة اخرى وكذلك
الثالثة قال لان معنى الايلاء كلما مضت اربعة اشهر ولم اقربك فيها فانت طالق تطليقة بائنة ولو صرح بهذا كان الحكم فيه
ما بينا وكان الكرخي رحمه الله يقول لا ينعقد المدة الثانية ما لم يتزوجها وهذا هو الاصح لان في انعقاد اليمين انتهاء الابد من اعتبار
معنى الاضرار وذلك لا يتصور بعد البينونة لم يتزوجها لانه لا حق لها في الجماع فكذلك لا ينعقد المدة ما لم يتزوجها قوله
فان حلف على اقل من اربعة اشهر لم يكن موليا وقال ابن ابي ليلى يكون موليا فان تركها اربعة اشهر بانت بتطليقة وهكذا
كان يقول ابو حنيفة رحمه الله اولا فلما بلغه فتوى ابن عباس رضي الله عنه لا ايلاء فيما دون اربعة اشهر رجع عنه قوله
ولان الامتناع عن قربانها في اكثر المدة بلا مانع هذا التعليل انما يستقيم على ما ذكره في المبسوط واذا عقد يمينه على شهر
فهو يتمكن من قربانها بعد مضي الشهر بغير شيء يلزمه فلم يكن الامتناع في اكثر المدة بلا مانع ولا يستقيم فيما اذا عقد يمينه
على ثلاثة اشهر لان المانع يكون في اكثر المدة ح وقيل المراد باكثر المدة اربعة اشهر وهو جميع مدة الايلاء وسماها اكثر لكونها
الاكثر من مدة حلف على ترك قربانها فاذا كان المراد به جميع المدة فلا شك ان المانع غير موجود في جميع الصور التي دون تلك المدة

ابتداء

كنه يشترط ان يكون ممتنعا عن قربانها اربعة اشهر صح

وان وجد المانع في البعض لا شفاء البعض وهو ضعيف اذ لو كان المراد به ذلك لقال في اكثر المدتين **قوله**
ومثله اي مثل الحلف الذي انعقد على ما دون اربعة اشهر لا يثبت حكم الطلاق بمضي اربعة اشهر ولو قال والله لا اقربك شهرين و
شهرين بعد هذين الشهرين او قال والله لا اقربك شهرين وشهرين كان موليا اما لو قال والله لا اقربك شهرين ومكث يوما او ساعة
ثم قال والله لا اقربك شهرين او شهرين بعد الشهرين الاولين او قال والله لا اقربك شهرين ولا شهرين لم يكن موليا الا فيما مكث
لم يتكامل مدة المنع وفيما اعاد فيه حرف النفي صار الثاني ايجابا آخر فصارا اجلين فتداخلا الا يرى ان من قال والله لا اكلم فلانا
يوما ويومين فمدة المنع ثلاثة ايام ولو قال يوما ولا يومين يكون ايجابين فيتداخلان فمدة المنع يومان **قوله** لان المستثنى
يوم منكر فلما كان منكرا كان ما من يوم يمر بعد يمينه الا ويمكنه ان يجعله اليوم المستثنى فيتوقفها فيه من غير ان يلزمه شيء ثم لو صرف ذلك
اليوم الى آخر السنة كان مبينا وتغييرا لكلامه من غير حاجة لا يجوز بخلاف الاجارة لانها لا تصح مع التنكير ولا كذلك اليمين لان اليمين
يصح مع الجهالة كما اذا قال والله لا اتزوج امراة بخلاف ما لو قال بنقصان يوم فانه يكون موليا لان النقصان لا يكون الا
من آخر المدة فان قيل اذا قال لغيره والله لا اكلمك سنة الا يوما فان اليوم المستثنى ينصرف الى آخر السنة قلت الحامل على
اليمين الغيظ وانه قائم في الحال فيكون المنع من الكلام مرادا في الحال فلذلك صرف اليوم المستثنى الى الآخر **قوله** فان آلى من المطلقة
الرجعية كان موليا لان الزوجية قائمة فان قيل الايلاء انما تحقق باعتبار الظلم من الزوج بمنع حقها في الجماع ولا حق للمطلقة
الرجعية في الجماع لا قضاء ولا ديانة حتى ان المستحب للزوج ان يراجعها بدون الجماع فلم يكن الزوج مانعا حقها فلا يكون ظالما
فينبغي ان لا يترتب عليها جزاء الظلم قلت شرع الايلاء ثبت بقوله تعالى يؤلون من نسائهم والمطلقة الرجعية من نسائنا
بالنص وهو قوله تعالى وبعولتهن احق بردهن والبعل هو الزوج فكانت المراة هي الزوجة في المنصوص لا بغير المعنى **قوله**
اذ اليمين منعقدة في حقه اي في حق الحنث لا في حق الطلاق وهذا لان الايلاء يمين تعلق بتركها الطلاق كانه قال ان لم اقربك
اربعة اشهر فانت طالق بائن فاذا قال ذلك لاجنبية فقد علق بالطلاق في غير الملك ولم يضف الى سبب الملك
فبطل ايجاب الطلاق وبقي يمينا مطلقا لان اليمين ينعقد بتصور البر حسا لا ملكا شرعا الا يرى انها ينعقد على الحرام والمعصية
فينعقد هنا فاذا قربها لزمته الكفارة **قوله** ومدة ايلاء الامة شهران وقال الشافعي رح مدتها كمدة ايلاء الحرة و
هذا يبتنى على اصل وهو ان عنده المدة ضربت لاظهار الظلم بمنع الحق في الجماع والحرة والامة في ذلك سواء وعندنا ضربت
اجلا للبينونة فشابهت مدة العدة فيتنصف بالرق لانه من حقوق النكاح كذا في الايضاح **قوله** وان كان
المولي مريضا الخ فان قيل ينبغي ان لا يصح ايلاء المريض لان الحكم هو وقوع الطلاق عند انقضاء اربعة اشهر للعاجز الى
دفع الظلم عنها لان الوقاع حق مستحق وبالامتناع يصير ظالما قلت النص تقتضي صحة الايلاء من
النساء مطلقا غير مقيد بوصف الصحة وفيما ذكر من التعليل ابطال لحكم النص والتعليل بوجه يبطل حكم النص باطل لان الحكم في
موضع النص ثابت بالنص لا بالعلة ولان المرض قد يطول وقد يقصر فكان موطئا لما على تقدير ان يقصر مرضه من اربعة اشهر
فان قيل اذا كان بينهما مسيرة اربعة اشهر يقدر على الفيء بالجماع بان يخرج هو اليها وتخرج هي اليه فيلتقيان فيما دون
اربعة اشهر قلت الزوج لا يقدر على ذلك بنفسه والقدرة بالغير غير معتبرة اما على اصل ابي حنيفة رح فظ فان الاعمى لا يجب عليه الجمعة عنده

وان وجد قائدا واما عندهما فيما نحن فيه لا يقدر الزوج على الكسب لتحصيل القدرة بخلاف مسئلة الجمعة **قوله**
لانه لو كان فيئا لكان حنثا لان المتعلق بالفيء حكمان وجوب الكفارة وامتناع حكم الفرقة ثم الفيء باللسان
لا يعتبر في احد الحكمين وهو الكفارة فكذلك في الحكم الآخر ولكنا نقول الكفارة تجب بالحنث والحنث
لا يتحقق بالفيء باللسان عند العجز عن الفيء بالجماع فكان الفيء بالجماع اصلا وباللسان بدلا منه لان الفيء عبارة
عن الرجوع واذا كان قادرا على الجماع فانما قصد الاضرار بمنع حقها في الجماع فيتبينه بالرجوع عن ذلك بان يجامعها
اذا كان عاجزا عن الجماع فلم يكن قصده الاضرار بمنع حقها في الجماع فانه لا حق لها في الجماع في هذه الحالة وانما قصد
الاضرار بايحاشها بلسانه فيتبينه بالرجوع عن ذلك بان يرضيها بلسانه لان التوبة بحسب الجناية ومذهبنا مروي عن
علي وابن مسعود رض كذا في المبسوط **قوله** قبل حصول المقصود بالخلف واذا هذا لان المقصود من الفيء باللسان
عدم ثبوت البينونة بمضي اربعة اشهر وذلك انما يترتب على مضي هذه المدة فقبل مضي هذه المدة اذا صح صار ظالما بمنع
حقها في الجماع فبطل الفيء باللسان للقدرة على الاصل قبل حصول المقصود بالخلف لان القدرة على الاصل قبل حصول المقصود
بالبدل يسقط اعتبار البدل كالمتيمم اذا وجد الماء قبل الفراغ من الصلوة **قوله** فان قال اردت الكذب
فهو كما قال لانه نوى حقيقة كلامه لان امراته حلال وقوله انت علي حرام كذب وارادة الكذب من الكلام الكذب
حقيقة له وذكر في المحيط وان قال نويت به الكذب فهو كذب ولا حكم له ويصدقه القاضي لانه فسر لفظه بما يقتضيه
ظاهره وهو نظير ما لو قال لامراته انت حرة وقال اردت نعتها بالحرية لا الطلاق يدين في القضاء هكذا ذكر شمس الائمة
الحلواني رح **قوله** يصير به موليا لان اقل اسباب الحرمة اليمين لان حرمتها متناهية الى الكفارة بخلاف
الحرمة بالطلاق وفي الظهار ان ارتفع حرمته بالكفارة لكن كفارة اليمين ايسر ولان الحرمة في اليمين بغيره بخلاف
الظهار حتى يحل مباشرتها بعد الايلاء بخلاف الظهار **قوله** من غير نية لحكم العرف روي ان هذه المسئلة
وقعت في عصر ابي جعفر الهندواني رح فاشكل عليه وكان يقول في نفسه ينبغي ان لا يقع الطلاق فكان يتفكر فيه اياما
وكان مغتما في ذلك فكانت له ابنة صغيرة فقالت له يوما يا ابت ما لي اراك مغتما فقال لها كيت وكيت
فقالت لا شك في هذا انه يقع الطلاق لما ان العرف ان الرجال يحلفون به دون النساء فلو لم يكن طلاقا لحلف به النساء

## باب الخلع

الخلع بالفتح النزع يقال خلع ثوبه عن بدنه اي نزع وخالعت
زوجها اذا افتدت منه بمالها والاسم الخلع بالضم قال الله تعالى هن لباس لكم وانتم لباس لهن فكانهما اذا فعلا ذلك
نزعا لباسهما وهو مشروع بالكتاب قال الله تعالى فلا جناح عليهما فيما افتدت به والسنة وهي ما روي ان جميلة كانت
تحت ثابت بن قيس بن شماس فجاءت الى رسول الله صلعم وقالت لا اعيب على ثابت في دين ولا خلق ولكن
اخشى الكفر في الاسلام لشدة بغضي اياه فقال عم اتردين عليه حديقته فقالت نعم وزيادة فقال عم اما الزيادة
فلا والاجماع الامة والمعقول وهو ان ملك النكاح معتبر يتمكن به من اقامة المصالح الكثيرة فيجوز الاعتياض عنه
وان لم يكن مالا كملك القصاص وسواء كان بلفظ الخلع او الطلاق او المباراة او البيع بان يقول خلعتك على الف درهم

ايضا

بنت سلول

او طلقتك على الف او بارأتك او بعت نفسك او طلاقك على الف ففي الوجوه كلها لا يقع الطلاق الا
بقبولها في المجلس لانها معاوضة قال اذا تشاق الزوجان اي اختلفا وتخاصما مشتق من الشق وهو
الجانب وانما سمي به لان كل واحد من المتشاقين يأخذ شقا خلاف شق صاحبه وهذا كالتخاصم و
التعادي لان كل واحد من المتخاصمين والمتعاديين يأخذ خصما وهو الجانب وعدوة وهي جانب الوادي خلاف
جانب صاحبه قوله وخافا ان لا يقيما حدود الله اي ما يلزمهما من مواجب الزوجية قوله فلا جناح عليهما
فيما افتدت به اي فلا جناح على الرجل فيما اخذ وعلى المرأة فيما اعطت قوله فاذا فعل ذلك وقع بالخلع
تطليقة بائنة وفي احد قولي الشافعي رح هو فسخ حتى لو خالعها بعد التطليقتين لا تحل له حتى تنكح زوجا غيره عندنا خلافا له وله
فلا جناح عليهما فيما افتدت به بعد قوله تعالى الطلاق مرتان الى ان قال فان طلقها فلا تحل له من بعد فلو جعلنا الخلع طلاقا
لصارت التطليقات اربعا ولان النكاح عقد يحتمل الفسخ حتى ينفسخ بخيار عدم الكفاءة وخيار العتق و
خيار البلوغ عندكم فيحتمل الفسخ بالتراضي ايضا وذلك بالخلع كالبيع ولنا ما روي عن عمر وعلي وابن مسعود رضي
ان النبي عليه السلام قال الخلع تطليقة بائنة والمعنى فيه ان النكاح لا يحتمل الفسخ بعد تمامه الا ترى انه لا ينفسخ بالهلاك
قبل التسليم وان الملك الثابت به ضروري لا يظهر الا في حق الاستيفاء والفسخ بسبب عدم الكفاءة فسخ قبل التمام
فكان في معنى الامتناع عن الاتمام وكذلك في خيار العتق والبلوغ فاما الخلع فيكون بعد تمام العقد والنكاح لا يحتمل
الفسخ بعد تمامه ولكن يحتمل القطع في الحال فيجعل لفظ الخلع عن رفع العقد في الحال واما الآية فقد ذكر الله تعالى التطليقة
الثالثة بعوض وبغير عوض فبهذا لا يصير الطلاق اربعا قوله حتى صار من الكنايات اذا قال الرجل لامرأته
خلعتك او خالعتك ونوى الطلاق تقع به الطلاق لانه يحتمل الطلاق لان الخلع عما يكون عن الثياب وعن الخيرات
وعن النكاح فاذا نوى الاختلاع عن النكاح يصح ولما صار من الكنايات لا بد من النية الا ان ذكر المال اغنى
عن النية ههنا وفي الذخيرة واذا خلع الرجل امرأته ثم قال لم انو به الطلاق فان لم يذكر بدلا صدق ديانة وقضاء
وان ذكر بدلا بان قال لها خالعتك على الف درهم ثم قال لم اعن به الطلاق لا يصدق قوله ولانها لا تسلم
المال عطف على قوله لقوله عليه السلام الخلع تطليقة بائنة قوله لا الطلاق ما تلوناه بدءا اي فلا جناح عليهما فيما
افتدت به قوله لان مقتضاها تلوناه شيئان الجواز حكما والاباحة والجواز قد يثبت بدون الاباحة فان البيع
وقت النداء يجوز ولا يباح فالجواز صحيح القضاء وقد اريد بالجواز ههنا عدم الحرمة والاباحة ضدها الكراهة قوله
وقد ترك في حق الاباحة لمعارض وهو قوله تعالى فلا تأخذوا منه شيئا وقوله عليه السلام اما الزيادة فلا فان قيل الاخذ
فعل حسي وقد ورد النهي عنه بتأكيدات اتأخذونه وكيف تأخذونه والنهي عن الافعال الحسية يعدم المشروعية فكيف
بالمؤكدات فينبغي ان لا يكون الاخذ مشروعا اصلا فكيف جاز مع الكراهة قلت النهي وان ورد عن الفعل الحسي لكن هو
لمعنى في غيره وهو زيادة الايحاش فلا يعدم المشروعية في نفسه كما في قوله عليه السلام لا تتخذوا دوابكم كراسي وانما قلت ذلك
لان المرأة تصرفت في مالها بالدفع الى الزوج باختيارها فمن اين يثبت عدم مشروعية الاخذ فان قيل حديث ثابت



خبر الواحد والطلاق قوله تعالى فلا جناح يدل على حل الزيادة فكيف يعارضه خبر الواحد قلت خص من الآية
الفضل على المهر اذا كان النشوز من قبله لقوله تعالى وان اردتم استبدال زوج مكان زوج فانه يكره الفضل بالاجماع فجاز
تخصيصه بخبر الواحد قوله فان طلقها على مال فقبلت وقع الطلاق وانما وقع بالقبول ولم يتوقف على الاداء لما
ذكره في مقام المعاوضة وفي المعاوضات يتعلق الحكم بالقبول دون الاداء قوله وكان الطلاق بائنا لما
بينا وهو قوله ولانها لا تسلم المال الا لتسلم لها نفسها قوله وبخلاف ما اذا كاتب او اعتق على خمر ولو كاتبه
على ميتة او دم فان الكتابة باطلة حتى لو ادى لا يعتق فلا تجب القيمة كذا ذكره الامام الاسبيجابي رح قوله
وما جاز ان يكون مهرا جاز ان يكون بدلا في الخلع ولا ينعكس ولهذا يصلح اقل من عشرة دراهم بدل الخلع ولا يصلح مهرا
وفي المبسوط وان اختلعت منه بما في بطن جاريتها او بطون غنمها فهو جائز وله ما في بطونها بخلاف الصداق فان
في مثله يجب مهر المثل وان لم يكن في بطونها شيء فلا شيء له لانها ما غرته فما في البطن قد يكون مالا متقوما وقد يكون غير
ذلك من ريح او ولد ميت قوله فان قالت له خالعني على ما في يدي اراد باليد الجارحة لانها لم تغره بتسمية
المال لان كلمة ما عامة تتناول المال وغيره وذكر في المبسوط وان اختلعت بما في بيتها من شيء فهو جائز وكل ما في البيت
في تلك الساعة فهو له لان بالاشارة الى المحل ينقطع المنازعة بينهما بسبب الجهالة وان لم يكن فيه شيء فلا شيء له بخلاف
ما اذا اختلعت على ما في بيتها من متاع فله ما فيه وان لم يكن فيه شيء رجع عليها بالمهر الذي اخذت منه لانها غرته بذكرها
هو مال متقوم ولا يمكن اثبات الرجوع بقيمة المتاع لانه مجهول الجنس والقدر ولا بقيمة البضع لانه عند الخروج من ملك الزوج غير متقوم
قوله فتعين ايجاب ما قام به اي ما قام البضع به وهو المهر قوله ولو قالت خالعني على ما في يدي من دراهم
او من الدراهم ففعل ولم يكن في يدها شيء فعليها ثلاثة دراهم لانها سمت الجمع واقله ثلاثة فان قيل ذكرت في
كلامها حرف من وهو للتبعيض فينبغي ان يجب بعض الدراهم وذا درهم او درهمان كقوله ان كان في يدي من الدراهم الا ثلاثة
فعبده حر وفي يده اربعة دراهم فانه يحنث قلت من للتبعيض وقد يكون للبيان والتمييز ففي كل موضع تم الكلام بنفسه
ولكنه اشتمل على ضرب ابهام فمن للتمييز كقوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان والا فللتبعيض وقولها خالعني على ما في يدي
كلام تام بنفسه حتى جاز الاقتصار عليه الا ان فيه نوع ابهام لان ما في يدها قد يكون من انواع شتى فاذا قالت من الدراهم
فقد بينت ما ابهمت فصار كانها قالت خالعني على الدراهم وقوله ان كان في يدي غير تام بنفسه حتى لا يجوز الاقتصار عليه
فكان للتبعيض فان قيل هذا يستقيم اذا لم يكن الدراهم محلاة بالالف واللام اما اذا كانت محلاة بهما
فينبغي ان يجب درهم واحد كما لو حلف ان لا يشتري العبيد او لا يتزوج النساء لان الجمع المحلى باللام كالمفرد المحلى باللام
قلت انما ينصرف الى الجنس اذا خلا عن قرينة دالة على العهد كما في النظير وقد وجدت القرينة الدالة على العهد ههنا وهو قولها
على ما في يدي وهذا لان الدراهم جمع حقيقة وانما تبطل معنى الجمعية عند ارادة الجنس للضرورة ولا ضرورة ههنا على انه انما ينصرف
الى الجنس اذا امكن حمله على كل الجنس ولم يمكن ههنا لاستحالة ان يكون كل الدراهم في يدها قوله وكلمة من ههنا صلة لا
للتبعيض وكل موضع تصح الكلام بدونه تكون للتبعيض كما في مسألة الجامع ان كان في يدي من الدراهم فعبده حر وفي كل موضع

يحتمل الكلام بدونه كما في مسئلة الخلع يكون صلة لان قولها خالعني على ما في يدي دراهم بدون من يكون محتملا لان الموضع للتمييز لحذف
من ما يخل بالمقصود بخلاف مسئلة الجامع فان الكلام فيها لا يختل بدونه فاذا ذكر يحمل للتبعيض ليحصل فايدة جديدة **قوله**
وان اختلعت على عبد لها آبق على انها بريئة من ضمانه اي على انه ان وجد العبد يسلم اليه وان لم يوجد فلا شئ عليها لم تبرأ **قوله**
وله ان كلمة على للشرط اي يستعمل للشرط لان اصلها اللزوم فاستعير للشرط لانه يلازم الجزاء فصارت طالبة للثلاث بالالف
بكلمة هي للشرط فصارت الطلقات الثلاث شرطا لوجوب الالف فصار كانها قالت ان طلقتني ثلثا فلك الف
ولا يقال كلمة على دخلت على الالف فكيف يكون الطلاق شرطا قلنا صار كل واحد من الطلاق والمال شرطا
لصاحبه فصار دخولها على المال مثل دخولها على الطلاق بحكم الاتحاد وذكر في المبسوط وابو حنيفة يقول ان على للشرط
حقيقة لانه حرف التزام ولا مقابلة بين الواقع وبين ما التزم بل بينهما معاقبة كما يكون بين الشرط والجزاء فكان معنى الشرط فيه
حقيقة والتمسك بالحقيقة واجب حتى يقوم دليل المجاز واذا كان محمولا على الحقيقة والشرط يقابل المشروط جملة ولا يقابله اجزاء
الجزاء واما شرطت بوجوب المال عليها ايقاع الثلاث فاذا لم يوقع لا يجب شئ وبه فارق بين البيع والاجارة لان
معنى الشرط هناك تعذر اعتباره فانه لا يحتمل التعليق بالشرط فلذلك جعلنا حرف على فيها بمعنى الباء وقوله في الهداية ان كلمة
على للشرط يحتمل انه اراد به ما ذكر في المبسوط من قول ابي حنيفة ان حرف على للشرط حقيقة ويحتمل ان يريد ان كلمة على في هذا
الموضع للشرط لان كلمة على للاستعلاء وضعا يقول زيد على السطح فان تعذر يحمل على الالزام يقول عليه دين فان تعذر يحمل على
الشرط لمناسبة بين الشرط والالزام ومعنى الالزام لها بمنزلة الحقيقة لان استعمالها بمعنى الالزام شايع مستفيض وفي الشرط
معنى الالزام فيصير كانه للشرط حقيقة ولهذا قال كلمة على للشرط **قوله** والمشروط لا يتوزع على اجزاء الشرط حتى
اذا قال انت طالق ثنتين ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فدخلت احديهما لا تطلق ولو كان متوزعا على اجزاء
الشرط لوقعت تطليقة واحدة بمقابلة دخول دار واحدة منهما وهذا لان الشرط علامة وقد جعل الكل علامة فلا يوجد المشروط
حتى يوجد الكل ولان العوض يجب بالمعوض فينقسم عليه ولا يجب المشروط بالشرط **قوله** ومن قال لامرأته انت
طالق على ان تدخلي الدار يفيد ان الدخول شرط فكذا على الف والطلاق مما يحتمل التعليق بالشرط فلا حاجة الى العدول عن
الحقيقة بخلاف البيع والاجارة فانه لا يحتمل التعليق بالشرط فتعذر اعتبار الحقيقة فيستعار بمعنى الباء فان قيل يشكل
هذا بما اذا قالت المرأة لزوجها طلقني وفلانة على الف درهم فطلقها وحدها كان عليها حصتها من المال بلا تردد لما
لو التمست بحرف الباء قلنا انما حملت هناك على معنى الباء لانه لا غرض لها في طلاق فلانة ليجعل ذلك كالشرط فيها و
لها في اشتراط ايقاع الثلاث غرض صحيح **قوله** ولو قال انت طالق على الف فقبلت طلقت وهو كقوله انت
طالق بالالف اي في اشتراط القبول **قوله** ولا بد من القبول في الوجهين اي فيما اذا قال انت طالق بالف وفيما
اذا قال انت طالق على الف وفي الجامع الصغير التمرتاشي رحمه الله قال لامرأته انت طالق بالف او على الف او على ان تعطيني
الفا او خلعتك على الف او بارأتك او طلقتك بالف يقع بالقبول في المجلس وهذا يمين من جهة الزوج فيصح تعليقه و
اضافته ولا يصح رجوعه ولا يبطل بقيامه عن المجلس ويتوقف على البلوغ اذا كانت غايبة لانه تعليق الطلاق بقبولها المال

وهو من جهة المرأة مبادلة فلا يصح تعليقها واضافتها ويصح رجوعها قبل قبول الزوج ويبطل بقيامها عن المجلس ولا يتوقف
على البلوغ الى الزوج لانه تمليك المال من جهتها **قوله** والطلاق باين لما قلنا اشارة الى قوله لانها لا تلتزم
المال الا لتسلم لها نفسها **قوله** اذ الاصل فيها الاستقلال الا يرى انه اذا قال ان دخل فلان هذه الدار فانت
طالق وهذه طالق تطلق ضرتها في الحال لا فرادها بالخبر فصارت مستقلة بنفسها ولو قال ان دخل فلان الدار فانت
طالق وعبدي حر فان العتق يتعلق ايضا بالدخول لان قوله وعبدي حر وان كان تاما لكنه في التعليق قاصر لان خبر الاول
لا يصلح جزاء له بخلاف مسئلة الضرة لانه يمكنه ان يقول وضرتك ان كان غرضه التعليق لان جزاء الاول يصلح جزاء له ولا دلالة
هنا لان الطلاق والعتاق شرعا بلا مال وغيره والكلام يكون بدل الخلع اشد الاباء بخلاف الاجارة لانها لم يشرع الا
معاوضة فصلحت دلالة ولانه لما تردد بين الشرط والابتداء لا يجب المال بالشك بخلاف قوله اد الي الفا وانت حر
لان اول الكلام غير مفيد شيئا الا بآخره فانه يصير به تعليقا للعتق باداء المال وههنا اول الكلام ان صدر من الزوج بان قال
انت طالق وعليك الف درهم كان ايقاعا مفيدا بدون آخره فلا حاجة الى ان يحمل على الحال وان صدر منها فهو التماس
صحيح منها على ما ذكرنا فلهذا لا يحمل على واو الحال كذا ذكره الامام شمس الايمة السرخسي رحمه الله **قوله** والتصرفان وهما ايجاب
الزوج وقبول المرأة اما ايجاب الزوج فانه يمين لانه ذكر شرط وجزاء منه واليمين لا يقبل الفسخ واما قبول المرأة فانه شرط
اليمين ولما كان اليمين لا يقبل الفسخ فشرطها لا يقبل الفسخ ايضا ولابي حنيفة رحمه الله ان الخلع من جانبها معاوضة حتى يصح رجوعها
قبل قبول الزوج ولا يتوقف على ما وراء المجلس واما قولها من جانبها شرط اليمين قلنا نعم قبول المرأة شرط في حق
الزوج فاما في حق نفسها فتمليك مال حتى شرطا كرجل قال لآخر ان بعتك هذا العبد بكذا فعبدي الاخر حر وهذا وانه متعلق بالمعاوضة
فلم يمنع كونه معاوضة عن ان يكون شرطا لليمين فكذا هذا **قوله** ومن قال لامرأته طلقتك امس الى قوله
ووجه الفرق ان الطلاق بالمال يمين من جانبه والقبول شرط الحنث فيتم اليمين بلا قبول فلا يكون الاقرار باليمين
اقرارا بشرط الحنث لصحتها بدونه فصار القول قوله لان الزوجين اذا اختلفا في وجود الشرط فالقول قول الزوج لانه منكر
واما البيع فايجاب مع قبول ولا صحة لاحدهما بدون الآخر فصار الاقرار بالبيع اقرارا بما لا يتم الا به فاذا انكره فقد رجع
عما اقر به فلا يصدق حتى لو قال لها بعتك طلاقك امس فلم تقبلي فقالت قبلت لكان القول قولها كما في بيع العوض
وكذا لو قال لعبده بعتك نفسك بالف فلم تقبل فقال العبد قبلت كان القول قول العبد ولو قال اعتقتك امس على الف
فلم تقبل وقال العبد قبلت القول قول المولى وهذا والطلاق سواء **قوله** والمبارأة كالخلع كلاهما يسقطان كل حق
لكل واحد من الزوجين على الآخر مما يتعلق بالنكاح اي من الحقوق الواجبة بالنكاح حتى لو اختلعت منه بشئ مسمى
معروف ولها عليه دين مهر وقد دخل بها او لا لزمها ما سمته وكان المهر للزوج وكذا لو اخذت المهر منه ثم خالعها قبل ان يدخل
بها على شئ فهو جايز والمهر كله لها وكذا لو بارأها على شئ لا يتبع احدهما صاحبه بشئ من المهر وكذا لو قبضت منه نصف المهر
او اقل او اكثر ثم اختلعت منه بدراهم او بثوب معروف قبل ان يدخل بها فللزوج ما سمت له في الخلع ولا سبيل لاحدهما على
صاحبه من المهر وكذا لو وقع الخلع على باقي درهم من المهر والمهر كله على الزوج او في يد المرأة لا يتبع صاحبه بشئ من المهر

وكذا لو كان المهر عبدا بعينه في يد الزوج او هلك في يدها او هذا عند ابي حنيفة وقال محمد لا يسقط منهما الا ما سمياه وايهما كان له قبل
صاحبه شيء من المهر رده عليه وابو يوسف مع محمد في الخلع ومع ابي حنيفة في المبارأة واما نفقة العدة فان شرطت
في الخلع والمبارأة يسقط اجماعا والا لا يسقط اجماعا واما نفقة الولد وهي مؤنة الرضاع فلا يقع البراءة عنها ان لم يشترط
ذلك في الخلع والمبارأة اجماعا وان شرطت ان وقت لذلك وقت كسنة ونحوها جاز وان لم يوقت لم يجز ولم يقع البراءة عنها
قوله ثم يقع الطلاق في رواية لانه علق الطلاق بقبول الاب ولو علق الطلاق بشرط هو فعل الاب كدخول الدار
يقع الطلاق ان وجد الشرط كذا هنا وفي رواية لا يقع الطلاق الا اذا قبلت الصغيرة لان الاب اذا لم يضمن بدل الخلع
كان هذا خلعا مع البنت كانه خاطب البنت بذلك فيتوقف على قبولها والاول اصح قوله وان خلعها وهي
صغيرة على ان الاب ضامن للالف فالخلع واقع والالف عليه ولم يرد بهذا الضمان الكفالة عن الصغيرة لان الزوج لا يستحق
مالا على الصغيرة فلا يكون كفالة ولكن المراد بالضمان هنا التزام المال ابتداء لا بجهة الكفالة وان لم يكن الضمان شرطا في الخلع
وكان معطوفا لم يصح الخلع والضمان ولم تطلق قوله واشتراط بدل الخلع على الاجنبي صحيح فعلى الاب اولى وجه
الاولوية ان للاب ولاية التصرف في مال ولده الصغير بيعا وشراء واجارة وابضاعا وايداعا ولا ولاية للاجنبي عليه واما
جاز اشتراط بدل الخلع على الاجنبي ولم يجز اشتراط بدل العتق لان الاجنبي بمنزلة المرأة في الخلع من حيث ان المال
يجب على المرأة في الخلع من غير ان يسلم لها شيء لان الطلاق ازالة لملك المتعة واسقاط لعقد النكاح لان ملك النكاح ضروري
يظهر في حق الاسقاط فحسب فلم يحصل لها في الطلاق شيء لم يكن ثابتا فنزل الاجنبي في تحمل ذلك المال منزلتها حيث لا يسلم لكل
شيء واما في العتق فالمال شرع على العبد بازاء ما سلم له من القوة اذ هو عبارة عنها يقال عتق الطير اذا قوي وعتقت
البكر اذا قويت وادركت فصار الاعتاق اثباتا للقوة الشرعية بعدما كانت معدومة والقوة معنى ثبتت فيه فلا يجوز
ان يكون هو حاصلا للعبد ثابتا فيه وعوضه يستحق على غيره فصار كالبيع فلا ينزل الاجنبي منزلته في ذلك ولهذا الزمنا
قيمته في العتق على الحر واعتاق احد الشريكين واعتاق الراهن المعسر ولا يقال انه حصل لها الخلاص عن قيد النكاح
وهو نوع قوة فكان كالاعتاق لان الطلاق لرفع النكاح والنكاح يوجب قيدا ولا يبطل المالكية والاعتاق نوعه
لازالة الرق وهو ثابت في المحل على الكمال وسلطان المالكية ساقط به فصار الاعتاق اثباتا للقوة بعد العدم و
الطلاق ازالة للقيد ليعمل المقتضي عمله فصح انه اسقاط والاعتاق اثبات قوله ان كانت اهلا للقبول بان
كانت تعقل العقد وتعبر عن نفسها قوله وان قبل الاب عنها ففيه روايتان هذا القبول هو في معنى الشرط
في رواية يصح لان هذا نفع محض لان الصغيرة تتخلص عن عهدته بغير مال فصح من الاب كقبول الهبة وفي رواية لا يصح
لان هذا القبول بمعنى شرط اليمين وذا لا يحتمل النيابة وهذا اصح قوله وكذا ان خالعها على مهرها
ولم يضمن المهر توقف على قبولها فان قبلت طلقت ولا يسقط المهر وان لم تقبل وقبل الاب عنها هل يقع الطلاق
فعلى الروايتين وان ضمن الاب المهر وهو الف طلقت لوجود قبوله وهو الشرط ثم قيل تاويل المسئلة ان
يخالعها على مثل مهرها او على الصداق لم يجز الخلع اصلا لانه مال مملوك وليس للاب ولاية ابطال ملكها

في الخلع ه

بازاء ما ليس بمتقوم ولا معتبر بضمانه في ذلك والاصح ان الخلع على مهرها وعلى مثل مهرها سواء لانه وان سمي المهر في الخلع
فانما تناول العقد مثله وضمان الاب اياه صحيح فبعد ذلك ينظر ان كان المهر الف درهم لزمه الالف قياسا
ان كان قبل الدخول وفي الاستحسان لزمه خمسمائة ولها على الزوج خمسمائة واصله ان المرأة الكبيرة اذا تزوجت
بالف ثم اختلعت بالف قبل الوطئ ففي القياس عليها خمسمائة زائدة وفي الاستحسان لا شيء عليها لان العادة جرت
بين الناس انهم يريدون به ما يلزمه لها وبدل الخلع اذا اضيف الى الاجنبي شرط قبوله وان اضيف الى
المرأة او الى الغير لكن المرأة خاطبت او لم يضف الى احد شرط قبولها لانها اولى اذ الملك يسقط عنها

## باب الظهار

وهو في الشرع عبارة عن تشبيه المنكوحة بامرأة محرمة على التابيد
وركنه انت علي كظهر امي وشرطه ان يكون المشبه منكوحة حتى لا يصح الظهار من امته واهله من هو اهل للكفارة
حتى لا يصح ظهار الذمي والصبي وحكمه حرمة الوطئ الى غاية الكفارة مع بقاء اصل الملك كما في حال الحيض والاصل
فيه قوله تعالى والذين يظاهرون من نسائهم الى قوله فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا نزلت الاية في خولة امرأة اوس
بن الصامت رآها وهي تصلي وكانت حسنة الجسم فلما سلمت راودها فابت فغضب فظاهر منها فاتت رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقالت ان اوسا تزوجني وانا شابة مرغوب في فلما خلا سني ونثرت بطني جعلني عليه كامه وروي
انها قالت له ان لي صبية صغارا ان ضممتهم اليه ضاعوا وان ضممتهم الي جاعوا فقال النبي عليه السلام ما عندي في امرك
شيء وروي انه قال لها حرمت عليه فهتفت وشكت الى الله فنزلت والظهار كان طلاقا في الجاهلية فقرر
الشرع اصله وهو التحريم ونقل حكمه الى تحريم موقت بالكفارة غير مزيل للنكاح قوله فناسب المجازاة عليها
بالحرمة لان تحريم الحلال يصلح جزاء الجناية قال الله تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم وناسب ان
يكون الكفارة رافعة للحرمة لانها حسنة قال الله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات ثم الوطئ اذا حرم حرم بدواعيه
وقال الشافعي رح لا يحرم الدواعي لان التحريم عرف بقوله تعالى من قبل ان يتماسا والتماس في القران كناية عن الجماع
الا انا نقول التماس حقيقة للمس باليد فهو على الحقيقة حتى يقوم الدليل على المجاز قوله وهذا اللفظ وهو قوله
انت علي كظهر امي لا يكون الا ظهارا وقال ابو يوسف رح وكذا لو قالت لزوجها انت علي كظهر امي لانه تحريم يرتفع
بالكفارة قوله وكذا اذا شبهها بمن لا يحل له النظر اليها على التابيد من محارمه بنسب او رضاع او
مصاهرة ولو شبهها بظهر اجنبية لا يكون مظاهرا لانها تحل له بالعقد ولو قال انت علي كظهر فلانة وهي ام
المزني بها او ابنة المزني بها فلا يكون مظاهرا لان بالزنا لا يثبت حرمة المصاهرة عند الشافعي رح فيكون حرمة
غير قطعية فلا يمكن الحاقها بالمنصوص اطلقه في الشافي وفي الكفاية يكون مظاهرا عند ابي يوسف خلافا لمحمد قوله
ولو قال انت علي مثل امي او كامي يرجع الى نيته الى قوله وان عنى به التحريم لا غير فعند ابي يوسف رح هو ايلاء
ليكون الثابت ادنى الحرمتين اذ الحرمة في اليمين للغير بخلاف الظهار حتى يحل له مباشرتها بعد الايلاء بخلاف
الظهار ولان كفارة اليمين ادنى من كفارة الظهار وهذا آية التفاوت في الحرمة ولان حرمة الايلاء

يرتفع بالحنث بدون اداء الكفارة وحرمة الظهار لا يرتفع الا باداء الكفارة ولان سبب الحرمة في الظهار منكر من
القول والحرمة الثابتة بالايلاء بسبب مشروع في الجملة لان اليمين مشروع في الجملة فاذا كان السبب اقوى كان الحكم اقوى حرمة
**قوله** والوجهان بيّناهما وهو ما قال ابو يوسف رح في قوله انت علي مثل امي ونوى التحريم لا غير يكون ايلاء ليكون
الثابت ادنى الحرمتين وعند محمد رح ظهار لان كاف التشبيه تختص به **قوله** وعند ابي يوسف رح يكونان جميعا اي
يقع الطلاق بنيته ويكون مظاهرا بالتصريح بالظهار ولا يصدق في القضاء في صرف الكلام عن ظاهره بمنزلة قوله زينب
طالق وله امراة معروفة بهذا الاسم فقال لي امراة اخرى واياها عنيت يقع الطلاق على تلك بنيته وعلى هذه المعروفة
بالظاهر ولكن هذا ضعيف فان الطلاق ان وقع بقوله انت علي حرام كان متكلما بلفظ الظهار بعدما بانت والظهار
بعد البينونة لا يصح وان قال الظهار مع الطلاق يثبت بقوله انت علي حرام قلت اللفظ الواحد لا يحتمل معنيين
مختلفين كذا في المبسوط وذكر في الفوائد الظهيرية جواب ابي يوسف عن هذا فقال جاز ان يصح ظهار المبانة على قوله و
كان هذا رواية منه على صحة ظهار المبانة **قوله** ولابي حنيفة رح انه صريح في الظهار فلا يحتمل غيره لان معنى قوله
انت علي كظهر امي انت علي حرام كظهر امي فيكون الحرام تفسيرا للظهار والشيء لا يتغير بتفسيره كذا في مبسوط فخر الاسلام
**قوله** ثم هو محكم وهذا لان الحرمات انواع حرمة الايلاء وحرمة الطلاق وحرمة الظهار وحرمة الظهار توجد
على عدادها بالتشبيه بظهر الام فكان القول محكما في حرمة الظهار فيحمل المحتمل على المحكم بخلاف ما اذا قال انت علي حرام كامي حيث
يصح نية الطلاق لان الظهار مفسر بقوله انت علي كظهر امي ولا يكون مفسرا بقوله انت علي كامي فيكون محكما في
الظهار في الاول دون الثاني الا يرى انه لو صح نية الطلاق في قوله انت علي كظهر امي يلزم رد حكم النص لان
هذا القائل داخل تحت قوله تع والذين يظاهرون من نسائهم **قوله** ولان الحل في الامة تابع فلا يلحق بالمنكوحة
وهذا لان حرمة الظهار عرف بنص القرآن معلولا بقوله منكرا من القول وزورا باعتبار ان النكاح شرع لاقامة
حل الوطي الذي هو سبب التوالد والتناسل فكانت الزوجة في اعلى درجات الحل بحيث لا يجوز تخلف الحل
عنها فلما شبه التي في اعلى درجات الحل بمن هو في اعلى درجات الحرمة كان منكرا من القول وزورا والحل في الامة
تابع ولا يكون مقصودا ولهذا جاز تخلف الحل عن ملك اليمين فلم يكن تشبيهها بالام في كونه منكرا مثل تشبيه المنكوحة
بالام فلم يلحق بالمنكوحة في حكم النص **قوله** والظهار ليس بحق من حقوقه وهذا لان الظهار مثبت للحرمة
والنكاح مثبت للحل وبينهما تناف وكذا النكاح مشروع والظهار حرام فلا يصلح ان يكون غير المشروع من حقوق
المشروع وتوابعه **قوله** بخلاف اعتاق المشتري من الغاصب لانه من حقوق الملك وهذا لان حق الملك يتاكد به
الملك والملك يتاكد بالاعتاق لانه ينتهي به والشيء بانتهائه يتقرر ويتاكد ولهذا يثبت الولاء **قوله** بخلاف الايلاء
منهن بان قال والله لا اقربكن فانه اذا لم يقربهن حتى مضت اربعة اشهر طلقهن جميعا واما اذا قرب الكل قبل مضي المدة
يجب عليه كفارة واحدة لان ذكر اسم الله تع لم يتعدد لانه قال مرة واحدة والله لا اقربكن والله اعلم

## فصل في الكفارة

قال وكفارة الظهار عتق رقبة اي اعتاقها فان العتق لا ينوب عن الكفارة

في الحرمة

الا يرى انه لو ورث اباه ونوى الكفارة لا يخرج عن عهدتها **قوله** ويجزي في العتق الرقبة الكافرة وعند بعض المشايخ لا يجوز
اعتاق المرتد عن الكفارة لانه بالردة صار حربيا ولهذا حل قتله وصرف الكفارة الى الحربي لا يجوز **قوله**
اذ هي عبارة عن الذات المرقوق المملوك وهو ثابت من كل وجه يتعلق بالمرقوق لان المدبر لا يجوز لنقصان رقه والمكاتب
الذي لم يؤد شيئا يجوز لكمال رقه وان لم يكن مملوكا من كل وجه **قوله** ونحن نقول المنصوص عليه اعتاق الرقبة وقد تحقق
فان قيل انه تحرير رقبة وهي نكرة فتختص في الاثبات وقد اريدت بها المؤمنة فبطلت الكافرة لان الكفر والايمان
ضدان قلنا جاز المؤمنة لانها رقبة لا لانها مؤمنة الا يرى انه يجوز الصغيرة والكبيرة وبين صفتي الكبر والصغر تضاد
**قوله** وقصده من الاعتاق التمكن من الطاعة جواب عن قوله الكفارة حق الله تع فلا يجوز صرفها الى
عدوه قلنا قصد المكفر ان يتمكن من الطاعات نحو الزكوة والحج والجهاد والقضاء والشهادة ثم مقارفة العبد
المعصية تضاف الى سوء اختيار العبد فلا يخل ذلك بمقصود المكفر فان قيل قال الله تع ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون
نهى ان يطلب التقرب بالخبيث ولا خبث اشد من الكفر قلنا الكفر خبث من حيث الاعتقاد والمصروف
الى الكفارة المالية ومن حيث المالية هو عيب يسير على شرف الزوال **قوله** حتى يجوز العوراء وقال الشافعي رح
لا يجوز لانها ناقصة نقصانا لا يرجى زواله فكانت كالعمياء والاصل عندنا ان كل عيب لا يرجى زواله يكون فاحشا
يمنع جواز التكفير به وكل عيب يرجى زواله يكون يسيرا لا يمنع جواز التكفير به كالحمى والشجة وكذا الخصي ومقطوع الاذنين
ومقطوع المذاكير عندنا خلافا لزفر رح هو يقول فاتت جنس المنفعة ولهذا تجب كمال الدية قلنا بعد الاذنين الشاخصتين
السمع باق وانما يفوت ما هو زينة وجمال فلا يصير الرقبة مستهلكة كفوت شعر الحاجبين واللحية وفي الخصي ومقطوع المذاكير
انما تفوت منفعة النسل وهي زائدة على ما يطلب من المماليك **قوله** والذي يجن ويفيق يجزيه اذا اعتقه
في حال افاقته وروى ابراهيم عن محمد رح اذا اعتق عبدا حلال الدم وقد قضى بدمه عن ظهاره ثم عفي عنه لم يجز كذا في المحيط
**قوله** ولا يجزي عتق المدبر وام الولد لان المنصوص عليه الرقبة وذلك اسم للذات حقيقة وللذات المرقوقة
شرعا وقد دل على الرق قوله تع فتحرير رقبة فيقتضي قيام الرقبة مطلقا وبالاستيلاد يتمكن النقصان في الرق حتى لا يعود
الى الحال الاولى بحال ولان قوله تع فتحرير رقبة يقتضي انشاء العتق من كل وجه واعتاق ام الولد تعجيل لما صار مستحقا لها
فلا يكون انشاء من كل وجه كذا في المبسوط وانما صار العتق ناقصا بنقصان الرق لان العتق ضد الرق لا ضد الملك
لان الملك ثابت في الثياب ولا يثبت العتق فيها والاعتاق ازالة الرق واثبات القوة وكماله بكمال الرق او الضعف
الحكمي فان قيل الاعتاق ازالة الملك عند ابي حنيفة رح والملك فيهما كامل فنقصان الرق لا يمنع كمال الاعتاق قلنا
هذه الرواية ممنوعة وبعد التسليم الاعتاق ازالة الملك المستلزم لزوال الرق وانما كان اعتاقا بزوال الرق لا بزوال الملك
بدليل انه لا يتصور الاعتاق بدون رق المحل ولو كان الاعتاق ازالة الملك لوجب ان يصح في مملوك لا رق فيه **قوله**
فاشبه المدبر اي على مذهبكم فعند الشافعي رح بيع المدبر جائز فكيف لا يجوز اعتاقه عن الكفارة وكان هذا منه استدلالا
بمذهبنا احتجاجا علينا **قوله** ولان الرق قائم من كل وجه على ما بينا ومقوله ولهذا يقبل الكتابة الانفساخ ولا يمكن

ازالة الرق ه

النقصان في رقه ولا يصير العتق مستحقا له بسبب الكتابة لان حكم العتق في الكتابة متعلق بشرط الاداء ولو علق عتقه بشرط
آخر لم يثبت به الاستحقاق فكذلك بهذا الشرط بل اولى لان التعليق بساير الشروط يمنع الفسخ وبهذا الشرط لا يمنع ولو تمكن نقصان
في رقه لما تصور فسخه واعادته الى الحالة الاولى لان نقصان الرق بثبوت الحرية من وجه وكما ان ثبوت الحرية من كل وجه لا يحتمل الفسخ
فكذا يثبت من وجه لان حق العتق لا يحتمل الفسخ صح
كحقيقته كالتدبير والاستيلاد بخلاف المكاتب الذي ادى بعض البدل لانه تحرير بعوض وبه لا يتادى الكفارة لانها عبادة
فلا بد ان تكون خالصة لله تعالى ومتى كان بعوض لم يكن خالصا لانه يكون تجارة **قوله** والكتابة لا تنافيه اي لا تنافي الرق لان
موجب الكتابة فك الحجر في حق المكاسب وذا لا يمكن نقصانا في رقه كالاذن في التجارة وانما لم يستبد المولى بالفسخ لان فك
الحجر بعوض فيكون لازما والمكاسب غير الرقبة والتصرف فيها لازما او غير لازم لا يمكن نقصانا في الرق والملك كالاعارة والاجارة
وبسبب اللزوم يمتنع على المولى التصرف فيه ويلزمه العقد والارش لان ذلك يرجع الى المكاسب والمنافع وهي مستحقة له فاذا لم يمكن
نقصانا في الرق لا يمنع من التحرير للتكفير لانه ازالة الرق ولئن كان مانعا منه ينفسخ ضمنا للاعتاق لانه قابل للفسخ برضا
المكاتب وقد وجد الرضا منه دلالة لانه لما رضي لحصول العتق ببدل لان يرضى لحصوله بلا بدل اولى **قوله**
الا انه تسلم له الاكساب جواب سوال بان يقال لو انفسخت الكتابة لما سلمت له الاكساب والاولاد لان سلامتها
موجب حصول العتق بجهة الكتابة قلنا انما سلم له الاكساب والاولاد لانه عتق وهو مكاتب لا لانه عتق بجهة الكتابة
كما لو كاتب ام ولده ثم مات المولى عتقت بجهة الاستيلاد وتسلم لها الاكساب والاولاد وهذا لان العتق في المكاتبة
واحد والاعتاق من المولى يختلف جهاته وفيما يرجع الى حق المكاتب جعل هذا ذلك العتق لكونه متحدا وفي حق المولى جعل
اعتاقا بجهة الكفارة لانه قصد ذلك وهو كالمرأة اذا وهبت الصداق للزوج قبل القبض ثم طلقها قبل الدخول لا يرجع عليها
بشيء وجعل هبتها في حق الزوج تحصيلا لمقصود الزوج عند الطلاق وفي حقها جعل تمليكا بهبة مبتداة كذا في المبسوط او نقول
الفسخ ضروري واثباته ضرورة فيتقدر بقدرها فيظهر في حق جواز التحرير للتكفير لا في حق الاولاد والاكساب لانه لا دلالة
على الرضا فيهما فان قيل الملك انتقص بالكتابة حتى لا يدخل تحت المملوك المطلق قلت الملك غير منصوص عليه
الا شرط الملك ضرورة ان العتق لا ينفذ الا فيه فشرط بقدر ما يتادى به الضرورة وهو ملك الرقبة لا المنفعة وهذا لان الاعتاق
لازالة الرق وملك الرقبة وكان كاملا وما كان ملكا لما مر واما خروج من ملك اليد والاعتاق لا يتصل به **قوله**
فان اعتق نصف عبد مشترك الى قوله بخلاف ما اذا كان معسرا حيث لا يجوز بالاتفاق وكان ينبغي ان يجوز عندهما لان
الاعتاق لا يتجزى عندهما فيكون حرا مديونا لكن لما وجب عليه السعاية في نصيب شريكه كان اعتاقا بعوض فلا يجوز عن
الكفارة ولا يجب عليه شيء اذا كان المعتق موسرا وقد عتق الكل لان الاعتاق لا يتجزى عندهما ولابي حنيفة رحمه الله
ان الاعتاق يتجزى فانما عتق نصيبه في الابتداء ونصف الرقبة ليس برقبة وقد تمكن النقصان في النصف الآخر
لتعذر استدامة الرق فيه وهذا النقصان وقع في ملك شريكه وليس من الاداء اذ الاداء قبل الملك وبالضمان صار ملكه
ناقصا وبمثله يمنع التكفير كالتدبير وصار كانه اعتق عبدا الا شيئا منه فان قيل المضمون يتملك عند اداء الضمان
مستندا الى وقت وجود السبب فصار نصيب الساكت ملكا للمعتق زمان الاعتاق فكان النقصان في ملكه لا ملك شريكه

قوله
قلت الملك في المضمون يثبت بصفة الاستناد في حق الضامن والمضمون له لا في حق غيرهما فتمكن النقصان في نصيب الساكت
في حق غيرهما والكفارة غيرهما فلم يجز فكفارته صوم شهرين متتابعين فان صام شهرين بالاهلة جاز وان كان كل شهر تسعة وعشرين
يوما وان صام بغير الاهلة ثم افطر لتمام تسعة وخمسين يوما فعليه الاستقبال **قوله** ليس فيهما شهر رمضان ولا يوم
الفطر ولا يوم النحر ولا ايام التشريق وينقطع التتابع بتخلل هذه الايام **قوله** ليلا عامدا ليس بقيد لان العمد و
النسيان في الليل سواء وقد نص عليه في شرح الطحاوي فقال ولو جامعها في الليل ناسيا او عامدا وقوله او نهارا ناسيا
احترازا عن العمد فانه اذا جامعها بالنهار عامدا فسد صومه وانقطع التتابع فيجب عليه الاستيناف بالاتفاق لانقطاع التتابع
وقال ابو يوسف رحمه الله لا يستانف لانه لا يمنع التتابع اذ لا يفسد به الصوم وهو الشرط **قوله** ولهما ان الشرط في
الصوم ان يكون قبل المسيس وان يكون خاليا عنه ضرورة بالنص يعني ان الواجب عليه صوم شهرين متتابعين قبل التماس و
من ضرورة كونهما قبله اخلاؤهما عنه فاذا وطيها فقد تعذر صومهما قبل التماس ولم يتعذر اخلاؤهما عنه وبان سقط
احد الشرطين بعذر لا يسقط عنه الآخر وقد امكن اعتباره فان قيل الخلو عن المسيس ثبت ضمنا لاشتراط القبلية
وقد سقط اعتبارها في هذه المسئلة فيسقط ما في ضمنها قلت لم يسقط اعتبارها في هذه المسئلة فان الحكم لا يتبدل بمعصية
العبد بل الكفارة بعدها جامعها مشروطة بشروطها الا انه لا يوخذ بفعل عجز عن اقامته كما لا يوخذ المراة بالتتابع ايام الحيض
في صوم شهرين متتابعين لا لسقوط شرط التتابع بل لعجزها عن الاقامة مع قيام الخطاب به حتى لزمها اقامة التتابع
بساير الوجوه التي تقدر عليها ولما كان شرط القبلية فائتا بقي ما في ضمنه من الخلو والسقوط كان بالعجز فسقط ما عجز
عنه وبقي ما لم يعجز عنه كالمراة في اقامة شرط التتابع كذا في الاسرار وذكر في شرح الطحاوي ان المراة اذا صامت
عن كفارة الافطار وكفارة القتل ثم حاضت في خلال ذلك فانها لا تستقبل الصيام ولكنها تصل ايام القضاء
بعد الحيض لانها معذورة لا تجد صوم شهرين متتابعين لا حيض فيهما ولو نفست استقبلت ولو افطرت يوما بعد
الحيض تستقبل ولو كانت تصوم عن كفارة اليمين فحاضت في خلال ذلك فانها تستقبل الصيام لانها تجد صوم
ثلثة ايام لا حيض فيها ولو صام شهرين متتابعين ثم قدر على الاعتاق قبل غروب الشمس في آخر ذلك اليوم يجب عليه
العتق ويكون صومه تطوعا لانه قدر على المبدل قبل حصول المقصود بالبدل فانتقض حكم البدل كالمتيمم اذا وجد الماء
قبل الفراغ من الصلوة والافضل ان يتم صوم هذا اليوم ولو لم يتمه فافطر لا يجب عليه القضاء عندنا وقال
زفر رحمه الله يجب عليه القضاء ولو قدر على الاعتاق بعد غروب الشمس في آخر اليوم جاز صومه عن كفارته **قوله**
وان اطعم العبد الى قوله فلا يصير مالكا بتمليكه فان قيل ينبغي ان يثبت العتق في ضمنه اقتضاء قلت انما يصح
ذلك ان لو كان تبعا والعتق اصل الاهلية فلا يثبت اقتضاء **قوله** او قيمة ذلك اي من غير الاعداد
المنصوصة مطلقا واما في الاعداد المنصوصة فلا يجوز اداء القيمة اذا كانت اقل قدرا مما قدره الشرع وان كانت اكثر
من الآخر او مثله قيمة حتى لو ادى نصف صاع من تمر جيد يبلغ نصف صاع من حنطة لا يجوز وكذا لو ادى اقل من
نصف صاع حنطة يبلغ صاعا من تمر او شعير لا يجوز والاصل فيه ان كل جنس هو منصوص عليه من الطعام لا يكون

اقدم
لا يستقبل
والاعتاق

بدلا عن جنس آخر منصوص عليه وان كان في القيمة اكثر كذا في المحيط وهذا لانه لا اعتبار لمعنى النص في المنصوص عليه واما الاعتبار
له في غير المنصوص عليه فان قيل يشكل على هذا ما لو كسا عشرة مساكين ثوبا واحدا في كفارة اليمين جاز عن الطعام اذا كان
قيمة نصيب كل واحد منهم مثل قيمة الطعام قلت لا يرد علينا ذلك لان المنصوص عليه هناك في الكسوة والكسوة لا يحصل به
الاكتساء ببعض الثوب لا يحصل ذلك لكل مسكين فلم يكن المؤدى منصوصا عليه فيعتبر المعنى فيه فكان هذا طردا لا نقضا لانا
قلنا ان اعتبار معنى النص في غير موضع النص وهذا في غير موضعه لما قلنا فيجوز ولان المقصود بالكسوة غير المقصود بالطعام
فللمغايرة فيه لا يجوز اقامة احدهما مقام الآخر والمقصود باصناف الطعام واحد واعتبار عين المؤدى فيه اولى كذا في المبسوط
قوله لحصول المقصود اذ الجنس متحد اي من حيث الاطعام ورد الجوعة لان المقصود من البر والتمر والشعير الاطعام
فيجوز تكميل احدهما بالآخر واما علل هنا باتحاد الجنس لانه اذا اختلف الجنس لا يجوز تكميل احدهما بالآخر حتى انه اذا اطعم خمسة
مساكين في كفارة اليمين بطريق الاباحة وكسا خمسة مساكين والكسوة ارخص من الطعام لم يجزه لما ان المقصود بالكسوة
غير المقصود بالطعام الا ترى ان الاباحة تجوز في احدهما دون الآخر ولو جوزنا النصف من كل واحد منهما كان نوعا رابعا
والمنصوص عليه ثلاثة انواع لا غير ذكره في ايمان المبسوط واما اذا اعتق نصف رقبة وصام شهرا او اطعم ثلثين
مسكينا لا يجوز لان نصف الرقبة ليس برقبة واكمال الاصل بالبدل غير ممكن فانهما لا يجتمعان فكيف يتحقق اكمال احدهما
بالآخر فان قيل يشكل على قوله اذ الجنس متحد ما اذا اعتق نصف رقبتين بان كان بينه وبين شريكه عبدان
فاعتق نصيبه منهما لا يجوز عن الكفارة مع ان الجنس متحد من حيث الاعتاق قلنا انما لا يجوز لان نصف الرقبتين
ليس برقبة والشركة في كل رقبة يمنع التكفير بخلاف الاضحية فان الرجلين لو ذبحا شاتين بينهما عن اضحيتهما جاز لان الشركة
لا يمنع الاضحية كما في البدنة قوله وان امر غيره بان يطعم عن ظهاره ففعل اجزاه لانه استقراض معنى وفي الكافي
وان امر غيره ان يطعم عنه عن ظهاره ففعل جاز لانه صار مملكا منه اقتضاء وقد وجد القبض المتمم للتمليك وهو قبض
الفقير لانه يقبض له اولا نيابة عن الآمر ثم لنفسه فيتحقق ملكه ثم تمليكه منه كما لو امره صريحا بالقبض فقبضه ثم امره بان
يصرفه الى نفسه كفارة ولا يكون للمأمور ان يرجع على الآمر في ظاهر الرواية لانه يحتمل القرض والهبة فلا يرجع بالشك
وعن ابي يوسف رح انه يرجع لان الكفارة كان دينا فاعتبرت بديون العباد وقوله في الكتاب لانه استقراض
معنى وقع على قول ابي يوسف رح قوله فان غداهم وعشاهم الرواية بالواو وعشاهم لا باو ولان احدهما
لا يجزي وفي الكافي للعلامة النسفي رح وفي بعض نسخ الهداية فان غداهم وعشاهم اراد به غداهم غداءين او عشاهم عشاءين
وفي المبسوط المعتبر في التمكين الاكلتان المشبعتان اما الغداء والعشاء او الغداءان او العشاءان لكل مسكين
فان المعتبر حاجة اليوم وذلك بالغداء والعشاء وفي المجرد عن ابي حنيفة رح اذا غدا ستين وعشا آخرين لا يجوز
ذكره في المحيط قوله قليلا اكلوا او كثيرا اي بعد ما شبعوا فالمعتبر فيه الشبع لا المقدار قوله
قال الشافعي رح لا يجزيه الا التمليك والاصل ان الاباحة يصح في الكفارات ككفارة الظهار والافطار واليمين و
جزاء الصيد والفدية دون الصدقات كالزكوة وصدقة الفطر والحلق عن الاذى والعشر فانه يشترط فيها التمليك

والضابط ان ما شرع بلفظ الاطعام والطعام يجوز فيه الاباحة وما شرع بلفظ الايتاء والاداء يشترط فيه التمليك وقال
الشافعي رح يشترط التمليك في الكفارات ايضا اعتبارا بالكسوة فانه لو اعارها المساكين فلبسوا ابقية الكفارة لا يجوز و
الجامع انه احد انواع التكفير واعتبارا بالصدقات وهذا لان الاطعام يذكر للتمليك عرفا يقول الرجل لغيره اطعمتك
هذا الطعام اي ملكته والغرض دفع حاجة الفقير والتمليك ادفع لحاجته واعتباره وذا يحصل بالتمليك دون التمكين
ولنا ان المنصوص عليه الاطعام وحقيقة ذلك في التمكين من الطعام اذ الاطعام فعل متعد لازمه طعم اي اكل
فالاطعام جعل الغير اكلا كسائر الافعال تعدت بالهمزة فاذا لم يكن مطاوعه ملكا لم يكن متعديه تمليكا فمن شرط التمليك فقد
زاد على النص فان قيل الاطعام لا يخلو اما ان يكون حقيقة للتمليك والاباحة او يكون حقيقة لاحدهما مجازا للآخر
او يكون مجازا لهما واياما كان لا يكون الاباحة مرادة لئلا يلزم تعميم المشترك والجمع بين الحقيقة والمجاز اذ التمليك مراد
اجماعا قلنا انما جاز التمليك عندنا بدلالة النص والعمل بدلالة النص لا يمنع العمل بحقيقته الا يرى ان شتم الوالدين
حرام بدلالة النص واصله قائم ووجه الدلالة ان الاباحة دون التمليك تقديرا لان حوائج المساكين كثيرة والملك سبب
لقضائها فصار التمليك كقضائها كلها والاكل من جملة الحوائج فيتناوله النص دلالة وفيه تعدية الى كلها لاشتماله على
المنصوص عليه وغيره فيكون عملا بالنص معنى بخلاف الكسوة فان النص لم يتناول التمليك لانه جعل الثوب كفارة اذ
الكسوة اسم للثوب فيوجب التكفير بعين الثوب وانما يكون كذلك بالتمليك دون الاعارة لانها تصرف في
المنفعة فكان النص ثم واقعا على التمليك الذي هو قضاء الكل الحوائج فلم يصح تعديته الى ما هو دونه وهو الاباحة وبخلاف
الصدقات فان الواجب ثم الايتاء والاداء وهما ينبئان عن التمليك واما صدقة الحلق عن الاذى فعند محمد رح
يشترط فيها التمليك لان المنصوص عليه الصدقة فينصرف الى التمليك كصدقة الفطر وعند ابي يوسف رح يجوز
فيها الاباحة لانها كفارة فاعتبرت بسائر الكفارات قوله فان اعطى مسكينا واحدا ستين يوما
جاز وقال الشافعي رح لا يجوز قوله وهذا في الاباحة من غير خلاف فاما التمليك من مسكين واحد في يوم
واحد بدفعات فقد قيل لا يجزيه وذكر في المحيط وهو الصحيح لانه بعد ما استوفى وظيفته في هذا اليوم لا يحصل سد
خلته بصرف وظيفة اخرى في هذا اليوم اليه بخلاف كفارة اخرى لان المستوفي في حكم تلك الكفارة كالمعدوم و
بخلاف الثوب لان تجدد الحاجة اليه يختلف باحوال الناس فيه فلا يمكن تعليق الحكم بعينه لتعذر الوقوف عليه فيقام
تجدد الايام فيه مقام تجدد الحاجة تيسيرا وقد قيل يجزيه لان الحاجة بطريق التمليك ليس لها نهاية فاذا فرق
الدفعات جاز ذلك في يوم واحد كما يجوز في الايام بخلاف ما اذا دفع بدفعة واحدة لان الواجب عليه تفريق
الفعل بالنص فاذا جمع لا يجزيه الا عن واحد كالحاج اذا رمى الحصيات السبع دفعة واحدة كذا في المبسوط قوله
ولهما ان النية في الجنس الواحد لغو لانها شرعت للتمييز بين الاجناس المختلفة اذ في الجنس الواحد لا يختلف الغرض فلا يحتاج
الى التمييز والتصرف اذا اخطأ محله يلغو واذا الغت النية عددا لاتحاد الجنس بقيت نية مطلق الظهار والمؤدى
يصلح كفارة واحدة لان نصف الصاع ليبان ادنى المقادير فيمنع النقصان دون الزيادة فيقع عنها

كما اذا نوى اصل الكفارة بخلاف ما اذا كانتا جنسين لان نية التعيين معتبرة فاستقام وقوعه عنهما وبخلاف ما
اذا فرق في الدفع لانه في المرة الثانية مسكين آخر فاما اذا لم يفرق فقد زاد في الوظيفة ونقص عن المحل فلا يجوز الا بقدر
المحل كما لو اعطى بلا نية مسكينا في كفارة واحدة كل مسكين صاعا وبيان ذلك ان الواجب عليه في كل كفارة اطعام
ستين مسكينا فمحل الطعام الظهارين مائة وعشرون مسكينا وقد نقص عن المحل وزاد في الواجب لان الواجب لكل
مسكين نصف صاع وقد ادى صاعا **قوله** ولنا ان نية التعيين في الجنس المتحد غير مفيد فيلغو اراد به تعميم الجنس
بالنية الا ترى انه اذا اعتق عن ظهار احدهما للتكفير صح ويبطل ظهار ما حتى جاز له قربانها كذا في الفوائد الظهيرية **قوله**
وفي الجنس المختلف كما اذا اعتق عن كفارتي ظهار وقتل لا يجوز تعيينه عن احدهما بعد ذلك **قوله**
نظر الاول اذا صام يوما في قضاء رمضان عن يومين فان قيل اذا نوى ظهرين من يومين فانه لا يجوز عن واحد
وان اتحد الجنس قلنا انما احتيج الى نية التعيين لكل يوم لان وقت الظهر من اليوم الثاني غير الاول
حقيقة وحكما اما حقيقة فظاهر وكذا حكما لان الخطاب علق بوقت جمعهما بل علق بدلوك الشمس والدلوك في اليوم
الثاني غير الدلوك في اليوم الاول وفي رمضان علق بالشهر وهو واحد فلا يحتاج الى تعيين يوم السبت والاحد
حتى قالوا في قضاء يومين من رمضانين يشترط التعيين ولو نوى ظهرا وعصرا او ظهرا وصلوة جنازة لم يكن شارعا في
واحد منهما للتنافي وعدم الرجحان ولو نوى ظهرا ونفلا لم يصر شارعا اصلا عند محمد لانهما تنافيا وعند ابي يوسف
وهو رواية عن ابي حنيفة يقع عن الظهر لانه اقوى ولو نوى صوم القضاء والنفل او الزكوة والتطوع او الحج المنذور
والتطوع يكون تطوعا عند محمد في الكل لان النيتين بطلتا بالتعارض فبقي مطلق النية فصار نفلا وعند ابي يوسف
يقع عن الاقوى لانه لما تعارضت النيتان وجب الترجيح بالاقوى وهو الفرض او الواجب ولو نوى حج الاسلام
والتطوع فهو حج الاسلام اتفاقا اما عند ابي يوسف رحمه الله فظاهر واما عند محمد فلان النيتين بطلتا بالتعارض فبقي
مطلق النية وباطلاق النية يتأدى فرض الحج والله اعلم

## باب اللعان

هو مصدر من لاعن يلاعن ملاعنة ولعانا واصل اللعن الطرد وفي الشرع عبارة عما يجري بين الزوجين من الشهادات
الاربع واللعن والغضب سمي الكل لعانا لما شرع فيها من اللعن كالصلوة يسمى ركوعا وسجودا لذلك وركنه
الشهادات الصادرة منهما وشرطه قيام الزوجية وسببه قذف الرجل امرأته قذفا يوجب الحد في الاجنبية
واهله من كان اهلا للشهادة عندنا وعند الشافعي رحمه الله من كان اهلا لليمين وحكمه حرمة الاستمتاع كما فرغا
من اللعان ولكن لا يقع الفرقة بنفس اللعان عندنا حتى لو طلقها في هذه الحالة طلاقا بائنا يقع وكذا لو كذب الرجل
نفسه حل له الوطي من غير تجديد النكاح بمنزلة ما لو اسلم احد الزوجين يحرم الوطي ولا يقع الفرقة قبل التفريق **قوله**
اذا قذف الرجل امرأته بالزنا وهما من اهل الشهادة ذكر في الاسرار والاهل من هو اهل لاداء سائر الشهادات
فان قيل يشكل على هذا جريان اللعان بين الزوجين الاعميين او الفاسقين قلنا هما من اهل الشهادة
ولهذا لو قضى القاضي بشهادة هولاء جاز **قوله** والمرأة ممن يحد قاذفها شرط ذلك في جانبها لانها

وان كانت من اهل الشهادة فربما كانت ممن لا يحد قاذفها بان كانت زنت وحدت وقيل اذا كان معها ولد
وليس له اب معروف لا يجب اللعان وان كانت من اهل الشهادة **قوله** والاستثناء انما يكون من الجنس استثنى
انفسهم من الشهداء فيثبت ان الزوج شاهد لان الاصل ان يكون المستثنى من جنس المستثنى منه وعند الشافعي رحمه الله ايمان مؤكدة
بلفظ الشهادة لقوله تعالى فشهادة احدهم اربع شهادات بالله فقوله بالله محكم في اليمين والشهادة تحتمل اليمين فانه
لو قال اشهد كان يمينا فحملنا المحتمل على المحكم **قوله** ثم قرن الركن في جانبه باللعن لو كان كاذبا وهو قائم مقام حد
القذف يعني انما قرن باللعن لقيامه مقام حد القذف في حقه في زعم المرأة اذ كل واحد من الحد والشهادة بالله كاذبا
مع اللعن على نفسه سبب الهلاك وكذلك في حق المرأة بمنزلة حد الزنا في زعم الرجل لانه مهلك في حقها لانها كاذبة في زعم
الزوج في شهادتها **قوله** لانه قائم في حقه مقام حد القذف حتى لو قذف امرأته مرارا فعليه لعان واحد كالحد في
حق الاجنبيات فان قيل يشكل على هذا اذا قذف اربع نسوة له بكلمة واحدة او كلام متفرق فعليه ان يلاعن
كل واحدة منهن على حدة واما لو قذف اجنبيات فانه يقام عليه حد القذف لهن مرة فلو كان اللعان قائما مقام
حد القذف في حقه لوجب عليه اللعان مرة قلنا انما كان هكذا لان المقصود هناك يحصل باقامة حد واحد وهو
دفع عار الزنا عنهن وههنا لا يحصل المقصود بلعان واحد لانه يتعذر الجمع بينهن في كلمات اللعان فقد يكون صادقا في
حق بعضهن دون البعض والمقصود التفريق بينه وبينهن ولا يحصل ذلك بلعان بعضهن فلهذا يلاعن كل واحدة منهن
على حدة حتى لو كان محدودا في قذف كان عليه حد واحد لهن لان موجب قذفه لهن الحد ههنا والمقصود يحصل بحد واحد
كما في الاجنبيات كذا في المبسوط **قوله** وانما خص الغضب في جانبها دون اللعن في المرة الخامسة لانهن يستعملن اللعن
كثيرا على ما ورد به الحديث انكن تكثرن اللعن وتكفرن العشيرة فيسقط حرمة اللعن عن اعينهن فيسهل عليهن التجري
على الاقدام لكثرة جري اللعن على السنتهن وسقوط وقعه عن قلوبهن فاقيم الغضب مقام اللعن في حقهن ليكون
رادعا لهن عن الاقدام **قوله** ولا يعتبر احتمال ان يكون الولد من غيره بالوطي جواب سؤال يرد بانه لا يقال
جاز ان لا يكون ابنه ولا يكون زانية بان وطئت بشبهة فيكون الولد من غيره حقيقة والنافي صادق في نفيه لان هذه
الشبهة غير معتبرة لانعقاد الاجماع على انه لو نفاه اجنبي عن الاب المشهور يصير قاذفا مع وجود هذا الاحتمال وهذا لان
الاصل في النسب الفراش الصحيح والفاسد ملحق به والملحق به عارض والاصل عدمه فنفيه عن الفراش الصحيح قذف به
حتى يتبين الملحق به **قوله** لانه حق مستحق عليه لانه اخبار في معنى الامر ولان المصدر المقرون بحرف الفاء في موضع
الجزاء يراد به الامر كما في قوله تعالى فتحرير رقبة **قوله** وهي قادرة على ايفائه وهذا قيد لانه لا يحبس في ايفاء
الحق المستحق اذا لم يقدر على الايفاء كما في المفلس **قوله** واذا كان الزوج عبدا او كافرا بان اسلمت امرأته
فقذفها قبل ان يعرض عليه الاسلام **قوله** وامتناع اللعان بمعنى من جهتها فيسقط الحد جواب سؤال بان
يقال ينبغي ان يجب حد القذف عليه لان اللعان خلف عنه فاذا امتنع اللعان يصار الى الموجب الاصلي قلنا امتناع
اللعان بمعنى من جهتها واهلية اللعان موجودة في حقه اذ هو من جملة من شرع اللعان في حقه فلا يجب عليه الحد **قوله**

وقد ورد به الحديث ارايت الناس اكثر اهلها النساء لانها يكثرن اللعن ويكفرن العشيرة

ولو كانا محدودين في قذف فعليه الحد لان قذفه باعتبار حاله غير موجب للعان فيكون موجبا للحد ولا يجوز ان يقال امتناع
جريان اللعان بكونها محدودة لان اصل القذف من الرجل فانما ينظر حكم المانع في حقها بعد قيام الاهلية في جانبه واما
بدون الاهلية في جانبه فلا معتبر بجانبها **قوله** دل عليه قول ذلك الملاعن عند النبي عليه السلام لما لاعن بين عويمر وبين امرأته
قال عويمر كذبت عليها يا رسول الله ان امسكتها هي طالق ثلاثا **قوله** كذبت عليها فوا معدوم على الشرط وهو قوله
ان امسكتها وقوله هي طالق كلام مستانف قاله بعد اللعان يريد انه اوقع الثلاث عليها بعد التلاعن ولم ينكر عليه
رسول الله عليه السلام ولو لم يكن النكاح قائما بعد اللعان لانكر على اعتقاده قيام النكاح بعد اللعان ولما حل له ان لا يرد عليه
فان قيل قد انكر فانه روي انه قال لا سبيل لك عليها قلت هذا لا يدل على الرد فان عندنا لا سبيل له عليها مع قيام
النكاح لاجل حرمة الاستمتاع كما اذا اسلم احد الزوجين فالنكاح قائم ولا سبيل له عليها وروي ان ذلك الملاعن كان
يطالبها بما ساق اليها من المهر فقال له النبي عليه السلام اذهب فلا سبيل لك عليها ودل على قيام النكاح ايضا بعد اللعان
انه عليه السلام لاعن بين هلال وامرأته فلما فرغا فرق بينهما فدل على قيام النكاح بعد فراغهما من اللعان اذ التفريق بعد قيام الوصلة
فان قيل اريد به اظهار الفرقة بينهما قلت حقيقة لاحداث الفرقة لا لاظهارها **قوله** وهو خاطب اذا اكذب
نفسه هذه مسئلة مبتداة اي هذا الرجل بعد اكذابه نفسه في القذف صار خاطبا من الخطاب اي يجوز له ان يتزوجها
كالغير وبجواز ان يتزوجها وقال ابو يوسف رح هو تحريم مؤبد لقوله عليه السلام المتلاعنان لا يجتمعان ابدا نص على التابيد فتجويز النكاح
مخالف للنص ولهما ان اللعان شهادة والاكذاب رجوع والشهادة بعد الرجوع لا حكم لها فلم يبق متلاعنا والا فلا
تحت النص المتلاعن ولا يجتمعان ما داما متلاعنين كما اذا حلف لا يكلم هذا الكافر ابدا اي ما دام كافرا الا يرى ان المنافق اذا
اسلم يحل الصلوة عليه وان نزل في المنافقين ولا تصل على احد منهم مات ابدا فان قيل بعد الاكذاب يسمى متلاعنا فيبقى داخلا
تحت النص قلت بعد الفراغ من اللعان لم يبق التلاعن حقيقة لان ذا حال تشاغلهما باللعان كالمتقاتلين وكذا مجازا
لانه انما يسمى متلاعنا لبقاء اللعان بينهما حكما ولم يبق ذلك لانه اذا اكذب نفسه يقام عليه الحد لاقراره على نفسه بالتزام الحد
ومن ضرورة اقامة الحد عليه بطلان اللعان والاعتبار جمعا بين الاصل والخلف وبين الحدين **قوله** وينفيه
القضاء اي التفريق اذ القضاء بالتفريق يتضمن نفي الولد **قوله** وعن ابي يوسف رح ان القاضي يفرق ويقول قد الزمته
امه واخرجه من نسب الاب حتى لو لم يقل ذلك لا ينتفي النسب عنه وهذا صحيح لانه ليس من ضرورة التفريق باللعان
نفي النسب كما بعد موت الولد **قوله** لانه ينفك عنه اي عن القضاء بالتفريق الا يرى انه اذا نفى ولد ام الولد يثبت
النفي ولا يثبت اللعان ولا التفريق ولو قال لامرأته يا زانية وهذا الولد منه يثبت اللعان ولا يلزم نفي الولد **قوله**
وكذلك ان قذف غيرها فحد به اي له ان يتزوجها لما بينا وهو قوله اذ لم يبق اهلا للعان **قوله** وكذلك اذا زنت
فحدت اي كان له ان يتزوجها هذا اذا تلاعنا بعد التزوج قبل الدخول ثم زنت لان حدها الجلد لانها ليست محصنة قبل الدخول
ولا يتصور التزوج اذا كان اللعان بينهما بعد الدخول ثم زنت لان حدها الرجم **قوله** وقذف الاخرس لا يتعلق به
اللعان وفيه خلاف الشافعي رح وعند الشافعي رح يجب الحد واللعان لان اشارة الاخرس كعبارة الناطق ولكنا نقول

لا بد من التصريح بلفظ الزنا ليكون قذفا موجبا للحد ولا يتاتى التصريح باشارة الاخرس فان اشارته دون عبارة
الناطق بالكناية ولانه لا بد من لفظ الشهادة في اللعان حتى ان الناطق لو قال احلف مكان قوله اشهد لا يكون صحيحا
وكذلك لو كانت هي خرساء ولان قذف الخرساء لا يوجب الحد على الاجنبي لجواز ان تصدقه لو كانت تنطق ولا تقدر
على اظهار هذا التصديق باشارتها فاقامة الحد مع الشبهة لا يجوز كذا في المبسوط **قوله** لا انتفاء لقيام الحمل
عنه اي عند القذف في الصورتين ولهذا يثبت حكم الارث والوصية اذا ولدت لاقل من ستة اشهر **قوله**
كانه قال ان كان بك حمل فليس مني ولو قال هذا لا يكون قذفا لانه لا يحتمل التعليق بالشرط لانها من لم تكن زانية قبل
وجود الشرط لا تصير زانية بوجوده لان المعلق بالشرط لا يكون قاذفا في الحال ولا يمكن تحقيق القذف عند الشرط لعدم
كلامه حقيقة عنه ولا يقال هذا ليس بمعلق بل هو موقوف حتى يتبين في الثاني انه موجود عند النفي ام معدوم فاذا عرف
وجوده يتبين انه قذف مطلق لان فيه شبهة التعليق لان كل موقوف فيه شبهة التعليق اذ لا يعرف حكمه الا بعاقبته وهو
كالشرط في حقنا وشبهة التعليق كحقيقة التعليق في الحدود وعند الشافعي رح يلاعن قبل الوضع لانه قذفها حقيقة بنفي
قطعه الولد قلت نفي الولد لا يكون بدونه ولا يعلم وجوده قبل الولادة لاحتمال ريح او انتفاخ **قوله** يعتبر المدة التي
ذكرناها على الاصلين وفي الايضاح وعلى هذا قالوا لو ان الغائب عن امرأته اذا ولدت فلم يعلم بالولادة حتى قدم ان
له النفي عند ابي حنيفة رح في مقدار ما يقبل فيه التهنئة وقالا في مقدار مدة النفاس بعد القدوم لان النسب لا يلزم الا بعد
العلم به فصارت حالة القدوم كحالة الولادة **قوله** والاقرار بالعفة سابق على القذف هذا جواب
سؤال مقدر وهو ان يقال ينبغي ان يجب عليه الحد لانه اكذب نفسه بعد القذف لان الاقرار الاول بثبوت النسب باق
بعد نفي الثاني فيعتبر قيام الاقرار بعد القذف كابتداء الاقرار ولو وجد الاقرار بعد النفي يثبت الاكذاب ويجب الحد
فكذا هذا فاجاب عنه ان الاقرار بالعفة سابق على القذف حقيقة واما من حيث الحكم فلاحق ثم ان كان يجب الحد
باعتبار الحكم فلا يجب باعتبار الحقيقة فلا يجب الحد الا للشك في وجوب الحد والاصل في درء الحد عند الشبهة
واما ترجيح جانب الحقيقة على الحكم لان الحقيقة حقيق بالعمل بها

## باب العنين

هو الذي لا يقدر على اتيان النساء من عن اذا حبس من العنة وهي حظيرة الابل او من عن اذا عرض لانه يعن
يمينا وشمالا ولا يقصد وقيل سمي العنين عنينا لان ذكره يسترخي فيعن يمينا وشمالا ولا يقصد المأتي من المرأة
فالعنين هو الذي لا يصل الى النساء مع قيام الآلة او يصل الى الثيب دون الابكار او الى بعض النساء دون
البعض فانما يكون ذلك لمرض به او لضعف في خلقته او لكبر سنه او سحر فهو عنين في حق من لا يصل اليها لفوات المقصود
فيؤجله الحاكم سنة لان حقها مستحق بعقد النكاح والوطي في الجملة لا في كل زمان والعدم في الحال لا يدل على العدم في الثاني
من الزمان لانه قد يكون لمرض وذا لا يوجب الخيار وقد يكون خلقة وانما يتبين ذلك بالتاجيل سنة لان المرض
غالبا يكون لغلبة البرودة او الحرارة او اليبوسة او الرطوبة وفصول السنة مشتملة على الرطوبة والحرارة واليبوسة والبرودة
فعسى يوافق فصل منها طبعه فيزول به من المرض باعتدال الطبع فمتى مضت السنة ولم يزل علم انه خلقة وان حقها

المستحقات فيفرق بطلبها لانه حقها وذكر الامام قاضي خان رحمه الله فاذا وجدت زوجها عنينا ولم تخاصم زمانا لم يبطل
وكذا لو رفعت الامر الى القاضي واجله القاضي سنة فلم تخاصم زمانا بعد مضي الاجل لانها لا تقدر على الخصومة في كل وقت
ولان ذا قد يكون للتجربة والامتحان لا للرضا ولو وطيها مرة ثم عجز لا خيار لها وكذلك لو لم يكن له ذكر او يجامع و
لا ينزل لا يكون لها حق الخصومة ولو فرق بينهما لعدم الوصول ثم دعواه الوصول فتزوجها فلا خيار لها لانها رضيت بحاله
ما لو تزوجته اولى وهي عالمة بحاله لا يكون رضا منها وفي الاصل لا يكون رضا لانها رضيت بالمقام معه وان علمت
بعد النكاح بحاله لا يبطل خيارها بطول مقامها معه لان الحق لا يبطل بالتأخير ما لم تقل رضيت بالمقام معه وفي ادب القاضي
سال الزوج القاضي ان يؤجله سنة اخرى او شهرا او اكثر فانه لا ينبغي له ان يفعل ذلك الا برضا المراة فان رضيت ثم رجعت
فلها ذلك ويبطل الاجل ويجز كذا ذكره الامام التمرتاشي رحمه الله قوله فان خلوة العنين صحيحة اذ لا وقوف على
حقيقة العنة لجواز ان يمتنع من الوطي اختيارا فاديرالحكم على سلامة الآلة قوله لما بينا من قبل الا في باب
المهر حيث قال وعليها العدة في جميع هذه المسائل احتياطا قوله فالقول قوله والقياس ان يكون القول
قولها لانها تنكر الوصول الا ان الزوج منكر في حق معنى ثبوت حق الفرقة بالتاجيل والعبرة للمعنى لا للصورة كالمودع
اذا ادعى رد الوديعة فالقول قوله لانه منكر معنى وان كان مدعيا صورة فكذا هذا قوله فان قلن هي بكر
خيرت فالحاصل ان الارادة للنساء مرتين مرة قبل الاجل للتاجيل ومرة بعد الاجل للتخيير ثم كيف يعرف انها بكر
ام ثيب قالوا يدفع في فرجها اصغر بيضة من بيض الدجاج فان دخل بلا عنف فثيب والا فبكر وقيل ان امكنها
ان تبول على الجدار فبكر والا فثيب وقيل تكسر البيضة فتصب في فرجها فان دخلت فثيب والا فبكر قوله
لان شهادتهن تأيدت بمؤيد وهي البكارة اذ البكارة اصل فهي ثيب بقولهن فان قلن هي ثيب ثبتت
الثيابة ولكن مع ذلك يحلف الرجل لانه ليس من ضرورة الثيابة الوصول اليها لاحتمال زوال البكارة بشيء آخر
فلم يثبت بشهادتهن الوصول فلهذا يحلف الزوج بخلاف البكارة فان بشهادتهن يثبت البكارة وهي من
ضرورتها عدم الوصول فلهذا اخيرت لم يحتج الى شيء اخر وانما خيرت لانها قصدت بالنكاح ان تستعف ولا يحصل
لها العفة بهذا الزوج وبغيره مع قيام هذا النكاح فلو لم تخير كان تعريضا لها على الزنا وذكر في المبسوط واذا اخيرها
القاضي فاختارت الزوج او قامت من مجلسها او اقامها اعوان القاضي او قام القاضي قبل ان تختار شيئا بطل
خيارها لان هذا بمنزلة تخيير الزوج امراته وذلك يتوقت بالمجلس فهذا مثله والتفريق كان حقها فاذا رضيت بالاسقاط
صريحا او دلالة بتاخير الاختيار الى ان قامت واقيمت سقط حقها فلا يطالب بعد ذلك بشيء فان اختارت الفرقة
امر القاضي الزوج بان يطلقها وان ابى فرق القاضي بينهما قوله وفي التاجيل يعتبر السنة القمرية هو الصحيح
واختيار شمس الائمة السرخسي رحمه الله في المبسوط واختيار الامام قاضي خان والامام ظهير الدين رحمه الله في التاجيل انه يعتبر سنة
شمسية اخذا بالاحتياط فربما يكون موافقة العلاج في الايام التي يقع التفاوت بين الشمسية والقمرية وفي شرح الطحاوي
التاجيل بالسنة القمرية ظاهر الرواية والتاجيل بالشمسية رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله وعن شمس الائمة الحلواني رحمه الله الشمسية

ثلثمائة وخمسة وستون يوما وربع يوم وجزء من مائة وعشرين جزءا من اليوم والقمرية ثلثمائة واربعة وخمسون يوما وفي
الذخيرة يؤجل العنين سنة شمسية لا قمرية والسنة الشمسية السنة بالايام والسنة القمرية السنة بالاهلة والشمسية
تزيد على القمرية باحد عشر يوما وشيء فيجوز ان يوافق طبعه هذه الزيادة فلا بد من اعتبارها ولا يحتسب ايام مرضها
وروي عن ابي يوسف رحمه الله انه اذا مرض احدهما مرضا لا يستطيع الجماع معه فان كان اقل من نصف الشهر احتسب عليه و
ان كان اكثر لم يحتسب عليه وجعل بدل مكانها وكذلك الغيبة لان شهر رمضان محسوب عليه وهو قادر عليها في الليل
ممنوع في النهار فثبت ان نصف الشهر محسوب عليه وهذا اصح الروايات عن ابي يوسف رحمه الله وان احرمت
بحج الاسلام لم يحتسب على الزوج تلك المدة لانه لا يقدر ان يحللها الا ترى انها لو كانت محرمة حين خاصمته لم يؤجله
القاضي حتى يفرغ من الحج ولو خاصمته والزوج مظاهر منها فان كان يقدر على العتق اجله وان كان عاجزا عن ذلك
امهله شهرين لانه ممنوع عن غشيانها كالمريض فان ظاهر منها بعد لم يلتفت القاضي الى ذلك واحتسب عليه تلك
المدة لانه كان متمكنا ان لا يظاهر منها الجذام هو تشقق الجلد وتقطع اللحم وتساقطه والفعل منه جذم والرتق بالتحريك
مصدر قولك امراة رتقاء لا يستطاع جماعها لارتقاق ذلك الموضع منها كذا في الصحاح والقرن في الفرج مانع يمنع
من سلوك الذكر فيه اما غدة غليظة او لحمة مرتفعة او عظم وامراة قرناء بها ذلك وقيل العفلة وهي بالتحريك
شيء يخرج من قبل النساء وحياء الناقة شبيهة بالادرة للرجل وقيل مثنو في اللحم واختصم الى شريح في جارية بها
قرن فقال اقعدوها فان اصاب الارض عيب وان لم يصب الارض فليس بعيب قوله ولان فوت
الاستيفاء اصلا بالموت لا يوجب الفسخ حتى لا يسقط شيء من المهر بالموت قوله والمستحق هو التمكن وهو
حاصل اي التمكن من الوطي حاصل في الجذوم والمجنون والبرصاء فقط واما في الرتقاء والقرناء فمتمكن بالشق والفتق
قوله وقال محمد رحمه الله لها الخيار اذا كان على حال لا يطيق المقام معه لانه تعذر عليها الوصول الى حقها لمعنى فيه
فكان بمنزلة ما لو وجدته مجبوبا او عنينا ولكنا نقول هذه العيوب لا ينسد عليها باب استيفاء المقصود وانما تقل
رغبتها فيه وتتاذى بالصحبة والعشرة معه وذلك غير مثبت لها الخيار كما لو وجدته سيء الخلق او مقطوع اليدين و
الرجلين بخلاف الجب والعنة وكذلك لو اشترط احدهما على صاحبه السلامة من العمى والشلل والزمانة فوجد بخلاف ذلك
لا يثبت له الخيار وكذلك لو شرط احدهما لصاحبه صفة الجمال او البكارة فوجدها بخلاف ذلك لا يثبت له الخيار لان
فوت زيادة مشروطة بمنزلة العيب في اثبات الخيار كما في البيع وبهذا تبين انه لا معتبر بتمام الرضا في باب النكاح
فانه لو تزوجها بشرط انها بكر شابة جميلة فوجدها ثيبا عجوزا شوهاء لها شق مايل وعقل زايل ولعاب سايل فانه لا يثبت
له الخيار وقد انعدم الرضا بهذه الصفة وانما يثبت في الجب والعنة لانهما يخلان بالمقصود المشروع له النكاح و
هو الوطي وهذه العيوب غير مخلة به فافترقا والله اعلم

## باب العدة

هي التربص الذي يلزم المراة بزوال النكاح او شبهته قال واذا طلق الرجل امراته طلاقا بائنا او رجعيا ولم يذكر قوله
رجعيا في بعض النسخ ولا بد من ذكره ولم يذكر الدخول مع ان عدة الطلاق لا تجب الا بعد الدخول او الخلوة بناء على ان الاصل

في النكاح الدخول ولان وجوب العدة من الفرقة في حال الحيوة انما كان بعد الدخول لا قبله وهو ظاهر فاستغنى بظهوره عن ذكره
**قوله** او وقعت الفرقة بينهما بغير طلاق وهي مثل الفرقة لخيار العتاقة وعدم الكفاءة وخيار البلوغ وملك
احد الزوجين صاحبه والفرقة في النكاح الفاسد **قوله** لقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء
اراد المدخول بهن من ذوات الاقراء وهو خبر في معنى الامر اي وليتربص المطلقات واخراج الامر في صورة الخبر تاكيد للامر
واشعار بانه مما يجب ان يتلقى بالمسارعة الى امتثاله وذكر الانفس تهييج لهن على التربص وزيادة بعث لان انفسهن
طوامح الى الرجال فامرن ان يقمعن انفسهن ويجبرنها على التربص كذا في الكشاف قيل النص يتناول المطلقة ثلاثا فما دونها
وقيل ارادوا به ما دون الثلاث بدلالة قوله تعالى وبعولتهن احق بردهن فعلى الوجه الاول التمسك ظاهر في الطلاق
البائن وعلى الوجه الثاني نقول لما وجب العدة ليعرف براءة الرحم ولقضاء حق النكاح فيما اذا انعقد سبب الزوال
ولم يتحقق الزوال لان يثبت في موضع تحقق الزوال اولى وهذا لان حق النكاح ان يستدام والابدال والعدة تمنع
الزوال فكانت استدامة بعد سبب الزوال قضاء الحقه وبيانا لخطره **قوله** وهذا يتحقق فيها اي التوقف
عن براءة الرحم تحقق الفرقة بغير طلاق **قوله** والاقراء الحيض عندنا وقال الشافعي هي الاطهار وفائدة الخلاف
يظهر فيما اذا طلق امرأته في طهر لم يجامعها فيه لا تنقضي العدة ما لم تطهر من الحيضة الثالثة وعنده كما شرعت في الحيضة الثالثة انقضت
عدتها احتج بان الطلاق معقب للعدة فيجب ان يكون الزمان الذي يعقب الطلاق محسوبا من العدة **قوله**
اذ هو من الاضداد دليل على انه حقيقة فيهما فكان فيه قطع وهم انه مجاز في احدهما لان الطريق في المجاز المناسبة وبين
الطهر والحيض مضادة فهو كالصريم يطلق على الليل والنهار **قوله** انه عملا بلفظ الجمع وهو القروء اذ الجمع الصحيح
هو الثلاثة وذلك انما يتحقق عند الحمل على الحيض لا على الطهر لان الطلاق يوقع في طهر وهو السنة ثم هو محسوب من
الاقراء عند من يقول بالاطهار فيكون ح مدة عدتها قرءين وبعض الثالث فلم يكن ثلاثا كوامل وهذا يستقيم
في جمع غير مقرون بالعدد كقوله تعالى الحج اشهر معلومات واما في جمع مقرون بالعدد فلا بد من الكمال لان الثلاثة اسم خاص
لعدد معلوم لا يحتمل غيره **قوله** او لقوله عليه السلام طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان فيلتحق بيانا به اي بهذا
الخبر يلتحق بيانا بالمجمل الكتاب حيث قال وعدتها حيضتان ولم يقل طهران ولا خلاف ان عدة الامة نصف
عدة الحرة لان اثر الرق في التنصيف لا في اصل العدة ومما يدل على صحة ما ذهبنا اليه قوله تعالى واللائي يئسن
من المحيض من نسائكم ان ارتبتم فعدتهن ثلاثة اشهر فاقام الاشهر مقام الحيض دون الاطهار والنقل الى البدل
عند عدم الاصل كقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا فهو تنصيص على ان المراد بالقروء الحيض فان قيل الاصل
الاطهار هي قروء ولا وجود لها الا بالحيض فان الطهر فصل الحيض لا يسمى قرءا ولا انعدام لهذا القرء الا بانعدام الحيض
فصار يئسن من المحيض مجازا عن قوله يئسن من الاطهار التي هي قروء فلذلك استقام الابدال قلنا ان
الكلام لحقيقته حتى يقوم الدليل على مجازه ودل عليه ان الله تعالى بدأ فقال والمطلقات يتربصن بانفسهن
ثلاثة قروء ثم نقل الى البدل فيمن عدمت القروء ولو كان المراد ما ذكره كان من حق الكلام ان يقال واللائي

عدمن من القروء ليكون النقل بعدم عين ما شرع اصلا فلما جيء بعبارة اخرى علم انها لم تكن الا لفائدة
زائدة وليس ذلك الا ما قلنا والله اعلم **قوله** وكذا التي بلغت بالسن ولم تحض بآخر الآية وهو قوله تعالى
واللائي لم يحضن اي والصغائر التي لم يبلغن واللائي بلغن بغير الحيض كذلك يعتددن بثلاثة اشهر كذا في التفسير
**قوله** فان كانت امة فعدتها حيضتان لقوله عليه السلام طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان فان
قيل النص الوارد في المطلقات عام وتخصيص العام ابتداء لا يجوز بخبر الواحد والقياس ولهذا قال ابو بكر
الاصم عدتها ثلاثة اقراء قلنا هذا حديث تلقته الامة بالقبول فدخل في المشاهير على ان الآية واردة
في الحرائر لقوله تعالى فيما آتيتموهن حتى تنكح زوجا غيره فيما افتدت به او نقول خص من قوله تعالى والمطلقات يتربصن
بانفسهن ثلاثة قروء غير المدخول بها ولم يدخل في الآية الصغيرة والآيسة والحامل فيخص موضع النزاع ولان العدة
نعمة في حقهن لما فيه من تعظيم ملك النكاح وللرق اثر في تنصيف النعم لان استحقاقها بوصف الآدمية وقد
اثر الرق في نقصانها فلا بد ان يؤثر ذلك في نقصان النعم الا ان الحيضة لا تتجزى ولا تتنصف لانها تختلف
في انفسها بين ان يكون ثلاثة او اربعة الى عشرة والاكثر من الايام وان كان متيقنا غير ان وقتها مشكوك فيه
لتعذر التنصيف فقلنا بالتكميل **قوله** وعدة الحرة في الوفاة اربعة اشهر وعشر سواء كانت صغيرة
او كبيرة كافرة او مسلمة موطوءة او غير موطوءة **قوله** وان كانت حاملا فعدتها ان تضع
حملها وكان علي رضي الله عنه يقول تعتد المتوفى عنها زوجها بابعد الاجلين اما بوضع الحمل او باربعة اشهر وعشر لتعارض
النص وهو قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا فدخل الحامل
في عموم قوله تعالى ازواجا وقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فيجمع بينهما احتياطا لجهالة التاريخ وعامة
الصحابة رضي الله عنهم على ان عدتها بوضع الحمل لان قوله واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن نزلت بعد قوله تعالى
والذين يتوفون منكم الآية فصارت ناسخة لذلك اذ العام المتاخر ينسخ الخاص المتقدم وقال ابن مسعود رضي الله عنه
من شاء باهلته ان سورة النساء القصرى اي يا ايها النبي اذا طلقتم النساء نزلت بعد التي في سورة البقرة
اي والذين يتوفون منكم والمباهلة الملاعنة مفاعلة من البهلة وهي اللعنة وكانوا اذا اختلفوا في شيء اجتمعوا
وقالوا بهلة الله على الكاذب منا ومنكم **قوله** الا انه بقي في حق الارث لا في حق تغير العدة وانما
بقي في حق الارث بحكم الفرار لا باعتبار بقاء الزوجية ولذا لا يلزمها عدة الوفاة الا يرى ان المرتد اذا
مات او قتل على ردته ترثه زوجته المسلمة وليس عليها عدة الوفاة لان زوال النكاح بردته لا بموته ولهذا
انها مطلقة حقيقة متوفى عنها زوجها حكما فيجب اعتبارهما وهذا لانا انما اورثناها باعتبار قيام النكاح بينهما
حكما الى وقت الموت اذ لا بد من قيام سبب الارث عند الموت ليستحق الارث فاذا ابقي النكاح
في حق الارث حكما مع انه لا يثبت بالشك فلان يبقى في حكم العدة وهي يثبت بالشك اولى ولو قتل
على ردته حتى ورثته امرأته فعدتها على هذا الخلاف وقيل عدتها بالحيض بالاجماع لان النكاح لم يعتبر باقيا

الى وقت الموت فى حق الارث لانها مسلمة عند الموت والمسلمة لا ترث الكافر ولكن يستند استحقاق
الارث الى وقت الردة وبذلك السبب لزمتها العدة بالحيض ولا يلزمها عدة الوفاة ومنها استحقاق الارث
عند الموت لا عند الطلاق بقى ان النكاح كالقائم بينهما الى وقت الموت حكما قوله ومعناه
اذا رأت على العادة لان عودها يبطل الاياس هو الصحيح فظهر انه لم يكن خلفا اذ شرط الخلفية تحقق اليأس وذا
بالعجز الدائم الى الموت كالفدية فى حق الشيخ الفانى فانها خلف عن الصوم بشرط استمرار العجز مع العمر
قال صاحب المحيط لا تقدير فى حق الآيسة بالسن فى رواية واياسها على هذه الرواية ان يبلغ من السن مبلغا
لا يحيض مثلها فاذا بلغت هذا المبلغ وانقطع الدم حكم باياسها فان رأت بعد ذلك دما يكون حيضا على هذه
الرواية فيبطل الاعتداد بالاشهر ويظهر فساد النكاح وفى رواية يقدر بخمس وخمسين سنة عليه قالوا فاذا
بلغت هذا المبلغ وانقطع دمها حكم باياسها فان رأت الدم بعد ذلك لا يكون حيضا عند البعض ولا يبطل به
الاعتداد بالاشهر ولا يظهر فساد النكاح وقيل يكون حيضا ويبطل به الاعتداد بالاشهر ويظهر فساد النكاح لا يبطل
به الاعتداد بالاشهر لان الحكم بالاياس بعد خمس وخمسين بالاجتهاد والدم حيض بالنص واذا رأت الدم
فقد وجد النص بخلاف الاجتهاد فيبطل حكم الاياس الثابت بالاجتهاد حتى قالوا انما يكون حيضا اذا كان احمر
او اسود اما اذا كان اخضر او اصفر لا يكون حيضا لان كون هذا المرئى حيضا ثبت بالاجتهاد فلا يبطل الاياس
الثابت بالاجتهاد وكان الصدر الشهيد رحمه الله يفتى بانها لو رأت الدم بعد ذلك على اى صفة رأت يكون حيضا
ويفتى ببطلان الاعتداد بالاشهر ان كانت رأت الدم قبل تمام الاعتداد بالاشهر ولا يفتى ببطلان
الاعتداد بالاشهر ان كانت رأت الدم بعد تمام الاعتداد بالاشهر ولو حاضت حيضتين ثم أيست تعتد
بالاشهر تفاديا عن الجمع بين الخلف والاصل فان قيل بناء الخلف على الاصل يجوز الا يرى ان المصلى اذا سبقه
الحدث وقد كان توضأ يتيمم ويبنى ان لم يجد الماء ومن عجز عن الركوع والسجود يومى ويبنى قلت الصلوة بالتيمم
ليست بخلف عن الصلوة بوضوء وانما الخلف بين التراب والماء او بين الطهارتين ولا يكمل احدهما بالآخر
وكذا الصلوة بالايماء ليست ببدل عن الصلوة بركوع وسجود لان بعض الشئ لا يكون خلفا عن كله واما العدة
بالاشهر فبدل عن العدة بالحيض فلا يكمل احدهما بالآخر قوله لانها للتعرف عن براءة الرحم لا لقضاء
حق النكاح والمعرف هو الحيض فان قيل لو كان المقصود تعرف براءة الرحم لاكتفى فيه بحيضة كما فى
الاستبراء قلنا انما وجب التربص بثلاثة اقراء فى النكاح الصحيح لجواز ان تحيض الحامل اذ هو مجتهد فيه
فلا يتيقن بالفراغ بحيضة فتقدر بالثلاث ليعلم فراغ الرحم اذ هو عدد معتبر فى الشرع لابلاء الاعذار كما فى شرط
الخيار ونقضه الاختيار والفاسد ملحق بالصحيح فى حق ثبوت النسب فيتقدر بالاقراء الثلاثة صيانة
للماء عن الاختلاط ونفى الانساب عن الاشتباه كما قررنا الصحيح بها ثم المنكوحة نكاحا فاسدا كالمنكوحة
بغير شهود فانه فاسد بالاتفاق بين علمائنا واما نكاح المحارم مع العلم بانها حرام فنكاح فاسد

عند ابى حنيفة رحمه الله خلافا لهما وفى الذخيرة تزوج منكوحة الغير ولا يعلم انها منكوحة الغير ودخل بها تجب العدة وان كان يعلم
انها منكوحة الغير لا تجب العدة بالدخول حتى لا يحرم على الزوج وطؤها وبه يفتى واما الموطوءة بشبهة فهى التى زفت الى غير زوجها
فوطئها تجب عليها العدة وعلى الواطئ المهر على ما مر فى كتاب الحدود ان شاء الله تعالى قوله فصار كالحادث
بعد الموت وتفسير الحدوث بعد الموت بان تضعه لستة اشهر فصاعدا من يوم الموت عند عامة المشايخ وقال بعضهم
بان يأتى لاكثر من سنتين والاول اصح وتفسير قيام الحبل عند الموت هو ان تلد لاقل من ستة اشهر من وقت الموت
كذا فى الفوائد الظهيرية قوله ولا يلزم امرأة الكبير اذا حدث لها الحبل بعد الموت يريد به اذا جاءت لاكثر
من ستة اشهر اذ لو كان على حقيقته بان جاءت به لتمام سنتين فصاعدا تكون العدة بالاشهر لانه يكون من زنا
فلا يتغير به حكم العدة قوله ولا يثبت نسب الولد فى الوجهين الى فيما اذا كان قائما عند الموت وفيما اذا
حدث بعد الموت قوله واذا وطئت المعتدة بشبهة فعليها عدة اخرى وتتداخلان وقال الشافعى رحمه الله تعالى هذا
اذا وطئها اجنبى بشبهة اما اذا وطئها الزوج المطلق بشبهة تتداخل العدتان بالاجماع وفى المبسوط وان كانت العدتان
من واحد بان وطئ معتدته بعد البينونة بالشبهة فلا شك عندنا انهما ينقضيان بمدة واحدة وهو احد قولى الشافعى رحمه الله وفى
القول الآخر يقول لا تجب العدة بالسبب الثانى اصلا وحاصل الخلاف راجع الى ان ركن العدة الفعل ام ترك
الفعل مع ان المقصود يحصل بالطريقين وهو صيانة الانساب عن الاشتباه فعنده الركن هو الفعل وهو كف المرأة
نفسها عن البروز والخروج والتزوج بآخر فيكون عبادة كالكف عن قضاء الشهوتين فى الصوم لانها امرت بالتربص وهو
الكف واداء العبادتين فى وقت واحد لا يتصور كصومين فى يوم واحد وعندنا الركن ترك الفعل ومعنى العبادة تابع
لانها اجل لقوله تعالى اجلهن ان يضعن حملهن فاذا بلغن اجلهن حتى يبلغ الكتاب اجله والآجال اذا اجتمعت تنقضى
بمدة واحدة كرجل ثبت عليه ديون مؤجلة لاناس تنقضى بمدة واحدة وهذا لان التأجيل لتأخير ما كان يجب عند مضيه
كالمطالبة فى الدين ثم الثابت بمضى الاجل هنا حل النكاح والخروج والتزين فكان الثابت تأخير الحل الذى يثبت بمضيه
وهو حرمة هذه الافعال فكان الركن حرمة هذه الافعال والآجال وان كثرت يتصور اجتماعها فى العدم ولهذا وجبت
بلا علم وتتادى بلا قصد واختيار ولو كان الركن هو الفعل لما وجب بلا علم ولم يتأد بلا قصد واختيار الا يرى الى
الله تعالى قال ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب اجله نهى عن التزوج فى العدة والثابت بالنهى حرمة الفعل
لا وجوب الفعل بخلاف الصوم لان الواجب ثمة الفعل لانه امر بالصوم بقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل والواجب
بالامر الفعل فان قيل الله تعالى قال والمطلقات يتربصن اى يكففن والكف فعل وهو اخبار فى معنى الامر لما مر وقال فى ولاثة
ثلاثة اشهر امر بالاعتداد بالاشهر والاعتداد فعل قلنا المراد بالتربص الانتظار لا الكف يقال فلان يتربص قدوم فلان
اى ينتظر والانتظار يكون بسبب الاجل ولا تضايق فى الانتظار كشهر واحد ينتظر فيه حلول ديون وكيوم واحد ينتظر
فيه قدوم اناس وما فى الآية الثانية امر بالاعتداد بل المذكور هو العدة وهى مدة حرمة الافعال والحرمات تجتمع
فان الصيد حرام على المحرم فى الحرم بالاحرام والحرم والخمر حرام على الصائم لصومه ولكونه خمرا ولهذا ان حلف لا يشربها

لا يتداخلان

فالاولى الاكتفاء ... ثلث ليال سواها

ومعنى العبادة تابع الا ترى ان عدتها تنقضي وان لم تكف نفسها عن الزوج ولا يتصور اداء العبادة بدون ركنها و
لان المقصود تعرف براءة الرحم وهو حاصل بالعدة الواحدة فبذا اخذنا وانما لم يكتف بحيضة واحدة وان حصل تعرف
الفراغ بها لان الواحدة للتعرف والثانية لحرمة النكاح والثالثة لفضيلة الحرية ولو اكتفينا بالواحدة لم يحصل هذه المقاصد
قوله لان سبب وجوب العدة الطلاق والوفاة وقد نص في الاسرار ان سبب وجوب العدة
نكاح يتأكد بالدخول وما يقوم مقامه مما يتحمل الى عند ثبوت ما يوجب الفرقة لا الفرقة فانها شرط فكانه جعل الشرط
المؤثر للعلة كالسبب قوله ومشايخنا يفتون في الطلاق ان ابتداءها من وقت وجود الاقرار نفيا لتهمة
المواضعة بان يتواضعا على الطلاق وانقضاء العدة ليصح اقرار المريض لها بالدين ووصيته لها بشيء او يتواضعا على
انقضاء العدة بان يتزوج اختها واربعا سواها او ربما تكون المراة محرومة غليظة فيتواضعان على الاقرار حتى يمكن
من التحليل في الحال ولا يجب عليها العدة قال صاحب المحيط وغيره اذا اقر الرجل انه طلق امراته منذ خمس سنين
ان كذبته في الاسناد او قالت لا ادري تجب العدة من وقت الاقرار قالوا هذا الجواب في النفقة والسكنى
حتى تجب لها النفقة والسكنى اما في حق التزوج باختها واربع سواها يعتبر العدة من وقت الطلاق وقيل
في حل التزوج باختها واربع سواها يعتبر العدة من وقت الاقرار عقوبة عليه جزاء على كتمانه الطلاق ولكن لا تجب لها
نفقة العدة ومؤنة السكنى لان ذلك حقها وقد اقرت بسقوط حقها وينبغي على قول هولاء ان لا يحل التزوج بالاخت
واربع سواها ما لم ينقض العدة من وقت الاقرار وحكي عن الشيخ الامام ابي الحسن السغدي رح انه كان يقول ما ذكر
محمد رح في الاصل ان العدة تعتبر من وقت الطلاق محمول على ما اذا كانا متفرقين من الوقت الذي اسند الطلاق
اليه اما اذا كانا مجتمعين فالكذب في كلامهما ظاهر فلا يصدقان في الاسناد قوله ولان التمكن على وجه الشبهة
اقيم مقام الوطي لان الوطي امر خفي ولا وقوف لغيرهما عليه والحاجة ماسة الى معرفة الحكم في حق غير الواطي وهو
من يريد ان يتزوجها بعد انقضاء العدة فلا بد من اقامة الامر الظاهر مقامه ليدار الحكم عليه كما في الاخبار عن المحبة
والحيض وكما في السفر فاقمنا التمكن مقامه تيسيرا بخلاف المتاركة والعزم على ترك الوطي وان جاز بعزم والمتاركة
في النكاح الفاسد بعد الدخول لا يكون الا ان يقول تركتك او خليت سبيلك ولا يكون بعدم مجي احدهما الى صاحبه
قوله فتحلف كالمودع اي اذا ادعى المودع رد الوديعة او هلاكها تحلف ان لم تكن له بينة قوله
كما لو اشترى ام ولده اي منكوحته التي ولدت منه ثم اعتقها فتجب عليها ثلاث حيض حيضتان من النكاح تجتنب
فيهما ما تجتنب المنكوحة من الخروج والبروز والتزين وحيضة من العتق لا تجتنب فيها لانه لما اشتراها فسد النكاح
ووجبت العدة الا يرى انه لا يجوز ان يزوجها وانما لم يظهر حكم العدة في حقه لمانع وهو ملك اليمين فاذا زال
المانع ظهر حكم العدة في حقه ايضا فوجبت حيضتان لفساد النكاح وهما معتبران من الاعتاق ايضا ويلزمها الاحداد
واما الثالثة فانها تجب من العتق خاصة فلا يلزمها الاحداد كذا في الايضاح قوله ناب ذلك القبض
وهذا لان الاصل ان القبض المضمون ينوب عن القبض المضمون فاذا جدد النكاح ينوب ذلك القبض عن القبض

المستحق بالنكاح الثاني كالغاصب اذا اشترى المغصوب ينوب قبضه عن القبض المستحق بالعقد فيكون الطلاق
بعد القبض المستحق بالعقد الثاني فيوجب كمال المهر والعدة فان قيل القبض هنا دائم كما يصير قابضا باستدامة القبض
بعد الشراء الا ان ينوب قبض الغصب عن قبض الشراء قلت الجواب من وجهين احدهما انا نفرض الكلام فيما اذا
لم يبق المغصوب بعد الشراء بان غصبه آخر من يد الغاصب الاول لو اشتراه من مالكه يصير قابضا بمجرد الشراء
الثاني ان استدامة القبض لا معتبر به في افادة القبض بدليل ان قبض الامانة لا ينوب عن قبض الشراء ولو كان استدامة
القبض معتبرا في تحقيق القبض بالشراء وجب ان يصير المودع قابضا بالشراء كالغاصب ولا يتفاوت الحكم بين ان
يكون المشتري غاصبا او مودعا قوله المغصوب الذي في يده اي لم يرده الى المالك ولا يشترط ان يكون
في يده وقت الشراء لانه لو لم يرده الى المغصوب منه كان في يده ولهذا لو اشترى وهو في يد آخر فانه يصير قابضا
بالشراء قوله فوضح بهذا ان طلاق بعد الدخول لا يقال لو كان هذا طلاقا بعد الدخول لما وقعت البينونة بصريح
الطلاق بعد النكاح الثاني كما لا يقع البينونة فيما اذا وجد الوطي حقيقة بعد النكاح لانا نقول انما جعلنا هذا طلاقا
بعد الدخول في حق تكميل المهر والعدة لا في حق جميع الاحكام كما ان الخلوة الصحيحة قائمة مقام الدخول في حق تكميل المهر ووجوب
العدة لا في حق جميع الاحكام حتى ان صريح الطلاق يبينها بعد الخلوة الصحيحة وكذلك ان كان النكاح الاول
فاسدا وكان دخل بها بالشبهة ثم تزوجها نكاحا صحيحا في العدة وان كان النكاح الاول صحيحا والثاني فاسدا فرق بينهما
قبل الدخول لا يجب المهر بالاتفاق قوله واما المهاجرة فوجه قولهما ان الفرقة لو وقعت بسبب آخر نحو الموت
ومطاوعة ابن الزوج قوله بخلاف ما اذا هاجر وتركها اي في دار الحرب لا يجب عليها العدة بالاتفاق
لعدم تبليغ الخطاب لانها في دار الحرب قوله ولا قوله تعالى ولا جناح عليكم ان تنكحوهن فقد اباح لنا
نكاح المهاجرة بنفس الهجرة فمن قال لا يحل ما لم تحض ثلاث حيض بعد الهجرة فقد زاد على النص ثم وضع المهاجرة
المسلمة والحكم في الذمية كذلك ذكر الامام التمرتاشي رح خرج احد الزوجين الينا مسلما او ذميا او مستامنا
ثم اسلم او صار ذميا والآخر على حربيته فقد زالت الزوجية ثم ان كانت المراة هي الخارجة فلا عدة عليها وقال
ابو يوسف رح عليها العدة ولا نفقة لها وان كان الخارج هو الرجل فله ان يتزوج اربعا سواها وفيهن اختها

**فصل** وعلى المبتوتة والمتوفى عنها زوجها اذا كانت بالغة مسلمة الحداد اما المتوفى عنها
زوجها فلقوله عليه السلام لا يحل لامراة تؤمن بالله واليوم الآخر ان تحد على ميت فوق ثلاثة ايام الا على زوجها اربعة اشهر وعشرا
التمسك بالحديث في ايجاب الاحداد مشكل لان مقتضاه احلال الاحداد للمتوفى عنها زوجها لانه استثناء من التحريم و
الاستثناء من التحريم احلال ولا كلام فيه انما الكلام في الايجاب والحديث لا يدل عليه واجيب بان قوله لا يحل
نفي لا حلال الاحداد ونفي احلال الاحداد نفي الاحداد فيكون الاستثناء اثباتا للاحداد وصار التقدير لا تحد امراة
على ميت فوق ثلاثة ايام الا على زوجها فانها تحد على اربعة اشهر وعشرا وقد روي هذا الحديث في الصحيح
والمبسوط لا تحل لامراة تؤمن بالله واليوم الآخر ان تحد على ميت فوق ثلاثة ايام الا على زوجها فانها تحد عليه

المسلمة في ح

والمحب الامام بدر الدين رح

اربعة اشهر وعشرا او توجه التمسك على هذا الوجه فانه اخبار عن احدادها والاخبار في اقتضاء الفعل آكد
من الامر على ما عرف فيكون الاحداد واجبا **قوله** لانه يجب اظهار التاسف على فوت نعمة النكاح فان
قيل لو شرع الحداد بفوت نعمة النكاح لوجب على الزوج كما وجب على الزوجة لان نعم الزوجية مشتركة بينهما قلنا
الحداد ما وجب الا تبعا للعدة وهي عليها لا عليه فلو وجب الحداد عليه لوجب قصدا وانه لم يشرع قصدا ولهذا
لم يشرع لفوت الاب مع انه مسبب لوجودها وحيوتها لعدم العدة فان قيل كيف يجوز اظهار التاسف وقد
قال الله تعالى لكيلا تأسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما آتيكم قلنا المراد به الفرح مع الصياح والاسى مع الصياح
كذا عن ابن مسعود رضه موقوفا ومرفوعا الى النبي عليه السلام وعلى المختلعة الاحداد لان وجوبه يدور مع فوات نعمة النكاح
وقد فاتت وان طلبت الخلاص منه حيث افتدت نفسها بالمال **قوله** وكذا اللبس الحرير اذا
احتاجت اليه بان كان بها حكة او قمل **قوله** ولا حداد على كافرة الحداد لا يجب على خمس نسوة المطلقة
طلاقا رجعيا والمعتدة عن نكاح فاسد والكافرة والصبية وام الولد اذا اعتقت **قوله** لان
الخطاب موضوع ولا يلزم على هذا وجوب العدة على الصغيرة لانها لا تخاطب بها لكن يخاطب الولي بان
لا تزوجها حتى تنقضي عدتها على ان العدة مجرد مضي المدة فثبوتها في حقها لا يؤدي الى توجه خطاب الشرع بخلاف
الحداد فان قيل وجب ان يؤمر وليها بالمنع عن الخروج كما يؤمر بمنعها عن محرمات الشرع قلنا في امر الولي
بالمنع عن الخروج وترك الزينة لا يحصل المقصود وهو اظهار التاسف لان الصغيرة لا تاسف لها بخلاف المنع
عن محرمات الشرع لانه اشتمل على المقصود وهو الاجتناب عن القبيح **قوله** والاباحة اصل
اي اباحة استعمال الطيب اصل قال الله تعالى قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده اي من الثياب وما يتجمل به و
الاستفهام للانكار يحرم هذه الاشياء **قوله** ولا باس بالتعريض في الخطبة ذكر في النهاية اراد به المتوفى
عنها زوجها لان التعريض لا يجوز للمطلقة لانه لا يجوز لها الخروج من منزلها اصلا فلا يتمكن من التعريض لها على وجه
لا يخفى على الناس فاما المتوفى عنها زوجها يباح لها الخروج نهارا فيمكنه التعريض على وجه لا يقف عليه سواها
كذا في شرح التاويلات والتعريض ان يذكر شيئا يدل على شيء لم يذكره **قوله** ولكن لا تواعدوهن
سرا اي فاذكروهن ولكن لا تواعدوهن سرا اي وطيا لانه مما يسر الا ان يقولوا قولا معروفا وهو ان يعرضوا
ولا يصرحوا والاستثناء يتعلق بلا تواعدوهن اي لا تواعدوهن مواعدة قط الا مواعدة معروفة كذا في الكشاف
**قوله** حتى لو اختلعت على نفقة عدتها قيل انها تخرج نهارا ولو اختلعت على ان لا سكنى لها فان
مؤنة السكنى يبطل عن الزوج ويلزمها ان تكتري بيت الزوج فاما ان يحل لها الخروج فلا وعن محمد ان
المتوفى عنها زوجها لا باس ان تغيب عن بيتها اقل من نصف الليل **قوله** ولهذا الوزارت
اهلها وطلقها زوجها كان عليها ان تعود الى منزلها اي من غير تاخير وكذا لو كان مات زوجها **قوله**
ثم ان وقعت الفرقة بطلاق باين او ثلاث لا بد من سترة بينهما يعني اذا لم يكن للزوج الا بيت واحد

وكذا هذا في الوفاة اذا كان من ورثته من ليس بمحرم لها كذا في المبسوط **قوله** ثم لا باس ان بالمسافة بعد
اتخاذ السترة والاولى ان تخرج هو وتبقى هي لان مكثها في منزل الزوج واجب ومكثه فيه ليس بواجب فكان اشغاله
اولى واذا انتقلت كان تعيين الموضع الذي تنتقل اليه الى الزوج وفي الوفاة تعيينه اليها **قوله**
في غير المصر اي في مفازة **قوله** فان كان بينها وبين مصرها اقل من ثلاثة ايام رجعت الى مصرها اي
سفرا كان المقصد او دونه **قوله** الا ان يكون طلقها او مات عنها في مصر المقصد ليس بشرط وكذا الحكم في
قرية تقدر على المقام بها والله اعلم

## باب ثبوت النسب

**قوله**
فولدت ولدا لستة اشهر اي من غير زيادة ولا نقصان لانها اذا جاءت به لاقل من ستة اشهر من حين تزوجها
لا يثبت النسب لان علوق هذا الولد كان سابقا على النكاح قبل ثبوت الفراش فلا يكون منه وان جاءت
به لاكثر من ستة اشهر لا يثبت النسب ايضا لانه حين طلقت حكما اذ لا عدة لها عليها لانه مطلقة قبل الدخول
والخلوة ولم يتيقن ببطلان هذا الحكم لاحتمال انه علق من زوج آخر بعد الطلاق بخلاف ما اذا جاءت به لستة
اشهر من وقت التزوج لانها لما جاءت به لستة اشهر من وقت التزوج فقد جاءت بالولد لاقل من ستة اشهر
من وقت الطلاق فيتيقنا بقيام الولد في البطن وقت الطلاق فجعل العلوق منه احتياطا لامر النسب
اذ لو جعلنا هذا من علوق قبل النكاح كان فيه اضاعة الولد وابطال النكاح الجائز والطلاق الواقع
من حيث الظاهر واحالة الولد الى ابعد الاوقات وذلك لا يجوز والمراد من قوله يوم تزوجها حين تزوجها
**قوله** فقد جاءت به لاقل منهما من وقت الطلاق لان التزوج شرط الطلاق والمشروط يعقب الشرط
فكان وان لطف **قوله** بان تزوجها وهو مخالطها مخالطة امراة فدخل عليه الرجال فتزوجها وهو مخالطها
والداخلون يسمعون كلامهما فوافق الانزال النكاح فيكون العلوق حاصلا قبل زوال الفراش ضرورة لان
الطلاق لا يقع الا بعد تمام الشرط وزوال الفراش حكم الطلاق فيكون بعد الطلاق او معه وعليه المهر وفي
القياس وهو رواية عن ابي يوسف رحمه الله مهر ونصف مهر اما النصف فللطلاق قبل الدخول واما المهر فبالدخول
وذكر الامام التمرتاشي رحمه الله وعن نصير رحمه الله تزوج امراة في حال ايلاجها فعليه مهران مهر بالزنا لانه سقط الحد
حين تزوجها قبل تمامه ومهر بالنكاح لان هذا اكثر من الخلوة وفي المنتقى لا يكون به محصنا وفي شرح ابي النصر
ان تزوجت فلانة فهي طالق ثلاثا ثم تزوجها ودخل بها ينبغي ان لا يجب عليها الحد ويجب المهر وقالوا يجب عليها
وفي جمع النسفي لو جاءت بولد فانه يرثه وهو منصوص عن اصحابنا وان حرمت عليه بالثلاث فلم يبق نكاح
ولا عدة ولكن لما كان فصلا مجتهدا فيه لم ينقطع النسب **قوله** فلا يصير مراجعا بالشك فان قيل
ينبغي ان يصير مراجعا لان الطلاق الرجعي لا يحرم الوطي والاصل في الحوادث ان يضاف الى اقرب الاوقات
قلنا لان الرجعة بالفعل خلاف السنة وكما لا يظن بالعاقل المسلم الاقدام على الحرام لا يظن به الاقدام على
خلاف السنة **قوله** وان جاءت به لاكثر من سنتين كانت رجعة لان العلوق بعد الطلاق

من زوج آخر وذلك الزوج ليس بمعلوم كان [illegible]

فالظاهر انه منه لا انتفاء الزنا منها فان قيل يحمل على انها تزوجت بزوج آخر بعد انقضاء العدة قلنا
الحكم ببقاء النكاح الاول عند الاحتمال اسهل من الحكم بانشاء نكاح آخر فيجب القول به **قوله** وان جاءت به
لتمام سنتين من وقت الفرقة لم يثبت فان قيل ما ذكرتم من التصور في اول الباب موجود هنا بان خالطها
وطلقها فوافق الانزال الطلاق مع ان اول العلوق منها واقع في الملك قلنا ما ذكرنا من الاحتمال والتصور
طريق متعين لحمل امرها على الصلاح لانه لو لم يثبت النسب من الزوج فلا بد ان يحمل على انه من زوج آخر قبله لانه
لا صلاح في ان يحمل انه من الزنا واذا حمل انه من زوج آخر قبله يكون هذا النكاح فاسدا لانها يكون تحت منكوحة
او معتدة وفي الوجهين حمل امرها على الفساد بخلاف المبتوتة لانه يحتمل انه انقضت عدتها وتزوجت بزوج آخر
لكنه لم يظهر ذلك ولا فساد فيه فيحمل عليه **قوله** فيمضيها لحكم الشرع بالانقضاء ولا يقال في هذا قطع
النسب لانا نقول النسب لا ينقطع بالشك اذا وجد سبب النسب وفيما قلتم جعل ما ليس بسبب سببا بالشك
لان النكاح في الصغيرة ما كان سببا قبل البلوغ لعدم ماء المراة وانما يصير سببا بعد البلوغ فلا يجعل سببا بالشك
**قوله** واذا اعترفت المعتدة بعدة اي معتدة كانت بانقضاء عدتها ثم جاءت بولد لاقل من ستة
اشهر اي من وقت الاقرار ثبت نسبه وان جاءت به لستة اشهر لم يثبت فان قيل فيه حمل امرها على الزنا
قلنا نحمله على نكاح صحيح مبتدا لم يظهر لنا فان قيل هذا اقرار يتضمن ابطال حق الولد لما فيه من ابطال ما ثبت
له من حق النسب فيرد قلنا يجوز ابطال حق الغير بقول الامين اذا لم يعلم كذبه كما لو اخبرت بمضي العدة
بالحيض فانها تصدق وان تضمن ابطال حق الزوج في الرجعة **قوله** واذا ولدت المعتدة ولدا لم يثبت
نسبه عند ابي حنيفة رح الا ان يشهد بولادتها رجلان او رجل وامرءتان سواء كانت المعتدة من طلاق رجعي
او مبتوتة او متوفى عنها زوجها ولا يقضى بشهادة القابلة الا اذا كان الزوج قد اقر بالحبل او كان الحبل ظاهرا
وعندهما يقضى بشهادة القابلة اذا كانت مسلمة حرة عدلة ولا يقال كيف يقبل شهادة الرجال هنا و
لا يحل لهم النظر الى العورة لانا نقول انهم لا يقولون تعمدنا النظر وانما وقع ذلك اتفاقا او دخلت المراة بين
يدي الشهود بيتا بعد ما علموا انه ليس فيه غيرها ثم خرجت مع الولد فيعلمون انها ولدته ثم عند الحاجة الى تحمل الشهادة
يباح النظر للرجال كما في الشهادة على الزنا والحاجة تحققت اذا لم يكن هناك موجد **قوله** فان كانت معتدة
عن وفاة فصدقها الورثة ومعنى التصديق هو ان يتم جميع الورثة فشاركهم باقرارهم او
اقربه جماعة يقطع الحكم بشهادتهم بان صدقها رجلان منهم او رجل وامراتان منهم فوجب الحكم بثبات نسبه
حتى تشارك المصدقين والمنكرين وهذا معنى قوله بان كانوا من اهل الشهادة ثم قيل تشترط لفظة
الشهادة في مجلس القضاء لان النسب لا يثبت في حق الناس كافة الا بلفظ الشهادة لان الحجة المتعدية هي
الشهادة وقيل لا يشترط لعدم المنازعة لان الثبوت في حق غيرهم يتبع الثبوت في حقهم باقرارهم و
ما ثبت تبعا لا يراعى فيه الشرائط كالعبد مع المولى والجندي مع السلطان في حق الاقامة ووقف المنقول تبعا على وقف العقار

كما ذكره شيخ الاسلام وقال الامام الاسبيجابي
هذا اصوب الكلمات والعكس
ان لا يثبت النسب لانهم اقروا
على الميت ... م

**قوله** لان النسب يثبت بالفراش القائم واللعان انما يجب بالقذف هذا جواب عن سوال يرد
على قوله حتى لو نفاه الزوج يلاعن وهو ان يقال ان ثبوت اللعان بنا على شهادة القابلة واللعان قائم مقام الحد
فينبغي ان لا يجب لان شهادة النساء غير معتبرة في الحدود فاجاب عنه بان القاذف نفى نسب الولد والنسب
لم يثبت بشهادة القابلة بل ثبت بالفراش القائم وشهادة المراة انما كانت لتعيين الولد واللعان وجب
بالقذف وليس من ضرورة اللعان وجود الولد لان اللعان يتصور بدون الولد بان قذف منكوحته بالزنا
فلم يكن لشهادة القابلة اثر لا في ثبوت النسب ولا في وجوب اللعان لان ثبوت النسب بالفراش و
وجوب اللعان بالقذف وهو قوله ليس هو ولا انفصاله بالولد ونظير هذا ما اذا اثبت الرمضانية بشهادة
الواحد ثم افطر انسان بعد ذلك متعمدا وجبت الكفارة عليه فالكفارة في الافطار يجري مجرى الحد حيث تندرئ
بالشبهات **قوله** فان ولدت ثم اختلفا الى قوله لان الظاهر شاهد لها فان قيل الظاهر شاهد
له لان الحادث يضاف الى اقرب الاوقات وجودا والنكاح حادث قلنا النسب مما يحتاط فيه فمتى
تعارض الظاهران وجب اثباته الا يرى ان النسب يثبت بالايماء وساير التصرفات لا يثبت به اذا كان
الايماء من الناطق فان قيل وجب ان يحرم لان هذا اقرار منه بتزوجه اياها وهي حبلى وصار هذا كما اذا
ادعى انه تزوجها بغير شهود قلنا الفرق بينهما من وجهين احدهما ان النكاح بغير شهود فاسد لا محالة ونكاح الحبلى
ليس بفاسد لا محالة لجواز انها حبلى من الزنا والثاني انه وان اقر بالحرمة الا ان الشرع كذبه في ذلك حيث
اثبت النسب منه والاقرار اذا قابله تكذيب من جهة القاضي يبطل كذا في الفوايد الظهيرية **قوله**
وهذا على الاختلاف اي الاختلاف المذكور في الاشياء الستة لانه اختلاف في النسب في النكاح
**قوله** لانه ينفك عنها اي الطلاق ينفك عن الولادة في الجملة وان صار من لوازمها هنا وصار كمن
اشترى لحما فشهد مسلم عدل انه ذبيحة مجوسي قبلت شهادته في حق حرمة الاكل ولا يثبت كون الذابح مجوسيا
في حق الرجوع على البايع بشهادة الواحد **قوله** ولابي حنيفة رح ان الاقرار بالحبل اقرار بما يفضي اليه
وهو الولادة لان الولد الكاين في الرحم لا بد له عن الخروج لا محالة حيا او ميتا فالتعليق بالولادة بعد
الاقرار بالحبل تعليق بامر كاين لا محالة فيقبل قولها فيه كما اذا علق طلاقها بالحيض بل اولى لان الولد الكاين في
الرحم يولد لا محالة واما الحيض فبناء على العادة **قوله** واكثر مدة الحمل سنتان وقال الشافعي رح
اربع سنين لان الضحاك ولدته امه لاربع سنين بعد ما نبتت ثنيتاه وهو يضحك فسمي ضحاكا **قوله**
ولو بظل مغزل اي بقدر ظل مغزل حالة الدوران لان ظل المغزل حالة الدوران اسرع زوالا من ساير الظلال
والغرض تقليل المدة وفي بعض النسخ ولو بفلكة مغزل ذكر في المغرب هذا على حذف المضاف وقد جاء في المرغيناني
شرح الارشاد ولو بدور فلكة مغزل وهو مثل في الدوران والغرض تقليل المدة وبقاء الولد في بطن امه اكثر
من سنتين في غاية الندرة فلا يجوز بناء الحكم عليه مع انه لا اصل لما حكي في هذا الباب فان الضحاك ما كان يعرف

الظاهران

ذلك من نفسه وكذلك غيره لان ما في الرحم لا يعرفه الا الله **قوله** ومن تزوج امة فطلقها ثم اشتراها اي
طلقها بعد الدخول اذ لو كان قبل الدخول بها لا يلزمه الولد الا ان يجيء به لاقل من ستة اشهر منذ فارقها **قوله**
لانها لا تحل بالشراء فان قيل وجب ان تحل بالملك لقوله تعالى او ما ملكت ايمانهم قلنا وجب ان لا تحل
لقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره والطلقة الثانية في الآية بمنزلة الثالثة في الحرائر والحرمة اولى بالاعتبار
**قوله** ومن قال لامته ان كان في بطنك ولد فهو مني فشهدت على الولادة امراة فهي ام ولده هذا
اذا ولدت لاقل من ستة اشهر من وقت الاقرار فان ولدت لستة اشهر فصاعدا لا يلزمه لاحتمال انها حبلت
بعد قول المولى فلم يكن المولى مدعيا هذا الولد بخلاف الفصل الاول لتيقننا بقيام الولد في البطن وقت الاقرار
وانما ثبت النسب لقيام الفراش بقوله ان كان في بطنها ولد فهو مني والحاجة الى تعيين الولد وذا
يثبت بشهادة القابلة اجماعا **قوله** في امراة وهو ابنه من زناه فان قيل ينبغي ان لا ترث
المراة لان هذا النكاح ثابت بطريق الاقتضاء فيثبت بقدر الضرورة وهي تصحيح النسب دون الارث
قلنا النكاح على ما هو الاصل ليس بمتنوع الى نكاح هو سبب لاستحقاق الارث ونكاح هو ليس بسبب له
فلما ثبت النكاح بطريق الاقتضاء ثبت ما هو من لوازمه التي لا تنفك عنه شرعا بطريق الاصالة بخلاف نكاح
الكتابية لانه من العوارض دون الاصول فلا يرد نقضا

## باب الولد من احق به

واذا وقعت الفرقة بين الزوجين فالام احق بالولد ولا تجبر عليه اي على اخذ الولد اذا ابت ولم تطلب الا
ان لا يكون للولد ذو رحم محرم سوى الام فح تجبر الام على حضانته كيلا يفوت حق الولد اصلا لانه لا شفقة للاجنبية
اصلا كذا في مبسوط شيخ الاسلام رح وذكر الامام التمرتاشي رح لا تجبر على الحضانة لانها عست لا تقدر واختار
ابو الليث والهندواني رح انها تجبر لان ذلك حق الولد وان امتنع الاب عن اخذ الولد بعد استغنائه عن الام
يجبر لان نفقته وصيانته عليه فان لم يكن ام اي ماتت او تزوجت فام الام اولى من ام الاب لان هذه
الولاية تستفاد من قبل الامهات لان حق الحضانة بسبب الامومية وهي ام تدلي بام فهي اولى من ام الاب
لانها تدلي بقرابة الاب وقرابة الام في الحضانة مقدمة على قرابة الاب ويستوي ان كانت مسلمة او كتابية او
مجوسية لان حق الحضانة لها للشفقة على الولد ولا يختلف ذلك باختلاف الدين فان لم يكن فام الاب اولى
وقال زفر رح الاخت لاب وام او لام او الخالة احق من ام الاب لانها تدلي بقرابة الاب وهن يدلين
بقرابة الام واستحقاق الحضانة باعتبار قرابة الام وتلك انها من الامهات حتى تحرز ميراثهن السدس
ولانها اوفر شفقة باعتبار الولاد فان ماتت او تزوجت او لم تكن فالاخت لاب وام ثم لام ثم لاب **قوله**
وفي رواية الخالة اولى من الاخت لاب اعتبارا بالمدلى به فان الخالة تدلي بالام والاخت لاب تدلي بالاب
والام في حق الحضانة مقدمة على الاب فكذلك من يدلي بقرابة الام يكون مقدما على من يدلي بقرابة الاب ويقدم
الاخت لاب وام وعلى قول زفر رح هما مستويان لان ثبوت هذا الحق بقرابة الام وهما سواء في ذلك

ثم على الرواية الاولى يدفع بعد الاخت لاب الى بنت الاخت لاب وام ثم الى بنت الاخت لام ثم الى
الخالة وبنات الاخت اولى من بنات الاخ لان بنت الاخت تدلي بمن له حق الحضانة ثم اما بنات الاعمام و
العمات والاخوال والخالات فبمعزل من حق الحضانة لان قرابتهن لم يتأكد بالمحرمية **قوله** فاولاهم اقربهم
تعصيبا واذا اجتمع اخ لاب وام فافضلهم صلاحا وورعا احق به لان ضمه الى اقرب العصبات لمنفعة الولد
ولهذا قدم الاقرب وضمه الى اصلحهم صلاحا انفع للولد لانه يتخلق باخلاقه وان كانوا في ذلك سواء فاكبرهم احق
لقوله عليه السلام الكبر الكبر **قوله** غير ان الصغيرة لا تدفع الى عصبة غير محرم وذكر الامام التمرتاشي رح فان لم يكن
احد من العصبة يدفع الى الاخ لام عند ابي حنيفة رح ثم الى ذوي الارحام الاقرب فالاقرب وقال محمد رح لا حق
لذكر من قبل النساء والتدبير للقاضي يدفع الى ثقة تحضنه حتى تستغني وعنه انه يسلم الى الحق ولا حق لغير المحرم
في حضانة الجارية ولا للام التي ليست بمامونة ولا للعصبة الفاسق على الصغيرة وفي الكافي للنسفي رح واذا لم يكن
للصغير عصبة يدفع الى الاخ لام ثم الى ولده ثم الى العم لام ثم الى الخال لاب وام ثم لاب ثم لام لان لهولاء ولاية عند
ابي حنيفة رح في النكاح ويدفع الذكر الى مولى العتاقة لانه آخر العصبات ولا تدفع الانثى ولو كان في الاعمام
من لا يؤمن على صبي وصبية لفسقه ليس له حق الامساك **قوله** اعتبارا للغالب لان الغالب ان
الصبي اذا بلغ سبع سنين يستغني عن الحضانة والتربية فح يستحي وصح قال عليه السلام مروا صبيانكم بالصلوة اذا
بلغوا سبعا والامر بالصلوة لا يكون الا بعد القدرة على الطهارة **قوله** تحتاج الى معرفة آداب النساء
من الغزل والطبخ وغسل الثياب وفي نوادر هشام عن محمد رح اذا بلغت حد الشهوة فالاب احق بها و
ذكر في غياث المفتين ان للاب ولاية اخذ الجارية اذا بلغت حد الشهوة قال والاعتماد على هذه الرواية
لفساد الزمان واذا بلغت احدى عشرة سنة فقد بلغت حد الشهوة في قولهم جميعا **قوله** لانها لا يقدر على
استخدامها اي سوى الام والجدة من الاقرباء مثل الاخوات والخالات والعمات لا يقدرون على استخدام
الصغيرة وذكر في الاقضية ان تعليم الآداب انما يحصل بالاستخدام واستخدام الصغيرة لا يحل لغير الام والجدة
فلا يحصل معنى التعليم **قوله** ولا خيار للغلام والجارية وقال الشافعي رح اذا كان مميزا يخير بين الابوين
فيكون عند من يختار منهما ويستويان في هذا الغلام والجارية لما روي ان امراة جاءت الى رسول الله عليه السلام و
قالت ان زوجي يريد ان يذهب بابني وقد سقاني ونفعني فقال عليه السلام هذا ابوك وهذه امك فخذ بيد ايهما
شئت فاخذ بيد امه فانطلقت به **قوله** او يحمل على ما اذا كان بالغا فانها قالت نفعني وسقاني
من بئر ابي عنبة وتلك البئر لا يستقى منها الا بالغ ثم الغلام اذا بلغ رشيدا فله ان ينفرد بالسكنى وليس للاب
ان يضمه الى نفسه الا ان يكون مخوفا عليه مفسدا واما الجارية اذا كانت بكرا فللاب ان يضمها الى نفسه وكذا الاخ
والعم الا ان يكونا مفسدين فتوضع عند امراة ثقة وان كانت ثيبا لها ان تنفرد بالسكنى وتنزل حيث
شاءت الا ان يكون مخوفا على نفسها فيضمها الاب اليه وان كانت البكر قد دخلت في السن فاجتمع لها رايها

وعقلها وافر وعمها يخوف عليها فلها ان تنزل حيث شاءت في مكان لا يتخوف عليها الا ان العم كان يخوف
الفتنة بسبب الانخداع وفرط الشهوة وقد زال حين دخلت في السن واجتمع لها عقلها ورأيها والله اعلم

## فصل

قوله واذا ارادت المطلقة اي بعد انقضاء العدة قوله من تأهل ببلدة
نحو منهم اي حكمه حكمهم حتى ان عمر رضي الله عنه لما دخل مكة اتم الصلاة فقيل له خالفت السنة فقال لم اخالف وتمسك
بهذا الحديث وقال اني تزوجت بمكة فصرت من اهلها قوله ولهذا يصير الحربي به ذميا هذا على ظاهره غير
صحيح فانه ذكر في السير الكبير ان الحربي اذا دخل دارنا بامان فتزوج ذمية لم يصر ذميا لانه يمكنه ان يطلقها فيرجع الى
بلاده فلم يكن ملتزما المقام وقيل لم يكن هذه الجملة في نسخة قوبلت مع نسخة المصنف رحمه الله وقيل في بعض
النسخ واما لا يصير الحربي به ذميا لانه يعتبر رضاها هو اقوى منه وهو التزام الجزية من قبول الجزية وقيل اراد به
الحربي وهي الحربية فانها بالتزوج تصير ذمية ولهذا وقع في بعض المواضع ولهذا تصير الحربية به ذمية وقيل يرجع
الضمير في به الى التزام المقام قوله اشار في الكتاب اي في مختصر القدوري وهو قوله الا ان يخرجها
الى وطنها وقد كان الزوج تزوجها فيه وهذا يفيد اشتراط الوطن والتزوج فيه وان ارادت الانتقال الى مصر فيه
اصل النكاح وليس بمصرها فلها ذلك في رواية الجامع الصغير وليس لها ذلك في رواية الاصل وهذا اصح و
في عكسه بان ارادت الانتقال الى مصر هو مصرها لكن لم يكن اصل العقد بها لم يكن لها ان تنتقل بالاولاد
باتفاق الروايات كذا ذكره الامام الكشاني رحمه الله قوله كما يوجب البيع التسليم في مكانه يريد به اذا
كان المبيع في مكان العقد ذكر في الفتاوى ان من باع شعيرا او الشعير بالقرية والمشتري يعلم ذلك يستحق تسليمه
في مكانه لا في مكان العقد فان لم يعلم بذلك فهو بالخيار ان شاء اسلمه في مكانه وان شاء فسخ العقد ولو تعين
مكان العقد لما كان للمشتري الخيار ذكر في شرح الطحاوي رحمه الله ولو ارادت الانتقال من دار الاسلام الى دار
الحرب ليس لها ذلك وان كان اصل النكاح وقع هناك وهي حربية بعد ان يكون زوجها مسلما او ذميا وان
كان كلاهما حربيين فلها ذلك قوله ولو انتقلت من قرية المصر الى المصر لا بأس به يريد به اذا كانت قريبة من المصر

## باب النفقات

النفقة واجبة للزوجة على زوجها مسلمة كانت او كافرة
اذا سلمت نفسها في منزله قال بعض المتأخرين اذا لم تزف الى بيت زوجها لا تستحق النفقة وهو رواية عن
ابي يوسف رحمه الله وذكر في المبسوط وفي ظاهر الرواية بعد صحة العقد تجب لها النفقة وان لم تنتقل الى بيت زوجها
والفتوى على ظاهر الرواية وذكر في المحيط والايضاح واذا تزوج امراة فطلبت النفقة قبل ان يحولها الى
منزله فلها النفقة اذا لم يطالبها الزوج بالنقلة لان النفقة حقها والانتقال حقه فاذا لم يطالبها به فقد ترك
حقه بعد الطلب وهذا لا يوجب بطلان حقها وان طالبها الزوج بالنقلة فان لم تمتنع عن الانتقال الى بيت
زوجها فلها النفقة ايضا واما اذا امتنعت عن الانتقال ان كان الامتناع بحق بان امتنعت لتستوفي
مهرها فلها النفقة واما اذا كان الامتناع بغير حق بان كان اوفاها المهر او كان المهر مؤجلا او وهبته منه فلا نفقة لها

وكل من كان محبوسا بحق مقصود لغيره كانت نفقته عليه ولا يرد على هذا الكلي الرهن فانه وان كان محبوسا بحق مقصود
للمرتهن وهو الاستيثاق وان يكون احق به من سائر الغرماء فلا تجب نفقته على المرتهن لكن يحصل مقصوده ايضا وهو
ان يكون موفيا دينه عند الهلاك قوله ويعتبر في ذلك حالهما الى قوله وفوق نفقة المعسرات فاذا كان
الزوج موسرا مفرط اليسار نحو ان يأكل لحم الحلواء والحمل المشوي والباجات والمراة فقيرة بان كانت تأكل
في بيتها خبز الشعير يطعمها فيما بين ذلك خبز البر وباجا او باجتين وكذلك ان كانت موسرة والزوج معسر
وقال الكرخي رحمه الله وهو ظاهر الرواية يعتبر حال الزوج وهو قول الشافعي رحمه الله لقوله تعالى لينفق ذو سعة من سعته
ووجه الاول قوله عليه السلام لهند امراة ابي سفيان خذي من مال زوجك الحديث اعتبر حالها والنص يقتضي اعتبار حاله
فيعتبر حالهما عملا بهما وكل جواب عرفته في النفقة من اعتبار حاله او حالهما فهو الجواب في الكسوة قوله
وان نشزت فلا نفقة لها فان قيل النص مطلق قلت خص بدلالة النص لان الله تعالى امر في حق الناشزة بمنع
حقها في الصحبة لقوله تعالى واهجروهن في المضاجع وهي مشتركة بينهما فلان لا تجب النفقة وهي مختصة بها اولى و
الناشزة هي الخارجة عن منزل الزوج المانعة نفسها منه بخلاف ما اذا امتنعت من التمكين في بيت الزوج لان
الاحتباس قائم ولو كان المنزل ملكها فمنعته من الدخول عليها لا نفقة لها لانها ناشزة الا ان يكون سألته ان
يحولها الى منزله او يكتري لها منزلا لان الامتناع حينئذ بحق منه ولو كان يسكن في ارض الغصب فامتنعت منه
لها النفقة لانها ليست بناشزة قوله وان كانت صغيرة لا يستمتع بها اي لا توطأ مثلها وان كانت
مثلها توطأ فلها النفقة والاحتباس ما يكون وسيلة الى مقصود مستحق بالنكاح وهو الجماع او الدواعي الى الجماع والصغيرة
التي لا تصلح للجماع لا تصلح لدواعيه ايضا ولهذا تجب النفقة للرتقاء والقرناء والمراة التي اصابها بلاء
يمنعه عن الجماع لبقاء الانتفاع من حيث الدواعي قوله ولان المهر عوض عن الملك فلا يجتمع العوضان
عن معوض واحد وهذا لان ما يكون عوضا عن الملك في المحل يجب جملة لان الملك في المحل يحصل للزوج جملة فلما لم
تجب جملة علم ان وجوبها للاحتباس الموصل الى المستحق بالنكاح قوله ولكن تجب لها نفقة الحضر اي يعتبر
ما كان قيمة الطعام في الحضر لا ما كان قيمته في السفر لان منع الزيادة لحقها بازاء منفعة يحصل لها فلا يكون
ذلك على الزوج قوله وان مرضت في منزل الزوج يريد به اذا حولت الى بيته صحيحة ثم مرضت
ينفق عليها قوله وفي الكتاب اشارة اليه حيث قال وان مرضت في منزل الزوج وهذا انما
يكون بعد ما حولت الى بيته وان مرضت ثم حولت الى بيته فلا نفقة عليه وفي الذخيرة وان مرضت في منزل
الزوج فلها النفقة وكذلك لو مرضت في منزلها الا انها غير مانعة نفسها من الزوج بغير حق تستحق النفقة
قوله ونفقة خادمها ذكر في الذخيرة هذا اذا كان للمراة خادم اما اذا لم يكن للمراة خادم
لا يفرض نفقة الخادم على الزوج في ظاهر الرواية عن اصحابنا الثلاثة وهو نظير القاضي اذا لم يكن له خادم لا يستحق
كفاية الخادم في بيت المال كذا هذا وعن زفر رحمه الله انه يفرض لخادم واحد ثم تقوم هي بذلك بنفسها او بخادمها

لحقتها

وفي الذخيرة ثم اختلف مشايخنا في الخادم اي خادم المراة يستحق النفقة على الزوج منهم من قال المملوك لها
حتى لو كان حرا او لم يكن مملوكا لها لا يستحق النفقة ومنهم من قال كل من يخدمها حرا كان او مملوكا لها او لغيرها يستحق
وفي فتاوى سمرقند ان المراة اذا كانت من بنات الاشراف ولها خدم يجبر الزوج على نفقة خادمين وعن
ابي يوسف رح انها اذا كانت فايقة بنت فايقة زفت الى زوجها مع خدم كثير استحقت نفقة الخدم كلها
فان قال للمراة لا انفق على احد من خدمك ولكن اعطي خادما من خدمي يخدمك فابت يجبر على نفقة خادم من
خدمها فربما لا يتهيا لها استخدام خدمه **قوله** ويقال لها استديني عليه ذكر الخصاف رح ان تفسير
الاستدانة على الزوج هو الشرا بالنسية ليقضي الثمن من مال الزوج **قوله** وفايدة الامر بالاستدانة
اذا استدانت على الزوج بامر القاضي فلرب الدين ان يرجع بذلك على الزوج كما له ان ياخذ من المستدينة
**قوله** لان ولايته على نفسه اقوى من ولاية القاضي حيث يثبت الحق عليه باقراره على نفسه بدون
الحجة **قوله** والعطيات (عطايا) تسقط بالموت لا يقال لو كانت النفقة صلة لما وجب على المكاتب لانا نقول
صلة من وجه وما هذا شانه تجب على المكاتب كالخراج **قوله** وان مات الزوج بعد ما قضي عليه بالنفقة
ومضت شهور سقطت هذا اذا فرض لها القاضي النفقة ولم يامرها بالاستدانة فاما اذا امرها بالاستدانة
على الزوج فاستدانت ثم مات احدهما لا يبطل ذلك هكذا ذكر الحاكم الشهيد في المختصر وذكر الخصاف رح
انه يبطل ايضا والصحيح ما ذكر في المختصر لان استدانتها بامر القاضي وللقاضي ولاية عليهما بمنزلة استدانة
الزوج بنفسه ولو ان الزوج استدان بنفسه لا يسقط ذلك الدين بموت احدهما كذا ههنا **قوله**
واذا تزوج العبد حرة فنفقتها دين عليه يباع فيها فلما بيع ثم اجتمع عليه مرة اخرى يباع العبد ثانيا قال
شمس الايمة السرخسي رح وليس في شيء من ديون العبد ما يباع فيه مرة بعد اخرى الا النفقة **قوله**
وكذلك اذا قتل في الصحيح لانه صلة وقيل اذا قتل كانت النفقة في قيمته قال الشيخ ابو الحسن القدوري رح
وهذا ليس بصحيح لان القيمة انما يقوم مقام الرقبة في دين لم يسقط بالموت لا في دين يسقط به والله اعلم

## فصل

**قوله** وقد اوجبه الله تعالى مقرونا بالنفقة وهو قوله تعالى اسكنوهن
من حيث سكنتم من وجدكم قال الامام ابو منصور الماتريدي رح تاويل هذه الآية اسكنوهن من حيث سكنتم
وانفقوا عليهن من وجدكم ويدل على صحة هذا التاويل قراءة ابن مسعود رضه وانفقوا عليهن من وجدكم **قوله**
لما بينا اي لانها تتضرر به فان اسكنها في منزل ليس فيها احد فشكت الى القاضي ان الزوج يضربها ويوذيها
وسالت من القاضي ان يامره بان يسكنها بين قوم صالحين فان علم القاضي ان الامر كما قالت المراة
زجره عن ذلك ومنعه من التعدي عليها فان ذكروا انه لا يوذيها تركها وان لم يكن في جواره من يوثق به
اوكانوا يميلون اليه امره ان يسكنها بين قوم صالحين ويسال عنهم ويبني الامر على خبرهم كذا في نكاح الذخيرة
**قوله** وفي غيرهما من المحارم التقدير بسنة وهو الصحيح احترازا عن قول محمد بن مقاتل الرازي فانه يقول

والايثبت بولاية القاضي بدون الحجة

---



لمكان القضاء ... ٢٠

لا يبيع الخصم من الزيادة في كل شهر **قوله** لان لها ان ياخذ من مال الزوج حقها فكان قضاء القاضي فتوى
منه واعانة على اخذ الحق لا قضاء اذ القضاء الزام امر لم يكن لازما قبل القضاء ونفقة هولاء واجبة قبل القضاء
فكان القضاء ابقاء لما وجب في زمان قيل يشكل على هذا ما لو احضر صاحب اليمين غريما او مودعا
للغايب وهما معترفان بان هذا المدعي له دين على الغايب لا يامر القاضي بقضاء دينه من الوديعة و
من الدين وان كانا معترفين بالدين وبمال الغايب **قلت** لان القاضي يامر في حق الغايب بما هو
نظر له وفي الامر بالانفاق على المراة نظر له بابقاء ملكه وليس في قضاء الدين ابقاء ملكه بل فيه قضاء عليه
بقول الغير **قوله** لا سيما ههنا فان صاحب اليد لو انكر الزوجية او كونه مال الغير لا يمكن للمراة
اقامة البينة لا على الزوجية ولا على كون هذا مال الغير فتعين هذا الاقرار طريقا لوصول الحق الى المستحق
فكان اولى بالقبول من اقرار كان لصاحب الحق امكان اثبات حقه بدون اقراره بالبينة **قوله**
فان المودع ليس بخصم في اثبات الزوجية كان ابو حنيفة رح يقول ولا يقبل بينتها على الزوجية لانها تدعي
حقا لها في يده من المال بسبب فكان خصما في اثبات ذلك السبب كمن ادعى عينا في يد انسان
انه اشتراها من فلان الغايب ثم رجع وقال لا يقبل بينتها على ذلك وهو قولهما لانها تثبت النكاح
على الغايب والمودع والمديون ليسا بخصم عن الغايب في اثبات النكاح عليه بالبينة كذا في المبسوط
**قوله** الا عند ابي حنيفة رح فانه لا يباع على الحاضر لان البيع عليه يكون على طريق الحجر وابو حنيفة رح
لا يرى الحجر على الحر العاقل البالغ **قوله** وكذا الجواب في الدين يعني مديون الغايب لو اقر بدينه
وبالزوجية فالحكم كذلك **قوله** وياخذ منها كفيلا بها اي بالنفقة قال شمس الايمة السرخسي رح
يحلفها انه لم يعطها النفقة فاذا حلفت اعطاها النفقة واخذ منها كفيلا وفي ادب القاضي للخصاف
ان القاضي اذا استوثق منها بكفيل فحسن وان لم ياخذ كان جايزا قال الصدر الشهيد رح والصحيح ما ذكره
شمس الايمة السرخسي رح فنفقتهم انما تجب بالقضاء لانه مجتهد فيه فعند الشافعي رح لا تجب النفقة على غير
الوالدين والمولودين ولهذا قلنا لو ظفر واحد من الاقارب بجنس حقه لم يكن له الاخذ الا بقضاء او رضاء
فالحاصل ان ما كان مختلفا فيه لا يتقوى الا بقضاء القاضي وليس للقاضي ان يوجه القضاء على الغايب
فاما كان متفقا عليه فهو ثابت بنفسه ولصاحب الحق ان يمد يده وياخذ من غير قضاء القاضي
فكان حكم القاضي اعانة لا قضاء **قوله** وان جحد يحلف اي ان لم يكن للمراة بينة وان عجزت
تضمن الكفيل اي ان عجزت المراة عن اقامة البينة وقد حلف الزوج وقد انفق القاضي عليها من مال
الزوج تضمن الكفيل او المراة **قوله** وعمل القضاة اليوم على هذا اي على قول زفر رح يقبلون
البينة من المراة ويفرضون النفقة على الغايب لحاجة الناس وهو مجتهد فيه وقال في المحيط وهو
ارفق بهم وان انفق المودع او المديون على والدي الدين وولده وامراته بغير امره ضمن المودع

الغايب

الغايب

ولا يبرأ المديون ولكن لا يرجع المنفق على من انفق **قوله** وفي هذه المسئلة اقاويل مرجوع عنها كان
ابو حنيفة رح يقول اولا يقضي بالنفقة على الغايب ثم رجع وقال لا يقضي وعند محمد رح لا يقضي قولا واحدا وكان
ابو يوسف رح يقول اولا يقبل بينتها على الزوجية ثم رجع وقال لا يقبل **فصل** **قوله**
وقال الشافعي رح لا نفقة للمبتوتة وهي المطلقة ثلاثا او بعوض حتى بانت عندهم جميعا الا اذا كانت حاملا
لقوله تعالى وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن حتى يضعن حملهن فان قيل فمن اين يعلم ان هذه الآية
في حق المطلقات قلنا علم ذلك بآية الاولى حتى يضعن حملهن والنفقة في غير المطلقات غير مغياة بوضع
الحمل فان قيل لو وجبت النفقة في الحايل لم يبق لتخصيص الحامل فايدة حيث قال وان كن اولات حمل فانفقوا
عليهن قلنا لذكر الشرط والتخصيص فايدة سوى النفي وهي انه انما خص الحامل بالذكر لان الحايل انما تستحق
النفقة بقدر ثلاثة اقراء فيقع الاشكال ان الحامل يستحق بذلك العدد او الزيادة الى تمام مدة الحمل
وان طالت فازال الاشكال وقال لها النفقة في جميع مدة الحمل حتى يضعن حملهن وحديث فاطمة رض رده
عمر رض فانه قال لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امراة لا ندري صدقت ام كذبت ذكره الاسلام رح
في اصول الفقه قال عيسى بن ابان اراد بالكتاب والسنة القياس وهو ان النفقة والسكنى تعلقا بالنكاح
والعدة من حقوقه فكما بقي باعتبار هذا الحق استحقاق السكنى فكذا النفقة وقد روي ان زوجها اسامة
ابن زيد اذا سمع منها هذا الحديث رماها بكل شيء في يده وعن عايشة رض انها قالت تلك امراة فتنت
العالم اي بروايتها هذا الحديث وان ثبت فتاويله ان زوجها خرج الى اليمن ووكل اخاه بان ينفق
عليها خبز الشعير فابت ذلك ولم يكن الزوج حاضرا ليقضي عليه بشيء آخر **قوله** وكل فرقة جاءت
من قبل المراة بمعصية فلا نفقة لها اما السكنى فواجبة لها باي فرقة كانت لان القرار في البيت مستحق
عليه فلا يسقط ذلك بمعصيتها واما النفقة فواجبة لها فيسقط ذلك لمجيء الفرقة من قبلها بمعصية وان جامعها
ابن الزوج مكرهة يقع الفرقة ولا يسقط النفقة وان طلقها ثلاثا ثم ارتدت والعياذ بالله سقطت
نفقتها لا لعين الردة ولكن لانها تحبس فلا يكون في بيت زوجها والمحبوسة لحق عليها لا يستوجب
نفقة حال قيام النكاح كالمحبوسة بالدين فكذا لا يستوجب نفقة في العدة حتى اذا ارتدت ولم تحبس بعد
بل هي في بيت زوجها فلها النفقة **قوله** معناه مكنت بعد الطلاق هذا اذا كان الطلاق بائنا
او ثلاثا واما المعتدة عن طلاق رجعي اذا مكنت ابنه او ارتدت فحبست او لا فلا نفقة لها لان النكاح
باق فكانت الفرقة حاصلة بمعصية فيسقط النفقة ولا كذلك في الطلاق البائن والله اعلم
**فصل** ونفقة الاولاد الصغار على الاب لقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن
وكسوتهن وجه التمسك بهذه الآية ان المولود له هو الاب فلما وجبت نفقة المرضعات على الوالد بسبب الولد
فنفقة الولد اولى ان يجب ولان اللام في قوله وعلى المولود له للاختصاص فصار الولد كالعبد ونفقة العبد

مؤلفه

تجب على المولى لا يشاركه غير المولى فكذا هنا وفي المبسوط ويجبر الرجل على نفقة اولاده الصغار لقوله تعالى فان ارضعن لكم
فآتوهن اجورهن والنفقة بعد الفطام بمنزلة الرضاع قبل ذلك اذ هما لا يتفاوتان من حيث النفقة **قوله**
فان كان الصغير رضيعا فليس على امه ان ترضعه وعند مالك رح يجبر ان لم يكن شريفة **قوله** اما اذا كانت لا توجد
يجبر على الارضاع وقيل لا يجبر الام في ظاهر الرواية لان الولد يتغذى بالدهن وساير المايعات فلا يؤدي الى الضياع
والى الاول مال القدوري وشمس الائمة السرخسي رح **قوله** لان الارضاع مستحق عليها ديانة قال الله تعالى
والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين فهو امر بصيغة الخبر ولان عقد النكاح للسكن ولا سكن الا بعد اجتماعهما
على اقامة المصالح ومن جملة ذلك الارضاع واصل هذا ما روي ان النبي عليه السلام جعل امور خارج البيت على علي رض وامور
داخله على فاطمة رض **قوله** وجه الاول انه باق في حق بعض الاحكام ولهذا لها النفقة والسكنى فيها ولو دفع
زكوته الى معتدته عن طلاق باين او ثلاث او شهد لمعتدته عن طلاق باين او ثلاث لم يجز فلا يصح الاستيجار كما في
حال قيام النكاح **قوله** ونفقة الصغير واجبة على ابيه وان خالفه في دينه بان اسلم الابن والاب كافر او سلمت
ام الصغير والاب كافر او ارتد الصغير والعياذ بالله والاب مسلم لان اسلام الصبي العاقل وارتداده صحيح
ثم الوالد اذا لم يكن له مال فابى ان يكتسب وينفق على اولاده يجبر على ذلك ويحبس بخلاف ساير الديون وان كان
الاب عاجزا عن الكسب لما به من الزمانة او كان مقعدا يتكفف الناس وينفق عليهم هكذا ذكر في نفقات
الخصاف رح ومن المتاخرين من قال نفقة الاولاد في هذه الصورة في بيت المال لانه اذا كان بهذه الصفة تكون
نفقته في بيت المال فكذا نفقة اولاده والله اعلم **فصل** وعلى الرجل ان ينفق
على ابويه واجداده الى قوله وان خالفوه في دينه معناه اذا كانوا من اهل الذمة اما اذا كانوا من اهل الحرب فلا نفقة لهم
**قوله** وصاحبهما في الدنيا معروفا نزلت في الابوين الكافرين دل عليه السياق وهو قوله تعالى وان جاهداك
على ان تشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما وصاحبهما في الدنيا معروفا اي في امور الدنيا بالمعروف ومن الطاعة لهما
فيما لا يفسد عليك دينك وفسر النبي عليه السلام حسن المصاحبة بان يطعمهما اذا جاعا ويكسوهما اذا عريا
لانا نهينا عن البر في حق من يقاتلنا في الدين قال الله تعالى انما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين واخرجوكم من دياركم
**قوله** لان النفقة متعلقة بالارث بالنص قال الله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك والحكم اذا رتب على
اسم مشتق كان ماخذ الاشتقاق علة لذلك الحكم كما في قوله تعالى والسارق والسارقة **قوله** بخلاف العتق
عند الملك لانه متعلق بالقرابة والمحرمية بالحديث قال عليه السلام من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه **قوله** ولان
القرابة موجبة للصلة ومع الاتفاق في الدين آكد لان له اثرا في الاحسان الا ترى ان الله تعالى حقق الاخوة بسبب
الدين ودوام ملك اليمين اقوى في قطيعة الرحم من عدم النفقة فاعتبرناه على اصل العلة اي في دوام ملك
اليمين القرابة القريبة وفي الادنى اي في عدم النفقة العلة المؤكدة اي القرابة مع اتفاق الدين **قوله**
لان لهما تاويلا في مال الولد بالنص وهو قوله عليه السلام انت ومالك لابيك **قوله** وهي على الذكور والاناث

بالسوية في ظاهر الرواية وهو الصحيح احترز به عن رواية الحسن عن ابي حنيفة رح ان النفقة بين الذكور والاناث اثلاثا
للذكر مثل حظ الانثيين على قياس نفقة ذوي الارحام **قوله** لان المعنى يشملهما وهو الاب من التاويل في
لهما وكونهما اقرب الناس اليه **قوله** والنفقة لكل ذي رحم محرم وقال ابن ابي ليلى تجب النفقة على كل وارث
محرما كان او غير محرم لظاهر قوله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك قال الشافعي رح لا تجب النفقة على غير الوالدين و
المولودين لان استحقاق الصلة عنده باعتبار الولادة دون القرابة حتى لا يعتق احد على احد الا الوالدين والمولودين عنده
الا الوالدان و المولودون
وصل قرابة الاخ كقرابة بني الاعمام وحمل النص على نفي المضارة دون النفقة وهو مروي عن ابن عباس رضه ولنا
قراءة ابن مسعود رضه وعلى الوارث ذي الرحم المحرم مثل ذلك فيتقيد المطلق به وقد قال عمر وزيد رضه وعلى الوارث
مثل ذلك من النفقة وهذا لان نفي المضارة لا يختص به الوارث بل يجب ذلك على غير الوارث كما يجب على
الوارث وقوله اذ ذكره ينصرف الى قوله وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف **قوله** لان
التنصيص على الوارث تنبيه على اعتبار المقدار وهذا لان الاصل ان الحكم متى رتب على الاسم المشتق من معنى
كان ماخذ الاشتقاق ذلك الاسم علة لذلك الحكم كالزاني والسارق فكان الارث علة لاستحقاق النفقة
فيتقدر بقدر الارث لان الحكم يثبت بقدر علته **قوله** غير ان المعتبر اهلية الارث لا احرازه
اي لا يعتبر ان يكون وارثا في الجملة وان كان محجوبا بغيره لان سبب استحقاق النفقة حال القضاء بالنفقة قيام سبب
الارث لا ويان الارث اذ لا يتصور اتيان الارث حال القضاء بالنفقة لان القضاء بها حال حياة
القريب ولا يجري الارث حال الحياة فلو كان للمعسر خال وابن عم فنفقته على خاله لانه محرم ويحرز ميراثه ابن عمه
لانه عصبة وهذا لان سبب الارث ثابت للخال فان ابن العم لو مات قبل الخال يحرز ميراثه الخال فاذا
استويا في المحرمية واهلية الارث يرجح من كان وارثا في الحال فلو كان له عم وخال وعم وعمة فالنفقة على العم
لاستوائها في المحرمية ويرجح العم بكونه وارثا في الحال ولو كان العم معسرا فالنفقة على العمة والخال اثلاثا على قدر ميراثهما
ويجعل العم كالميت واذا اجتمع المعسرون والموسرون يقدر المعسر موسرا ويقسم النفقة عليهم ثم يسقط نصيب
المعسر وتجب كل النفقة على الموسرين كصغير له ام واخت لاب وام واخت لاب واخت لام والاخت
لاب وام والام موسرتان والاخريان معسرتان تجب النفقة على الام والاخت لاب وام ارباعا فاعتبرنا
المعسرتين موسرتين حتى يوزع على ستة اسهم على قدر ميراثهن ثم يسقط نصيب المعسرتين باعتبار فيبقى
اربعة اسهم وهو نصيب الموسرتين فيجب كل النفقة عليهما ارباعا ثلاثة اسهم على الاخت وسهم على الام ولا تلحق
المعسرتان بالاموات والا لوجبت النفقة على الموسرتين اخماسا خمساها على الام وثلاثة الاخماس على الاخت
**قوله** لانه التزمها بالاقدام على العقد اي التزم نفقة الزوجة والاولاد الصغير فانه لو لم يكن كذلك لا يسقط عنه
نفقة نفسه لعسرته فكذا نفقة طفله **قوله** والفتوى على الاول وهو ان اليسار مقدر بالنصاب
لكن النصاب نصاب حرمان الصدقة وهو ان يملك ما فضل عن حاجته ما يبلغ مائتي درهم فصاعدا وهو الصحيح

وهذا لانه لم يشترط لوجوب صدقة الفطر غنى موجب للزكوة وانما يشترط غنى محرم للصدقة فكذا في ايجاب
النفقة لان النفقة اشبه بصدقة الفطر منه بالزكوة لان في صدقة الفطر معنى المؤنة ومعنى الصدقة فاذا لم يشترط
لصدقة الفطر غنى موجب للزكوة وهي صدقة من وجه مؤنة من وجه فلان لا يشترط لوجوب النفقة غنى موجب
للزكوة وانها مؤنة من كل وجه كان اولى **قوله** واذا باع ابوه متاعه في نفقته جاز وفي قولهما لا يجوز و
هو القياس لان ولاية الاب تنقطع ببلوغ الصبي رشيدا الا فيما بيعه تحصينا لولده الغايب فان الاب
اذا بلغ وهو غايب فللاب ووصي الاب بيع عروضه تحصينا على ولده الغايب ومنها هو لا بيع تحصينا
على الغايب وانما بيع لنفسه وليست له منه الولاية الا ترى ان استحقاق الام النفقة كاستحقاق الاب
ثم الام لا تبيع عروض الولد في نفقتها فكذلك الاب ولكن استحسن ابو حنيفة رح فقال ولاية الاب وان
زالت بالبلوغ لكن بقي اثرها ولهذا صح منه الاستيلاد في جارية الابن فلبقاء اثر ولايته كان له ان يبيع
العروض لان بيع العروض من الحفظ فان العين يخشى عليه الهلاك وحفظ الثمن ايسر وفي الذخيرة ثم ذكر هاهنا
ان الاب يملك بيع منقول ابنه الكبير الغايب والام لا تملك وذكر في الاقضية جواز بيع الابوين و
هكذا ذكر القدوري في شرحه فانه اضاف البيع اليهما فاما ان يكون في المسئلة روايتان في رواية الاقضية و
القدوري تملك واما ان يكون المسئلة على الاتفاق بان الام لا تملك وتاويل ما ذكر في الاقضية والقدوري
ان الاب هو الذي يبيع لكن لمنفعتهما فاضاف البيع اليهما من حيث ان منفعة البيع يعود اليهما وهو الظ
**قوله** واذا قضى القاضي للولد والوالدين وذوي الارحام بالنفقة فمضت مدة سقطت بخلاف
نفقة الزوجة اذا قضى بها القاضي حيث لا تسقط بمضي المدة وكذلك لا يسقط دين الاستدانة في ذوي
الارحام واذا فرض القاضي للمراة عشرة دراهم نفقة شهر فمضى الشهر وقد بقي من العشرة شيء تفرض لها القاضي
عشرة اخرى لشهر آخر ولو كان مثل هذا في الاقارب بان بقي شيء من الدراهم ومضت المدة لا تقضى باخرى
واذا فرض القاضي للمراة الكسوة او النفقة لوقت مقدر فهلكت الكسوة او النفقة او سرقت او وقت
الكسوة او اكلت النفقة قبل الوقت ليس عليه ان يكسوها وينفق عليها اخرى واما اذا فرض الكسوة او النفقة
للاقارب فضاعت من ايديهم قبل مضي الوقت فان القاضي يفرض لهم مرة اخرى

## فصل

وعلى المولى ان ينفق على عبده وعلى امته فان امتنع وكان لهما كسب اكتسبا وانفقا ذكر في التجنيس رجل له عبد
لا ينفق عليه هل للعبد ان ياكل من مال مولاه ان كان قادرا على الكسب ليس له ذلك وان لم يكن قادرا على
الكسب له ذلك اذا اعتق عبدا صغيرا او امة لا تجب النفقة على المعتق لانه ليس بذي رحم محرم منه و
ان كان عصبة فصار كابن العم **قوله** وبخلاف ساير الحيوانات لانها ليست من اهل الاستحقاق
اذا كانت الدابة كلها مملوكة لرجل لا يجبره القاضي على الانفاق عليها ولو كانت مشتركة يقول القاضي للآبي
اما ان تبيع نصيبك او تنفق عليه رعاية لجانب الشريك وهذا لان الشريك من اهل الاستحقاق

وان لم يكن الدابة من اهل ذلك وعن ابي يوسف رحمه الله انه يجبر على الانفاق في البهايم ايضا وهو قول الشافعي رحمه الله
لان فيه اضاعة المال وتعذيب الحيوان وهما منهيان والاصح ما قلنا لان اجبار القاضي على الانفاق
نوع قضاء ولابد للقضاء من مقضي له وهو من اهل الاستحقاق وهو موجود في الرقيق لانه من اهل ان يستحق
حقوقا على المولى وان كان مملوكا فاما غير الرقيق فلا يستحق حقوقا على المالك فلا يصلح مقضيا له ففات شرط القضاء
فامتنع القضاء والله اعلم

# كتاب العتاق

العتاق والعتق عبارتان عن القوة يقال عتق الطاير اذا قوي وطار عن وكره ومنه عتاق الطير
لاختصاصها بمزيد القوة والخمر اذا تقادم عهدها يسمى عتيقا لاختصاصها بزيادة القوة والكعبة تسمى عتيقا
لاختصاصها بالقوة الدافعة للتملك عن نفسها وفي الشرع عبارتان عن قوة حكمية يصير المرء بها اهلا
للملك على نفسه وعلى غيره والحرية عبارة عن الخلوص يقال طين حر اي خالص عما يشوبه وارض حرة
اي خالصة لا خراج عليها ولا عشر وفي الشرع عبارة عن خلوص يظهر في الادمي بانقطاع حق الاغيار عن
نفسه واثبات هذا الوصف الحكمي اما بازالة الملك او بازالة الرق يسمى اعتاقا وتحريرا قال الاعتاق
تصرف مندوب وان لم يكن عبادة حتى صح من الكافر دل على كونه مندوبا الكتاب والسنة والاجماع
اما الكتاب فقال تعالى فك رقبة وهو ان يعين في ثمنها الى ان قال تعالى اولئك اصحاب الميمنة اذا كانت الاعانة
بهذه المثابة فكيف الاعتاق والسنة ما ذكر في الكتاب والاجماع ظاهر والمعقول فانه تمكين المكلف
من العبادات اجمع والتامل في آيات الافاق والانفس **قوله** لان الصبي ليس من اهله اي ليس
من اهل انشاء العتق وهو اهل للعتق بسبب الملك وذكر في الفصل الذي يليه والصبي جعل اهلا لهذا العتق
وكذا المجنون حتى عتق القريب عليهما عند الملك لانه تعلق به حق العبد فشابه النفقة **قوله** ولهذا لو
قال البالغ اعتقت وانا صبي فالقول قوله استدل بهذه المسئلة على ان الصبا حالة منافية للاعتاق فانه لما
اسند الاعتاق الى تلك الحالة صح الاسناد الى حالة منافية للاعتاق فكان القول قوله لانه منكر للاعتاق
والقول قول المنكر **قوله** لانه ليس باهل لقول ملزم لا يقال انه اهل لقول ملزم فانه لو كان صبي في يد رجل
فاقر بالرق صح اقراره حتى لو ادعى بعد ذلك الاصل لا يقبل دعواه لانه ظهر رقه حيث اقر برقه وبيد صاحب اليد
دليل الملك فلم ينتقض بين الثابتة ظاهرا بالحجة **قوله** حتى لو اعتق عبد غيره لا ينفذ بل يتوقف على اجازة
المالك **قوله** وسنقرره ان شاء الله تعالى الا في مسئلة يا بني وقال فيها علا بيناه اراد به هذا الموضع
**قوله** بخلاف قوله طلقتك اي في قوله اطلقتك يثبت العتق ولا يثبت في قوله طلقتك وان كانا
سواء في اللغة لان قوله طلقتك صار صريحا في الطلاق عن النكاح فلا يثبت العتق على ما ياتي بيانه واما
اطلقتك فلم يستعمل فيه ثم هو وبين قوله خليت سبيلك مناسبة يقال اطلقه عن الشيء اذا خلى سبيله فهو
كقوله خليت سبيلك **قوله** لان السلطان عبارة عن اليد اي عن القدرة على الفعل ولا ينبئ عن الملك

في الذات كالسلطنة لا يوجب للسلطان ملكا في رقاب الناس انما يوجب قدرة الفعل عليهم **قوله**
وقد يبقى الملك دون اليد كما في المكاتب فلا يلزم من نفي اليد نفي الملك في قوله لا سلطان لي عليك بخلاف قوله
لا سبيل لي عليك لان نفي السبيل مطلقا بانتفاء الملك ولهذا بقي للمولى على المكاتب سبيل حيث يطالبه ببدل
الكتابة فلهذا صار قوله لا سبيل لي عليك كناية عن العتق لانه من لوازم نفي السبيل وعن الكرخي رحمه الله انه قال في
عمري وما انفتح لي وجه الفرق بين نفي السبيل والسلطان والفرق على ما قيل من وجهين احدهما ان
السلطان عبارة عن الحجة وعن اليد ونفي كل واحد منهما لا يستدعي نفي الملك كالمكاتب يثبت الملك
للمولى فيه دون اليد فاما نفي السبيل من كل وجه يستدعي العتق فان للمولى على مكاتبه سبيلا من حيث
المطالبة ببدل الكتابة حتى لو انتفى ذلك بالبراءة يعتق ايضا والثاني ان العتق في نفي السبيل محتمل
وفي نفي السلطان محتمل المحتمل فلا يثبت الاول دون الثاني بيانه ان نفي السلطان يحتمل نفي الحجة ويحتمل نفي اليد
ثم نفي اليد يحتمل نفي الملك ويحتمل غيره فاما نفي السبيل يحتمل انتفاؤه بالعتق وبغيره يعني لا سبيل لي عليك في اللوم
والعقوبة **قوله** ويثبت على ذلك معناه لم يقل اخطات او غلطت قيل ان شرط الثبات
لثبوت النسب لا لثبوت العتق اذ الرجوع عن العتق لا يصح وعن النسب يصح نص عليه فخر الاسلام رحمه الله
**قوله** ثم ان لم يكن للعبد نسب معروف يثبت نسبه منه وفي الكافي للعلامة النسفي رحمه الله ولا فرق بين
ان يكون جليبا او مولدا لان صحة دعوة المولى باعتبار الملك وحاجة المملوك الى النسب قلت قوله جليبا انما
يصح اذا كان جليبا غير ثابت النسب في مسقط راسه اما اذا كان ثابت النسب في مولده لا يثبت
نسبه من المولى **قوله** ويعتق اعمالا للفظ في مجازه ذكر فخر الاسلام البزدوي رحمه الله في اصول الفقه انه يثبت
النسب في حق التوام ويعتق بحقيقته دون مجازه لان ذلك ممكن والنسب قد يثبت من زيد ويشتهر من
عمرو فيكون المقر مصدقا في حق نفسه **قوله** ينتظم الناصر قال الله تعالى ذلك بان الله مولى الذين آمنوا
وقال تعالى انت مولانا وكذا ابن العم قال تعالى واني خفت الموالي من ورائي **قوله** والثالث نوع
المجاز وهو الموالاة في الدين وذلك لان المولى من الولي وهو القرب ولا قرب بين المشرق والمغرب
حقيقة ومنها موالاة في الدين فيكون بطريق المجاز **قوله** واما الثاني وهو قوله يا مولاي عطف على
قوله واما الاول **قوله** وقال زفر رحمه الله لا يعتق في الثاني اي بدون النية لانه يقصد به الاكرام بمنزلة
قوله يا سيدي يا مالكي قلنا الكلام لحقيقته وقد امكن العمل به لان قوله يا مولاي حقيقة في المعتق لان
له ولاء عليه وقد تعين مرادا لما ذكرنا ان اسم المولى ينتظم الناصر وابن العم والموالاة في الدين والاعلى و
الاسفل في العتاقة الا انه يعين الاسفل فصار كاسم خاص له فصار قوله يا مولاي وقوله يا حر يا عتيق
سواء بخلاف قوله يا سيدي يا مالكي لانه ليس فيه ما يختص بالعتق لان في قوله يا مولاي صفة في العبد
من جانب المنادي وهو اثبات ولاء له عليه وذلك لا يكون الا بسابقة العتق وهو ولاء العتاقة

فيثبت العتق لانه ما امكن اثباته في الحال من جانب المنادي اما قوله يا مالكي يا سيدي لا يثبت بهذا اللفظين
صفة في العبد من جهة المنادي لانه لو ثبت بها الحرية لا يكون العبد سيدا و مالكا لمولاه فيحمل على الاكرام وانما يقال لم
لا يحمل قوله يا مولاي على مولى الموالاة حتى لا يعتق واللفظ يحتمله كما يحتمل ولاء العتاقة لانا نقول لم يجر عقد
عقد الموالاة بينهما وهو عقد لا يقوم باحد الطرفين بل يقوم بهما فلم يمكن حمله عليه اما ولاء العتاقة فالمولى ينفرد
باثباته لانه يثبت بالاعتاق والاعتاق مما ينفرد به المولى **قوله** ولو قال يا ابني او يا اخي لم يعتق لان
النداء لاعلام المنادي بالاستحضار فان قيل لم لا يحمل على المجاز وهو الحرية كما في قوله هذا ابني قلت
لو لم يحمل هناك قوله هذا ابني يلغو كلامه اصلا واما قوله يا ابني لو لم يحمل على الحرية لا يلغو كلامه بل يحمل على معنى مقصود
في النداء وهو طلب استحضار المنادي مع ان النداء لا يراعى فيه المعنى ولا يلتفت اليه ولكن انما يثبت الحرية
بقوله يا حر مع وجود هذا الاصل لما ان لفظ الحرية لما كان من صريح الفاظ العتق قام اللفظ الصريح مقام
معناه فصار كانه اثبت ذلك المعنى فيه اولا ثم استحضره بالنداء بخلاف لفظ الابن فانه ليس بصريح فيه
**قوله** وان قال الغلام لا يولد مثله لمثله هذا ابني عتق عند ابي حنيفة رحمه الله وقالا والشافعي رحمه الله
لا يعتق لانه كلام محال فيرد ويلغو كقوله اعتقتك قبل ان اخلق او قبل ان تخلق بخلاف معروف النسب
ويولد مثله لمثله لان كلامه محتمل لجواز ان يكون مخلوقا من مائه بالوطي عن شبهة وقد اشتهر نسبه من الغير الا
يرى ان ام الغلام لو كانت في ملكه يصير ام ولد له ثمه ولا يصير ام ولد هنا وله اي حنيفة رحمه الله انه محال بحقيقته
لكنه صحيح بمجازه وهذا بناء على ان المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم عندهما فيقتضي تصور الحكم ولا تصور لحكم الحقيقة
هنا بخلاف معروف النسب فان النسب قد يثبت من زيد ويشتهر من عمرو فكان الاصل متصورا
فيجوز اثبات المجاز خلفا عنه وعند ابي حنيفة رحمه الله المجاز خلف عن الحقيقة في حق التكلم لا في الحكم لانه تصرف
من المتكلم واقامة كلامه مقام كلام فيشترط صحته من حيث انه مبتدأ وخبر وقد وجد وتعذر العمل بحقيقته
ولا مجاز متعين فصار مستعارا لحكمه بلا نية كالنكاح بلفظ الهبة وان كانت الحرة لا تقبل حكم اصل الهبة
وهو ملك الرقبة **قوله** اجماعا او صلة للقرابة يعني البنوة في المملوك سبب لحريته اما اجماعا على
حسب الاختلاف بيننا وبين الشافعي رحمه الله فيما هو العلة فان علة الحرية قرابة الولاد عنده وعندنا
القرابة المحرمة للنكاح فقال اما اجماعا اي علة كان او للعلة التي قلنا وهي صلة القرابة المحرمة للنكاح وكيف
ما كان البنوة سبب لحريته واطلاق اسم السبب على المسبب جائز مجازا بخلاف قوله اعتقتك قبل ان اخلق
او تخلق فانه اضاف العتق الى حالة تنافي تصور الاعتاق منه اصلا وراسا فيتعين الالغاء وبخلاف ما اذا
اقر بقطع يده حيث لا يصح لان قطع اليد خطأ سبب لوجوب مال مختلف في السنتين لا يمكن ايجابه بدون القطع
وما امكن ايجابه من مطلق المال لا يكون القطع سببا له فتعذر جعل الاقرار بقطع اليد مجازا عن الاقرار بمطلق
المال على ان قطع اليد سبب لوجوب المال على العاقلة فلو جعل مجازا عن الاقرار لوجوب المال لكان هذا اقرارا

بوجوب المال على العاقلة والاقرار على الغير باطل وانما يقال بانه لم لا يجعل اقرارا بما يخصه من الدية لان
لازمه قطع اليد وجوب المال موزعا على العاقلة فايجاب المال مقصرا على واحد من العواقل لا يكون لازمه قطع
اليد فلا يصح المجاز بخلاف الحرية فانها لا تختلف باختلاف اسبابها فما هو لازم البنوة امكن ثبوته بالاقرار
وما ثبت بالاقرار عين ما كان لازما بالبنوة فان قيل على ما قال ابو يوسف ومحمد والشافعي رحمه الله كان ينبغي
ان لا يصح قولهم هذا اسد للانسان الشجاع ولا خلاف لاحد في صحته قلت هذا ليس من هذا الباب فان
الغرض منه التشبيه والمراد هذا كالاسد ولو كان مستعارا فمبناه على التشبيه استعار الاسد للشجاع وادعى انه هذا
الهيكل المخصوص مبالغة في التشبيه وانما يحصل الغرض هنا اذا لم يكن متصورا حكم الحقيقة فلا يكون من هذا الباب في شيء
وانه ظاهر **قوله** واما الحرية فلا تختلف ذاتا وحكما فان قيل الحرية الثابتة في قوله هذا ابني وهو اكبر سنا
منه غير الحرية الثابتة بحقيقة البنوة كما في ارش اليد على ما ذكرنا وذلك لان الحرية الثابتة بحقيقة البنوة موجبة للارث و
حرمة المصاهرة وغيرهما من الاحكام والحرية الثابتة بقوله هذا ابني لا يثبت شيئا من ذلك فلما كانا غيرين كانت
مسئلتنا هذه عين مسئلة الارش قلنا الحرية لا تتفاوت ذاتا وهو زوال الرق ولا تتفاوت حكما اصليا و
هو صلاحية القضاء والشهادة والولايات كلها فكانت الحريتان سواء وما ذكرنا من الثمرات فلا سابق به
**قوله** وقيل لا يعتق بالاجماع والفرق لابي حنيفة رحمه الله ان قوله هذا جدي لا موجب له في الملك الا بواسطة
الاب والاب غير مذكور في لفظه وهذا تصرف لفظي فيصح الاستعارة في المذكور لا في غير المذكور والمذكور لا موجب له
بنفسه الا بواسطة غير مذكورة فلا يصح الاستعارة بخلاف قوله هذا ابني لان المذكور هو البنوة وهي موجبة للحرية
في الملك بلا واسطة فيصح الاستعارة **قوله** ولو قال هذا اخي لا يعتق في ظاهر الرواية عن ابي حنيفة رحمه الله انه
يعتق ووجه الروايتين ما بيناه ووجه ظاهر الرواية ما ذكر في مسئلة الجد انه لا موجب لقوله هذا جدي الا بواسطة وتلك
الواسطة غير مذكورة وكذلك قوله هذا اخي لا موجب له الا بواسطة الاب او الام لانه عبارة عن مجاورة في صلب
او رحم وتلك الواسطة غير مذكورة ووجه ما روي عن ابي حنيفة رحمه الله انه يعتق وهو رواية الحسن عنه ان للاخ في ملكه موجبا
وهو العتق كما في قوله هذا ابني وذكر في المبسوط ان اختلاف الروايتين في الاخ انما كان اذا ذكره مطلقا بان قال
هذا اخي فاما اذا ذكره مقيدا وقال هذا اخي لابي او لامي يعتق من غير تردد لما ان مطلق الاخ مشترك قد يراد بها
الاخوة في الدين قال الله تعالى انما المؤمنون اخوة وقد يراد بها الاتحاد في القبيلة قال الله تعالى والى عاد اخاهم هودا و
قد يراد بها الاخوة في النسب والمشترك لا يكون حجة بدون البيان وفي مجموع النوازل لو قال لغلامه هذا عمي او قال هذا
خالي او قال لامته هذه عمتي او هذه خالتي يعتق ولو قال هذا اخي او هذه اختي لا يعتق لان الاخ اسم
مشترك بخلاف اسم العم والخال فان قيل البنوة ايضا تختلف بين رضاعة ونسب فكيف يثبت العتق مطلقا في
قوله هذا ابني قلنا ان البنوة من الرضاع مجاز والمجاز لا يعارض الحقيقة **قوله** ولو قال لعبده هذا
ابنتي قد قيل على الخلاف وقيل بالاجماع انه لا يعتق لان المشار اليه اذا لم يكن من جنس المسمى فالعبرة للمسمى

ايضاح

كالو باع فصا على انه ياقوت فاذا هو زجاج فالبيع باطل والذكر والانثى من بني آدم جنسان مختلفان فاذا لم يكن
المشار اليه من جنس المسمى تعلق الحكم بالمسمى وهو معدوم ولا يمكن تصحيح الكلام ايجابا ولا اقرارا في المعدوم
**قوله** وكذا ملك النكاح في حكم ملك العين حتى كان التابيد من شرطه والتاقيت مبطلا له ولو كان
ملك النكاح في حكم ملك المنفعة لكان التاقيت من شرطه والتابيد مبطلا له كما في الاجارة **قوله**
وعمل اللفظين اي قوله انت حرة وانت طالق **قوله** ولهذا يصح التعليق فيه اي في الاعتاق وانه مما
يوضح كون عمله في الاسقاط **قوله** اما الاحكام يثبت بسبب سابق جواب للشافعي رحمه الله عن
قوله ان الاعتاق اثبات القوة ولهذا يثبت به احكام مثل الاهلية والولاية والشهادة فلا يشبه الطلاق
الذي هو اسقاط محض قال ان الاعتاق اسقاط ايضا بدليل صحة التعليق فيهما ولا يرد علي بثبوت تلك الاحكام
لانها ثابتة بسبب سابق وهو كونه مكلفا غير ان الرق كان مانعا وبالاعتاق زال المانع فصار كالطلاق
**قوله** ولنا انه نوى ما لا يحتمله لفظه كما لو قال اسقني ونوى العتق وهذا لان الطلاق لا يحتمل
العتاق حقيقة وهو ظاهر ولا مجازا لان المجاز لا يكون بلا مشابهة ولا مشابهة بينهما لان الاعتاق اثبات القوة اذ العبد
ملحق بالاموات لان الرق اثر الكفر وهو موت حكما وبالاعتاق يحيى ويقدر ويصير اهلا للمالكية
والطلاق رفع القيد لانها بعد النكاح بقيت قادرة كما كانت لكنها ممنوعة عن الخروج والبروز والزوج
وبالطلاق يرتفع المانع فيظهر القوة الكامنة فيها ولان ملك اليمين فوق ملك النكاح بدليل انه يدخل فيه ملك المتعة
تبعا ولا ينعكس فكان اسقاطه اقوى لانه يزيل اقوى الملكين ولانه يزيل ملك الرقبة وملك المتعة في محله ومن
شرط المجاز ان لا يكون عمله في محل المجاز اقوى من عمله في محل الحقيقة لان عمله في محل حقيقته ازالة المانع من الفعل
فقط وفي محل المجاز اثبات القدرة وازالة الضعف ولا شك ان الثاني اقوى فلهذا لا العتق ينطلق
وان نوى به العتق ويطلق بالنية ان نوى به الطلاق فان قيل ملك النكاح في حكم ملك
العين فيكون رفعه في حكم ملك اليمين ايضا قلت ولكنه في الحقيقة ليس بملك عين فانها حرة مالكة نفسها فلم يكن
ما يرفع ذلك الملك في معنى ما يرفع ملك الرقبة من كل وجه فان قيل الادمي خلق مالكا لنفسه بحيث
ينطلق حيث شاء وبملك اليمين يمتنع ذلك كما في النكاح قلت لا كذلك بل الادمي حيوان كالبهيمة وبكونه
حيوانا لا يملك نفسه ولا غيره بل بصفة كونه مملوكا وهذه الصفة يزول بالرق والرق فيزول المالكية وهي علة
ملك الانطلاق شرعا وبالتحرير يثبت المالكية وصفة المالكية لا يزول بالنكاح بل النكاح يمنع استعمال العلة مع
وجودها وهذا كما يسقط القوة بالمرض فيداوي فيقوى على المشي والموثق يرفع وثاقه فيقدر على المشي فلا يكون
بين رفع الوثاق وبين اثبات القوة بالمداواة تشاكل

## فصل

ومن ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه وهذا اللفظ مروي عن رسول الله صلعم رواه عمر وعبد الله بن مسعود وعائشة رضي
**قوله** واللفظ بعمومه ينتظم كل قرابة اي لفظ ذا رحم محرم عام كانه اراد به العام بعموم الصفة لان ذا رحم

يستدعي موصوفا لا محالة فيكون المعنى من ملك انسانا ذا رحم محرم منه وقوله فهو العضو يرجع اليه فيعم
بعمومه ثم عند اصحاب الظواهر ومنهم داود الاصفهاني اذا ملك قريبه لا يعتق بدون الاعتاق لقوله عم
لن يجزي ولد والده الا ان يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه فيه تنصيص على انه يستحق اعتاقه عليه ولو عتق
بنفس الشرى لم يكن لقوله عم فيعتقه معنى ولان القرابة لو اوجبت رفع الملك لمنعت وقوعه كما في ملك
النكاح فلما لم يمنع البقاء بطريق الاولى ولنا ان الفاء للوصل والتعقيب فيقتضي ان يكون معتقا
بذلك الشرى لا بفعل مبتدا كما يقال اطعمه فاشبعه وسقاه فارواه اي بذلك الاطعام والسقي لانه لو صار معتقا
بفعل مبتدا وقد يوجد ذلك وقد لا يوجد فلا يتحقق معنى التعقيب والعتق صلة فلا يتحقق الا بعد الملك واشتقاق
ملك النكاح لحرمة الحل وهو موجود قبل العقد **قوله** والاولاد وغيره والشافعي يخالفنا في غير
الولاد لان العتق اقوى الصلات فناط باقرب القرابات وهو الولاد ولان الجزء والاصل هو
الاتفاق بين البعض والكل فجعل ملك الرجل ولده واباه كملك نفسه والعبد اذا ملك نفسه عتق فكذا
اباه او ولده **قوله** والاخ وما يشابهها وهو القرابة المتوسطة بتجاوز في الاصلاب والارحام
كالاعمام والاخوال بينهم وقد الحقت بالبعيدة في الشهادة والزكوة والقود وحل الحليلة وامتناع
التكاتب فكذا في هذا الحكم **قوله** فامتنع الالحاق اي بالقياس لان الحكم في الاصل ثابت
مع منافاة القياس فلا يجري في مثله القياس **قوله** او الاستدلال اي امتنع دلالة النص ايضا
لان قرابة الاخ ادنى رتبة من قرابة الولاد ويشترط في الدلالة مساواة الفرع الاصل من كل وجه **قوله**
ولهذا امتنع التكاتب بيان للفرق بين الولاد وغيره **قوله** حتى وجبت النفقة وحرم النكاح
ايضاح لكون الولاد ملحقا في الاصل وهو قرابة الولاد وقد اجمعنا بالعتق فيها عند الملك فكذا
في القرابة الموسعة بالمحرمية وقد وجبت النفقة فيها وحرم النكاح تحقيقا للصلة المفترضة وتحرزا عن القطيعة
المحرمة فلان يعتق اولى اذ بقاء الملك اعلى في القطيعة وكما يقال ما ذكر من وجوب النفقة لا يلزم الخصم
لانه لا نفقة في غير الولاد عنده لانا نقول يلزمه لانه لما ثبت وجوب النفقة لذي الرحم المحرم
بقوله تعم وعلى الوارث مثل ذلك لم يعتبر انكار منكر بعد فان قيل ان حرمة النكاح اسرع ثبوتا من العتق
الا يرى ان حرمة النكاح يثبت بالرضاع يثبت بسبب الرضاع ولا يثبت العتق فلم يلزم لذلك من ثبوت
حرمة النكاح ثبوت العتق قلنا كلا منافي حرمة كانت صيانة عن الذل تحقيقا للصلة وليس للرضاع اثر
في وجوب الصلة الا يرى انه لا يجري التوارث ولا وجوب النفقة في الرضاع فعلمنا ان حرمة النكاح
لم يثبت في الرضاع صلة بل النص اثبت حرمة فيه كما اثبت حرمة نكاح المشركة فان حرمة النكاح يثبت
باشياء غير القرابة وليس كلا منافيه **قوله** ولا فرق بينما اذا كان المالك مسلما او كافرا في
دار الاسلام انما قيده به لان الحربي لو ملك في دار الحرب ذا رحم محرم منه لم يعتق عليه **قوله**

ثبوت الملك لم يمنع ص

لوجه

بعبارة اولى
قلنا كلا منافي حرمة
النكاح الموجبة للصلة ولم
يثبت ذلك الا من القرابة
وليس للرضاع اثر

لعدم العلة وهو الملك مع القرابة قال قيل العتق وجب صلة كالنفقة ولم يجب النفقة عند اختلاف الدين قيل
ايجاب النفقة يثبت بالنص باسم الوارث فاعتبر فيه الارث والعتق يثبت بالنص باسم ذي رحم محرم فلم يعتبر
الارث قوله والافتراض عند القرابة القريبة يعني صلة الرحم فرض ولكن القدرة شرط ولا قدرة
للمكاتب على كتابة اخيه لان الكتابة نوع عتق ولا قدرة له على الاعتاق بخلاف الولاد لان مقصود
ان يعتق يجمع ابواه فيسري العتق الى قريبه ولادا تحقيقا للمقصود وعن ابي حنيفة رح انه يكاتب على الاخ
وهو قولهما قلت ان نمنع وجل وضع الزكوة لا يدل على عدم صلة العتق فالزكوة نفسها صلة ولكن لم يحل
بين الآباء والابناء لان التمليك لم يتم للاشتراك في المنافع ولا كذلك بين الاخوين وكذا الشهادة لابنه لا يصح
لانه كالشاهد لنفسه من حيث الشركة في النفع وقد عدم في الاخ وكذا وجوب القصاص لان الابن تقتل بابيه
قصاصا مع انه يعتق عليه بالملك فتبين ان الولاد انما لا يقتل اباه قصاصا لان الشرع حرم عليه قصد الاب
كرامة للاب لا لانه يعتق عليه لو ملكه وكذا حل الحليلة لان الوحشة التي تلحق الانسان بحل حليلته لغيره دون الوحشة
التي تلحقه بلزوم الطاعة فهذا بحق الملك فان لم يجب الصيانة عن ادنى الامرين بالمحرمية بالرحم لا يدل على انه لا يجب
عن الاعلى قوله لان المحرمية ثابت بالقرابة والامة اجتمعت على ان المراد بالمحرم المحرم بسبب القرابة
قوله فشابه النفقة اي كما يجب على الصبي والمجنون نفقة الابوين وولد المجنون وكل ذي رحم محرم منهما
فكذا العتق على الملك قوله واما التعليق بالشرط فانه صحيح في الملك بلا خلاف بيننا وبين الشافعي رح
قوله ولا استرقاق على المسلم ابتداء احترز به عن الاسترقاق بقاء لان الرق جزاء الكفر لكنه في حالة
البقاء صار من الامور الحكمية فيصح بقاء الاملاك بعد وجود اسبابها قوله ولو اعتق الحمل على مال بان
قال لامته اعتقت ما في بطنك على الف درهم عليك فقبلت ثم ولدت لاقل من ستة اشهر فهو لتيقننا
بوجود ما في البطن حين علق عتقه بقبولها وقد وجد منها القبول قوله على ما مر في الخلع المذكور في باب
الخلع ان اشتراط بدل الخلع على الاجنبي يجوز ولم يذكر اشتراط بدل العتق على الاجنبي قوله وولد الامة
من مولاها لانه مخلوق من مائه فيعتق عليه هذا هو الاصل اي الاصل ان يكون حكم الجزء حكم الكل ولا معارض له
فيه اي للاب في هذا الاصل لان الام تبع للمولى فيكون الولد تبعا له ايضا ولا معارضة بين التبع والاصل
لعدم المساواة بخلاف ما اذا كانت منكوحة فان الولد يكون معارضا للاب فيصار الى الترجيح فرجح الام لان الماء
صار مستهلكا بمائها لان الماء في موضعها وماؤه انتقل من موضعه والشيء في محله اقوى

## باب العبد الذي يعتق بعضه

واذا اعتق المولى بعض عبده عتق ذلك القدر اي زال
الملك عن ذلك البعض ولم يرد به حقيقة العتق وانما اراد به ثبوت اثره وهو زوال الملك وقد نص في المبسوط
انه لا يعتق شيء منه باعتاق البعض ولا خلاف ان الرق والعتق لا يتجزيان وانما الخلاف في الاعتاق
وقال صاحب الميزان في طريقة المفتي من قولنا الاعتاق يتجزى ليس هو ان ذات القول يتجزى او حكمه يتجزى
بل معنى ذلك ان المحل في قبول حكم الاعتاق يتجزى فيتصور ثبوته في النصف دون النصف وحاصل الخلاف راجع الى
ان اعتاق البعض هل يوجب زوال الرق عن الكل ام لا فعنده لا يوجب بل يبقى كل المحل رقيقا ولكن زال الملك
بقدره وعندهما يوجب زوال الرق عن الكل قوله وعندهما لا يتجزى وهو قول الشافعي رح فقوله مثل قولهما
فيما اذا كان المولى واحدا او كان المعتق موسرا اما اذا كان معسرا يبقى ملك الساكت كما كان حتى يجوز له ان يبيع و
يهب عنده على ما يجيء في الكتاب قوله ولابي حنيفة رح ان الاعتاق اثبات العتق بازالة الملك او هو
ازالة للملك ووجه المغايرة هو ان في الوجه الاول يكون الاعتاق اثبات القوة بواسطة ازالة الملك فيكون ازالة
الملك علة والاعتاق وهو اثبات القوة حكما وفي الوجه الثاني يكون ازالة الملك عين الاعتاق قوله
والرق حق الشرع لانه جزاء الاستنكاف فان الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله تعالى جازاهم بان جعلهم عبيد عبيده
والجزاء انما يجب لله تعالى على مقابلة فعل العبد فيكون حقه ولهذا سمي القطع جزاء لانه خالص حقه قوله
او حق العامة فان الغانمين يستغنمونه كما يستغنمون سائر الجمادات من الاموال فصار في حقهم بمنزلة الجماد ويصلوا
الى الانتفاع بهم ويكون معونة لهم على اقامة التكاليف فلو جعلنا الاعتاق ازالة للرق قصدا لكان العبد مبطلا
لحق الغير قصدا ولو جعلناه ازالة للملك قصدا ويثبت في ضمنه زوال الرق وثبوت العتق لكان فيه ابطال حق
الغير ضمنا والمرء لا يتمكن من ابطال حق الغير قصدا ويتمكن من ابطال حق نفسه قصدا ثم يبطل به حق غيره ضمنا الا يرى
ان العبد المشترك اذا اعتق احدهما نصيب صاحبه لم يجز ولو اعتق نصيبه يتعدى الى نصيب صاحبه بالعتق او الفساد
ضمنا قوله وحكم التصرف يدخل تحت ولاية المتصرف وهو ازالة حقه لا حق غيره والاصل ان حكم التصرف
لا يكون متعديا عن محل التصرف الى محل آخر وانما يتعدى الى ما وراءه ضرورة عدم التجزي والملك متجز كما مر فيبقى على
الاصل قوله والمستسعى بمنزلة المكاتب عنده لان الاضافة الى البعض يوجب ثبوت المالكية في كله
الى باعتبار العتق لانه لا يتجزى او لانه لما اسقط ملكه عن بعض العبد وجب ان يثبت للعبد ولاية في ذلك البعض
ولا يثبت المالكية في ذلك البعض الا بثبوتها في الكل قوله لانه اسقاط لا الى احد لان الكتابة
بيع الثابت الى العبد بالعوض فيكون عينه باقيا فيمكن رده اليه بواسطة انعدام البدل المقابل بها ولا كذلك
في فصل السعاية لان التصرف انما يثبت بواسطة سقوط الملك في البعض وهو اسقاط لا الى احد فلا يبقى
ذلك فلا يمكن القول برده قوله والاستيلاد متجزئ عنده جواب عن قولهم فصار كالطلاق والعفو
عن القصاص والاستيلاد قوله ملكه بالضمان وانما يملكها بدون رضا الساكت لانه لما ثبت النسب
تحققت العلة لثبوت العتق لها وعملت علتها في بعض المحل فتحققت الضرورة الى تملك نصيب صاحبه اذ العمل
بالعلة في البعض دون البعض غير مشروع كمن استولى على مباح واراد ان يتملك البعض دون البعض وتملك مال
الغير عند الضرورة ببدل يعدله جائز في المخمصة وهذا بخلاف ما اذا استولدها بالنكاح لان ثمه لم يعمل العلة في شيء
منها ولا توقف عمل العلة الى زمان وجود الشرط جائز قوله يبتني على حرفين والحرف الثاني يرجع الى الحرف الاول

لان الاعتاق لما كان يتجزى لم يعتق نصيب الساكت وبقي مملوكا له لكن بصفة الفساد ولا يجوز بيعه ولا هبته وقد وجد
جنا الضمان من المعتق الافساد بطريق التسبب والثاني احتباس المالية في يد العبد فيميل الساكت الى ايهما شاء
وعندهما لما كان لا يتجزى عتق الكل فلا يتصور احتباس المالية في يد العبد غير ان المعتق ان كان موسرا فعليه
الضمان وان كان معسرا فعليه السعاية بالنص ثم اختلف الرواة عن ابي حنيفة رح في روايه اذا اختار العتق
او السعاية علم انه هو الواجب من الاصل وعندهما الضمان هو الاصل وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا مات العبد او
المعتق الموسر قبل التضمين او الاستسعاء فعلى الرواية الاولى له حق التضمين لان الضمان هو الاصل
فلا يسقط بالموت كما في الغصب وعلى الرواية الثانية ليس له ذلك لان الضمان يثبت بشرط ملك المضمون
وذلك لا يتصور بعد الموت وكذا لو مات العبد وترك اكسابا فعلى الرواية الاولى ليس له اخذ الاكساب
بطريق السعاية لان الضمان هو الاصل فيكون استكسابا بعد الموت وذلك لا يجوز بعد موت العبد وعلى الرواية
الثانية له ان ياخذ الاكساب لان الواجب احدهما فتبين ان الواجب من الاصل هو الاستسعاء فيكون
اكتسابا قبل الموت وبموت المكاتب لا يبطل الكتابة فياخذ الاكساب **قوله** كما اذا هبت
الريح في ثوب انسان والقته في صبغ غيره حتى انصبغ به فعلى صاحبه قيمة صبغ الآخر موسرا كان
او معسرا لما قلنا اي احتبست مالية عنده قال فان قيل هذا القياس وقع معارضا لحديث القسمة
وهو قوله عليه السلام ان كان غنيا ضمن وان كان فقيرا سعى العبد وكل قياس هو مخالف للنص فهو مردود قلنا
ذكر القسمة في الحديث بلفظ الشرط وهو يقتضي الوجود عند الوجود ولا يقتضي العدم عند العدم
على اصلنا فجاز له ان يستسعي عند وجود اليسار وان كان موسرا وفائدة القسمة نفي الضمان لو كان فقيرا
**قوله** ثم المعتبر يسار التيسير وذكر في العيون وهو المختار ان الموسر في ضمان العتق من ملك
ما يساوي نصف المعتق سوى المنزل والخادم ومتاع البيت وثياب الجسد ويعتبر قيمة العبد في الضمان
والسعاية يوم الاعتاق وكذا حال المعتق في يساره واعساره وان قال اعتقت وانا معسر وقال
الساكت بخلافه نظر اليه يوم ظهر العتق كما في الاجارة اذا اختلفا في انقطاع الماء وجريانه واختيار
الساكت تضمين المعتق ابراء للعبد واختياره ان يقول اخترت ان اضمنك او يقول اعطني حقي وعن محمد رح
ان يتراضيا على الضمان او يقضي به القاضي وفي الروايات كلها اذا اختار الاستسعاء لم يملك تضمين
الشريك لانه ليس في الاستسعاء نقل الملك فلا يتوقف على قضاء ولا رضا بخلاف التضمين ولو مات
العبد قبل ان يختار الساكت شيئا فعن ابي حنيفة رح ليس له تضمين المعتق لان التضمين بشرط
نقل الملك الى المعتق وقد فات النقل بالموت وفي المشهور عنه له التضمين لان الضمان يستند
الى حالة الاعتاق كما في تضمين المتلفات وعندهما الضمان واجب ولو باع الساكت نصيبه من المعتق
او وهب على عوض فالقياس ان يجوز كالتضمين وفي الاستحسان لا لان هذا تمليك للحال وهو غير محل له

بخلاف التضمين فانه تمليك من وقت الافساد وهو محل له **قوله** ما سوى الاعتاق وتوابعه مثل التدبير والاستيلاد
**قوله** لما بينا اي احتباس مالية نصيبه عنده **قوله** ولانه ملكه بالاداء ضمانا كان ينبغي ان لا يملك
لانه مكاتب قال انما يملكه ضمنا لاداء الضمان لا قصدا والضمنيات لا يعتبر وفي حال اعسار المعتق ان شاء اعتق
وان استسعى والولاء له اي في نصيبه **قوله** بالاجماع بيننا احترز به عن قول ابن ابي ليلى فان عنده يرجع العبد
بما سعى على المعتق لانه يسعى لفكاك رقبته عند ابي حنيفة رح او لا يقضي دينا على المعتق على قولهما لانه مديون عندهما
فيقضي دينا عليه لا على المعتق بخلاف المرهون اذا اعتقه الراهن المعسر حيث يرجع على المعتق باعتبار انه يسعى في رقبة
قد فكت على قول ابي حنيفة رح وباعتبار انه يقضي دين المعتق على قولهما **قوله** وقول الشافعي رح في الموسر
كقولهما وقال في المعسر يبقى نصيب الساكت على ملكه يباع ويوهب وهذا خلاف النص وهو قوله عليه السلام من اعتق شقصا
من عبد عتق كله ليس لله فيه شريك وقوله عليه السلام في آخر حديث آخر كلف عتق بقيته ولو بقي رقيقا لما كان لم يكلف
عتق بقيته وقال ابن ابي ليلى رح اذا استسعى العبد يرجع على المعتق لانه الزمه هذه العهدة قلنا وهذا ضمان
له بدل وهو حصول العتق له وكل ضمان له بدل لا يثبت الرجوع او لانه لم يلزمه هذه العهدة قصدا وانما يلزمه هذا
في ضمن صحة تصرف المالك وكم من شيء يثبت ضمنا وان كان لا يجوز قصدا وقول زفر رح كقول ابن ابي ليلى الا
ان عند زفر يرجع المعتق على العبد ايضا وعند ابن ابي ليلى رح لا يرجع المعتق على العبد لانه ضامن بصنعه و
قال ربيعة استاذ مالك رح اذا اعتق احد الشريكين لا يعتق اصلا كيلا يتضرر شريكه وقد قال عليه السلام لا ضرر
ولا ضرار في الاسلام وقلنا ان هذا النص مشترك الدلالة فانه لو لم ينفذ تصرفه في ملكه التام يتضرر به
وروي ان ابا يوسف رح ناظر مع ربيعة في هذه المسئلة فقال ارايت لو رضي به صاحبه فتحير ربيعة ولم يجب
لانه لو قال جاز كان فيه ترك مذهبه ولو قال لم يجز لكان فيه ابطال عليه وقال بشر رح يعتق كله كما قالا
الا ان الضمان على المعتق موسرا او كان معسرا قياسا على اتلاف ساير الاموال ونحن تركنا القياس
بالنص وهو قوله عليه السلام من اعتق شقصا من عبد بينه وبين غيره ان كان موسرا ضمن نصيب صاحبه والا سعى العبد
غير مشقوق عليه اي على العبد وتمام المسئلة مسدسة لما فيها من الاقوال الستة **قوله** ولا راض به
اي العبد غير راض بفعل الاعتاق لان الرضا لا يتحقق الا بعد العلم والمولى متفرد بالاعتاق فلا يكون العبد
عالما به فلا يكون راضيا **قوله** ولو شهد كل واحد من الشريكين على صاحبه بالعتق سعى لكل واحد منهما
في نصيبه وهذا بعد ان يحلف كل واحد منهما على دعوى صاحبه لان كل واحد منهما يدعي العتق على صاحبه ووجوب
الضمان له والسعاية على العبد وصاحبه ينكر فيحلف كل واحد منهما الخ وكذا في الايضاح **قوله**
كاذبا كان او صادقا لانه ان كان صادقا كان العبد بمنزلة المكاتب في حقه عند ابي حنيفة رح وان كان كاذبا
كان العبد مملوكا له ولا يا ما كان فله ولاية استسعائه واستكسابه ولا يختلف باليسار والاعسار لان
حقه حالتي اليسار والاعسار في احد شيئين التضمين او السعاية ولا يمكن لكل واحد منهما تضمين الشريك

فلا يجب السعاية

لجود الشريك الاعتاق من جهته فتعين السعاية ويكون الولاء بينهما لان كل واحد منهما يعتق فان نصف الولاء
لصاحبه بالاعتاق والنصف بالسعاية له فيكون الامر في حقهما على ما اتفقا عليه **قوله** ومع التيقن
بسقوط النصف كيف يقضي بوجوب الكل وبه فارق الشهادة بالعتق فهناك لم يتيقن بسقوط شيء من
السعاية عن العبد لجواز ان يكون كل واحد منهما كاذبا فيما يشهد به على صاحبه **قوله** والجهالة ترتفع بالشيوع
والتوزيع فان قيل في التوزيع فساد ايضا وهو اسقاط السعاية من غير المعتق والجابه للمعتق قلنا
نعم لكن بطريق الضرورة فانا لو لم نقل بالتوزيع وقلنا بوجوب كل السعاية كما قال محمد رحمه الله كان فيه ابطال
حق العبد من كل وجه ولو قلنا بالتوزيع كان فيه ابطال حق غير المعتق من وجه فكان التوزيع اولى **قوله**
واذا اشترى الرجلان ابن احدهما عتق نصيب الاب لانه زال ملكه عن حصته **قوله** وكذا اذا ورثاه
صورته امراة اشترت ابن زوجها ثم ماتت المراة عن اخ وزوج كان النصف للزوج يعتق عليه او كان
لرجلين ابن عم وله جارية فزوجها احدهما فولدت ولدا ثم مات ابن العم فورثاه عتق الولد على الاب او امراة
لها زوج واب ولها غلام وهو ابو زوجها فماتت هذه المراة صار غلامها ميراثا بين زوجها وابيها
**قوله** وله انه رضي بافساد نصيبه فلا يضمنه كما اذا اذن له باعتاق نصيبه صريحا بان قال له اعتق
نصيبك فانه لا ضمان له **قوله** ودلالته ذلك انه شاركه فيما هو علة العتق اي علة علة العتق **قوله**
وهذا ضمان افساد في ظاهر قولهما انما قيد بقوله في ظاهر قولهما لانه روي عن ابي يوسف رحمه الله ان هذا ضمان الملك
فلا يختلف باليسار والاعسار وعن ابي يوسف رحمه الله في رواية ان ضمان الاعتاق ايضا ضمان تملك حتى لا يسقط
حق الشريك في التضمين بالاذن **قوله** حتى يختلف باليسار والاعسار هذا ايضاح لقوله ضمان
افساد اي ضمان افساد نصيب الساكت يكون ضمان التسبيب وذلك مبني على صفة التعدي فاذن يختلف
باليسار والاعسار اذ الموسر متعد لانه يكون لاواز ثواب الاعتاق ويمكن له ذلك بطريق آخر وهو اعتاق
عبد غير مشترك فلا يكون مضطرا في ذلك والمعسر مضطر اليه فلا يكون متعديا **قوله** ولا يختلف
الجواب بين العلم وعدمه وهو ظاهر الرواية عنه وروى الحسن بن زياد عنه انه فرق بين العلم وعدمه
لان رضاه لا يتحقق اذا لم يكن عالما به فان قيل لو قال احد الشريكين للآخر ان ضربت العبد اليوم سوطا
فهو حر فضربه سوطا يضمن الحالف للضارب ان كان موسرا قلت الضرب شرط والرضا بالشرط لا يكون
رضا بالسبب وهنا رضي بالسبب حين شاركه في علة العتق وهو الشراء فان قيل الرضا بالشرط من المراة
كالرضا بالسبب في اسقاط حقها عن الارث فليكن في مسلة الضرب كذلك قلت الفرار يثبت
بشبهة العدوان فيبطل بشبهة الرضا لمباشرة الشرط وهذا الضمان وجب بحقيقة العدوان وهو الاتلاف او
الافساد فلم يبطل الا بحقيقة الرضا صريحا او بمباشرة العلة دون الشرط **قوله** ومعناه اذا اشترى
نصفه ممن يملك كله قيد به لانه اذا اشترى من احد الشريكين نصيبه يضمن للآخر بالاجماع **قوله**

والوجه قد ذكرناه وهو ذكر انه رضي بافساد نصيبه **قوله** فاراد والضمان هنا على طريق التغليب حيث ذكر
بلفظ الجمع والمعتق لا يريد الضمان اصلا **قوله** فلكل واحد منهما ان يعتق نصيبه او يدبره او يكاتبه ومعنى
ثبوت هذه الخيارات ان يصح منه هذه التصرفات ان فعل لا انه ماذون له في الاعتاق والاستسعاء لما
فيه من افساد نصيب الشريك لانه كان متمكنا من الانتفاع بنصيبه على ملكه الى وقت الموت وبعد الاعتاق
والاستسعاء لا يتمكن فاذا اعتقه الآخر بقي هذه الخيارات للساكت **قوله** اذ هو الاصل حتى جعل
الغصب ضمان معاوضة عندنا الاصل في ضمان المال ثبوت الملك في المضمون تحقيقا للمعادلة حتى صح اقرار
الماذون بالغصب فان قيل لو كان الغصب ضمان معاوضة لبطل القضاء بالضمان بالاقرار لا عن قبض
فيما اذا غصب مدمن فضة فانكسر عنده وقضى عليه بقيمته من الدنانير وافترقا لا عن قبض ومع هذا لا يبطل القضاء
قلت الغصب ليس بموضوع لاثبات الملك وانما يثبت الملك ضرورة ان لا يجتمع البدل والمبدل في ملك رجل
واحد فلا يظهر كونه معاوضة فيما عداه اذ الثابت بالضرورة لا يتعدى موضعها **قوله** لانه عند ذلك مدبر اي
عند الاعتاق مدبر وفي بعض النسخ لانه عند ذلك مكاتب اي على اختلاف الاصلين ولا بد من رضا المكاتب
بفسخ وهذا غير صحيح لانه عند الاعتاق ليس بحر ولا مكاتب والمستسعى عند ابي حنيفة رحمه الله وان كان بمنزلة المكاتب
لكنه لا ينفسخ هذه الكتابة بالعجز ولا بالتفاسخ وانما الصحيح عند الاعتاق مدبر فانه لا يقبل النقل من ملك الى ملك
كذا نقل عن ابن المصنف رحمه الله وقيل المراد بقوله انه مدبر كني بالحرية عن التدبير لانه يفضي اليها **قوله**
وقيمة المدبر ثلثا قيمته قنا هذا على ما قالوا فيه اشارة الى ان فيه اختلافا وقال بعضهم قيمته نصف قيمة القن وقال
بعضهم قيمة قيمة الخدمة بنظر بكم يستخدم وهو مدة عمره من حيث الحزر والظن **قوله** ولا يضمنه قيمة ما ملكه بالضمان
من جهة الساكت لان الاعتاق وجد قبل تملك المدبر نصيب الساكت ولكنه يستسعى العبد في ذلك ولا ضمن الساكت
المدبر نصيبه ثم اعتقه الثاني كان للمدبر ان يضمن المعتق ثلثي قيمته لثلثه مدبرا ولثلثه قنا لان الاعتاق وجد بعد
تملك المدبر نصيب الساكت فله تضمين كل ثلث نصيبه ويرجع المعتق على العبد بما ضمنه للمدبر وانما يضمن اذا كان
موسرا لانه ضمان الاعتاق وانه يختلف باليسار والاعسار فان قيل المضارب بالنصف اذا اشترى
براس المال وهو الف عبدين قيمة كل الف فاعتقهما رب المال عتقا وضمن نصيب المضارب موسرا كان
او معسرا وهذا ضمان عتق ومع هذا لا يختلف قلت هذا ضمان اعتاق وهو افساد لا ضمان براءة الفساد
والاصل ان ضمان فساد الملك متى كان بطريق البراءة كالعبد المشترك اذا اعتق احدهما نصيبه يختلف
الضمان باليسار والاعسار وثم الضمان يجب بافساد الملك لان الاعتاق صادف كل واحد منهما
لكون كل واحد منهما ملكا لرب المال لاشتغاله براس المال غير انه اتلف ما يضمن للمضارب لتعلق حق المضارب
بالية ربع كل واحد من العبدين **قوله** ثابت من وجه دون وجه لانه من حيث انه يثبت ابتداء
عند اداء الضمان لم يكن ثابتا قبله ومن حيث انه مستند الى سبب وجوب الضمان يكون ثابتا قبل اداء الضمان

يكون ثابتا قبل اداء الضمان فيكون من وجه دون وجه فيظهر فى حق الضمان والمضمون له دون غيره مما لما ان
عرف ان الثابت بالضرورة يتقدر بقدرها قوله اى موقوفة يوما اى عن خدمة سيدها ويكتسب فينفق
على نفسها قوله ثم يكون حرة لا سبيل عليها لانها لما ادت النصف عتق النصف فعتق الكل عندهما ضرورة
عدم التجزى قوله كام ولد النصرانى اذا اسلمت فانها تقوم قيمة عدل وتسعى فى قيمتها لتعذر ابقائها فى ملك
المولى وبيعها بعد اسلامها واصراره على الكفر فيخرج الى الحرية بالسعاية قوله فلا يمكن ان تجعل المقر كالمستولد جوابا
لابى حنيفة عن قولهما انقلب اقرار المقر عليه كانه استولدها يريد به انه لا تجعل المقر كالمستولد حتى يستسعيها
المنكر والاستسعاء للاخراج عن الرق عند تعذر استدامة الرق فيها ولم يوجد هنا فالمقر يزعم انها ام ولد صاحبه
فلا يمكن ان يستديم الملك فيها الى موته والمنكر يزعم انها قنة مشتركة بينهما بخلاف اذا اشهد احدهما على صاحبه بالعتق
ففى زعم المقر ثم تعذر استدامة الملك فيها وليس للمقر ان يستخدمها لانه يزعم انها ام ولد الغير ولا ان
يستسعيها لانه يدعى الاستيلاد ويدعى ضمان التملك ويبرأ عن السعاية وان مات المنكر عتقت لاقرار
المقر انها كانت ام ولد وقد عتقت بموته وزعم المنكر انها مشتركة وان اقرار الشريك فيها نافذ ثم يسعى
فى نصف قيمتها لورثة المنكر قوله وعلى هذا الاصل اى اصل ان ام الولد لا تتقوم عند ابى حنيفة
وعندهما تتقوم يبتنى عدة من المسائل منها اذا مات احدهما حتى عتقت لم تسع للاخر عنده وعندهما تسعى
ومنها انها اذا ولدت فادعاه احدهما يثبت نسبه منه ولا شئ لشريكه عليه من الضمان ولا سعاية على الولد
عنده وعندهما يضمن نصيب شريكه ان كان موسرا ويسعى الولد فى نصف قيمته ان كان معسرا ومنها
امة حبلى بيعت فولدت لاقل من ستة اشهر بعد البيع ثم ماتت الام عند المشترى فادعى البايع الولد صح
وعلى البايع ان يرد جميع الثمن ولم يكن له ان يحبس بازاء الام شيئا وعندهما يحبس حصتها من الثمن
ومنها اذا غصب ام ولد فهلكت عنده لم يضمن شيئا عنده خلافا لهما وذكر محمد فى الرقيات ان عند
ابى حنيفة ام الولد تضمن بالغصب على نحو ما يضمن الصبى الحر حتى لو ماتت حتف انفها لم يضمن الغاصب
ولو قربها الى مسبعة فافترسها السبع يضمن لان هذا ضمان الجناية لا ضمان الغصب الا يرى انه يضمن
الصبى الحر بمثله والذى يوضح كلام ابى حنيفة ان الباقى للمولى على ام ولده ملك الخدمة والمتعة وملك المتعة
والمنفعة لا تضمن بالاتلاف ولا بالغصب بخلاف المدبرة فالباقى عليها ملك المالية حتى تقضى دينه من
ماليتها بعد موته والمال يضمن بالاتلاف كذا فى المبسوط قوله وجه قولهما انها منتفع بها وطيا واجارة
واستخداما وهذا هو دلالة التقوم لان الوطى لا يستباح الا بملك النكاح او اليمين ولم يوجد الاول
فيتعين الثانى وبقاء الملك آية بقاء المالية والتقوم اذ المملوكية فى الادمى ليست غير المالية والتقوم وحق
الحرية لا ينافى التقوم اذ هو عبارة عن الاستحقاق لا يرد عليه الا ابطال بالبيع ولا تنافى بينه وبين التقوم قوله
ولابى حنيفة ان التقوم بالاحراز وهى محرزة للنسب لا للتقوم لان الادمى ليس بمال متقوم فى الاصل لانه مخلوق

ليكون مالكا للمال لا ليصير مالا ولكن متى صح احرازه على قصد التمول صار مالا متقوما فيثبت ملك المتعة تبعا فاذا
حصنها واستولدها ظهر ان احرازه لها كان لملك المتعة لا لقصد التمول فصار فى صفة المالية كان الاحراز لم يوجد
اصلا فلا يكون مالا متقوما قوله والاحراز المتقوم تابع اى الاحراز للتقوم تابع للاحراز للنسب فكانت
محرزة احراز المنكوحات لا احراز المملوكات فلا يعتبر الاحراز للتقوم قوله وفى المدبر ينعقد السبب
بعد الموت هذا يناقض ما ذكر فى التدبير من قوله ثم جعله سببا فى الحال اولى لوجوده فى الحال وعدمه بعد الموت
ولان ما بعد الموت حال بطلان اهلية المتصرف فلا يمكن تاخير السببية الى زمان بطلان الاهلية ويمكن ان
يقال الاصل ان المعلق سبب عند وجود الشرط والتدبير تعليق العتق بالموت فكان امتناع البيع والهبة ضرورة
تحقيق مقصود المدبر وينعقد سببا للحرية عند الموت كما فى ساير التعليقات ولهذا اعتبر من الثلث بعد قضاء
الديون فظهر ان المراد من قوله وفى المدبر ينعقد السبب بعد الموت اى فى حق سقوط التقوم وثبوت الحرية
ويدل عليه انه اخرج هذا الكلام بمقابلة ام الولد ومن قوله فى باب التدبير جعله سببا للحال اولى فى حق
امتناع البيع والهبة فيرتفع التناقض قوله فقضينا بكتابتها اى جعلناها فى معنى المكاتبة دفعا
للضرر من الجانبين من جانب ام الولد ومن جانب النصرانى وبدل الكتابة لا يفتقر وجوبه الى التقوم لانه
مقابل بفك الحجر وفك الحجر غير متقوم لانه اسقاط ولان ملكه فيها محترم وان لم يكن متقوما وقد احتبس عندها
لمعنى من جهتها فيكون مضمونا عليها عند الاحتباس وان لم يكن مالا متقوما كالقصاص فانه ليس بمال متقوم
ثم اذا احتبس نصيب احد الشريكين عند القاتل يلزمه بدله او يقال ان الذمى يعتقد فيها المالية والتقوم و
نحرزها لذلك لانه يعتقد جواز بيعها وانما يبنى فى حقهم الحكم على اعتقادهم كما فى مالية الخمر والله اعلم

## باب عتق احد العبدين

قوله ثم مات ولم يبين وما دام حيا
يؤمر بالبيان لان الابهام منه فان عنى بالكلام الاول الثابت عتق الثابت وبطل الكلام الباقى لانه
عتق دائر بين الحر والعبد فان قيل العتق المبهم معلق بشرط البيان ولهذا كان للبيان حكم الانشاء فلا يصير
جامعا بين الحر والعبد فينبغى ان لا يبطل الايجاب الباقى قلت العتق المبهم وان كان معلقا بشرط البيان
الا ان البيان انشاء من وجه اظهار من وجه فالنظر الى كون البيان انشاء ان اقتضى ان لا يبطل الاعتاق
الثانى فيفيد العتق فى الداخل والنظر الى كونه اظهارا يقتضى ان يبطل والعتق فى الداخل لم يكن فلا يثبت
بالشك فبطل الايجاب الثانى وان عنى بالكلام الاول الخارج عتق الخارج بالكلام الاول ويؤمر ببيان الكلام
الثانى لصحته لكونه دائرا بين العبدين هذا اذا بدأ بالكلام الاول فان بدأ بالكلام الثانى وقال عنيت به
الثابت عتق الخارج بالكلام الاول لان الكلام الاول كان دائرا بينهما فاذا عتق الثابت بالكلام الثانى تعين
الخارج بالكلام الاول ولا يبطل الايجاب الاول لان حال وجود الايجاب الاول كانا رقيقين فيعتق لان
العتق على الثابت انما يقع بالايجاب الثانى بعد وجود الايجاب الاول بخلاف المسئلة الاولى وان قال

وملك المتعة منفصل عن ملك المالية الا يرى ان الزوج على المنكوحة ملك المتعة دون ملك المالية كذا فى المبسوط

عينت بالكلام الثاني الداخل عتق الداخل ويؤمر ببيان الكلام الاول فان لم يبين المولى شيئا ومات
احدهم فالموت بيان ايضا فان مات الخارج يتعين الثابت بالايجاب الاول لزوال المزاحم ويبطل الايجاب
الثاني وان مات الثابت تعين الخارج بالايجاب الاول والداخل بالايجاب الثاني لان الثابت يزاحمها
ولم يبق وان مات الداخل خير في الايجاب الاول فان عنى به الخارج تعين الثابت بالايجاب الثاني
وان عنى به الثابت بطل الايجاب الثاني لما مر فان لم يمت واحد منهما ولكن مات المولى قبل البيان شاع
العتق بينهم على اعتبار الاحوال فان قيل ينبغي ان يعتق كل واحد ولا يسعى في شيء اخرجا من الثلث اولا
عند ابي يوسف ومحمد لان الاعتاق عندهما لا يتجزى فاذا ثبت في بعضه ثبت في كله قلنا الاعتاق عندهما
لا يتجزى اذا صادف محلا معلوما اما اذا ثبت بطريق التوزيع باعتبار الاحوال فلا لانه ح ثبت ضرورة و
الثابت بها يتقدر بقدرها ولا يعدو موضعها قوله فما اصاب المستحق بالاول لغا فان قيل
لم لا ينصرف ما اصاب الثابت عن الايجاب الثاني الى نصفه الفارغ تصحيحا للتصرف بقدر الامكان
كما في عقد الصرف قلنا لو لم يصرف الجنس في عقد الصرف الى خلافه يلزم بطلان اصل العقد وههنا ان لم يصرف
العتق الى نصفه الفارغ لم يبطل اصل الاعتاق ولان مقصود العاقدين تصحيح تصرفهما ثمه وههنا جاز ان يكون المراد
من الايجاب الثاني الاخبار لا الانشاء على اعتبار ان يكون المراد بالاول هو الثابت فاذا لم يتيقن
بكونه قصدا للانشاء في الايجاب الثاني جزينا على قضية شيوع الكلام قوله وقيل هو قولهما ايضا
وقد ذكرنا الفرق وتمام تقريبها في الزيادات والفرق واضح على اصل ابي حنيفة لان الاعتاق
عنده يتجزى فكان الرق ثابتا في الثابت فصح الايجاب الثاني من كل وجه كما مر واما الطلاق فلا يتجزى
فاذا اصابها جزء من الطلاق صارت مطلقة فكان جامعا بين مطلقة وغير مطلقة فيلغا احدهما كما لو قال
فلا يصح انشاء لوقوعه اخبارا فلم يصح الايجاب الثاني بكل حال ولان العتق المبهم معلق بشرط البيان
فلا يكون الايجاب الثاني مترددا بين الصحة والبطلان واما الطلاق في حق البراءة عن المهر لا يقبل التعليق
بالشرط فيكون الايجاب الاول في حق هذا الحكم وهو البراءة عن المهر مترددا بين الصحة والبطلان و
ما البطلان فترك حكمه وهو سقوط نصف المهر لكان التردد الى الربع موزعا على الثابتة والداخلة فيفيد
سقوط الثمن من مهر كل واحدة منهما والفرق لابي يوسف رح انه يوجد شخص متردد الحال بين الحرية والرق
ويكون محلا لانشاء العتق وهو المكاتب والثابت بهذه المثابة لتردد حاله بين الرق والعتق
فيكون محلا للايجاب الثاني فامكن تصحيح الكلام الثاني من هذا الوجه بكل حال فاما في الطلاق فلا يوجد
شخص متردد الحال بين ان يكون مطلقة او منكوحة ثم يصح ايقاع الطلاق عليها فلا وجه لتصحيح الكلام الثاني
من كل وجه فقلنا ان صح سقط به نصف المهر وان لم يصح لم يسقط به شيء فيسقط به ربع المهر ثم يتردد هذا
الربع بين الداخلة والثابتة فنصيب الداخلة نصف الربع وهو الثمن فلهذا اسقط ثمن مهرها وانما يقال

اذ لا يمكن
احدهما

العتق متردد الحال لان هذا الطلاق قبل الدخول فلا يوجب العدة واما حكم الميراث فللداخلة نصفه والنصف
بين الخارجة والثابتة نصفان لان الداخلة وارثة بيقين ولا يزاحمها الا امرأة واحدة لان احدى الاخريين
مطلقة بيقين بالايجاب الاول وهذا لانه ان اريد بالايجاب الاول الثابتة بطل الايجاب الثاني فكانت
الداخلة وارثة وان اريد بالايجاب الاول الخارجة فالايجاب الثاني داير بين الثابتة والخارجة الداخلة
وليست احدهما باولى من الاخرى فيتنصف الارث بينهما فكيفما كان فالداخلة وارثة ولا يزاحمها الا
امرأة فالنصف لها والنصف الاخر بين الاخريين نصفان وعلى كل واحدة منهما عدة الوفاة احتياطا
لاحتمال كونها منكوحة ولا يتصور عدة الطلاق لعدم الدخول قوله وكذا اذا استولدهما
احديهما بان وطي احديهما فعلقت منه لانها صارت ام ولد له فمن ضرورة صحة امومية الولد استحقاق
العتق انتفاء العتق المنجز عنها واذا انتفى عن احديهما تعين في الاخرى لزوال المزاحمة قوله
للعتق احدهما انه لم يبق محلا للاعتاق من كل وجه والثاني انه قصد الابقاء على ملكه الى زمان الموت
قوله والمعنى ما قلنا اي من قصد الوصول الى الثمن قوله في المحفوظ عن ابي يوسف رح
اي سمع منه ولم يكتب عنه في الرواية فان قيل لو قال احد هذين ابني واحدى هاتين ام ولدي فمات
احدهما لم يتعين القائم للعتق والاستيلاد قلنا لانه اخبار عن امر سابق والاخبار يصح في الحي و
الميت بخلاف البيان لانه في حكم الانشاء فلا يصح الا في الحي فان قيل لو اشترى احد العبدين وسمى
لكل ثمنا وشرط الخيار لنفسه ثم مات احدهما تعين البيع في الهالك وههنا يتعين العتق في القائم قلنا
لا فرق بينهما اذ الهالك هلك على ملكه في الفصلين ولانه حين اشرف احدهما على الهلاك تعين البيع فيه
لتعذر رده كما قبض واما تعين البيع وههنا لو تعين العتق فيه لتعين بعد الموت لانه بالاشراف
على الهلاك لا يخرج عن محلية العتق وبعد الموت هو ليس بمحل للعتق فتعين في القائم ضرورة والكتابة وتعليق
عتق احدهما بالشرط كالتدبير والرهن والايصاء والاجارة والزوج والعرض على البيع فان قيل الاجارة
لا تختص بالملك بدليل جواز اجارة الاحرار قلنا الاجارة على وجه يستحق الاجر لا يكون الا بالملك فيكون
تعيينا دلالة وذكر التسليم في الهبة والصدقة وقع اتفاقا نص عليه في المحيط والايضاح قوله
لما قلنا اي لم يبق محلا للطلاق قوله ثم يقال العتق غير نازل الى هذا البيان ما ادعاه من حل الوطي
لان الحل كان ثابتا فلو زال انما يزول بالعتق والعتق المبهم معلق بشرط البيان ولهذا المعنى لو قال بعده
احدكما حرة ثم تجافا وقع العتق على احدهما كان ارشهما للمولى او يقال ان كان نازلا انما ينزل في المنكرة
فيظهر في حق حكم يقبله كالبيع فان المنكر يقبل البيع بان اشترى احد العبدين على ان المشتري بالخيار فيهما
يصح واما المنكرة فلا يقبل الوطي لانه امر حسي فلا يقع في غير المعين فلم يكن وطي غير المعينة لذلك فلا يكون الوطي بيانا
في الاخرى بخلاف الطلاق فان توطي احديهما في باب الطلاق ياتي بما هو المعظم من المقاصد في باب النكاح

فيصير بيانا كما لو باع احدهما فيما نحن فيه لانه اتى بالبيع بما هو المعظم من المقاصد فى ملك اليمين ليس من معظم المقاصد
الا ترى ان شرى المجوسية و شرى من يحرم عليه وطيها برضاع او صهرية يجوز بخلاف النكاح **قوله** ومن قال
لامته ان كان اول ولد تلدينه غلاما الى ان قال عتق نصف الام ونصف الجارية وقال فى المبسوط
وذكر محمد رح فى الكيسانيات هذا الجواب ذكر ليس جواب هذا الفصل بل فى هذا الفصل لا يحكم بعتق
واحد منهم ولكن يحلف المولى بالله ما يعلم انها ولدت الغلام اولا فان نكل عن اليمين فنكوله كاقراره
وان حلف فهم ارقاء وأما جواب الكتاب ففى فصل آخر وهو ما اذا قال المولى لامته اذا كان اول
ولد تلدينه غلاما فانت حرة وان كان جارية فهى حرة فولدتهما جميعا ولا يدرى ايهما اول فالغلام رقيق والابنة
حرة ويعتق نصف الام لانها ان ولدت الغلام اولا فهى حرة والغلام رقيق وان ولدت الجارية اولا
فالجارية حرة والغلام والام رقيقان والام تعتق فى حال دون حال فيعتق نصفها والغلام عبد بيقين
والجارية حرة بيقين اما بعتق نفسها او بعتق الام **قوله** وبهذا القدر تعرف ما ذكرنا من الوجوه
فى كفاية المنتهى وجميع الوجوه ستة احدها ان يتصادقوا انهم لا يدرون ايهما اول وجواب الكتاب انه
يعتق نصف الام ونصف الجارية باعتبار الاحوال والثانى ان تدعى الام ان الغلام اول وانكر المولى
ذلك وقالت الجارية هى الاولى والجارية صغيرة والجواب ان القول قول المولى مع يمينه لما ذكر فى الكتاب
والثالث ان يتصادقوا ان الغلام اولى والجواب انه عتقت الام والبنت ورق الغلام لانه لا حظ له
من العتاق فى عموم الاحوال والرابع ان يتصادقوا ان الجارية هى الاولى والجواب انهم ارقاء والخامس ان
تدعى الام ان الغلام اول ولم تدع الجارية شيئا وهى كبيرة والجواب انه حلف المولى فان حلف لم يثبت
شئ وان نكل عتقت الام دون البنت لان النكول حجة ضرورية والسادس ان تدعى البنت دون الام والجواب
على عكس هذا **قوله** والشهادة على عتق الامة اى الامة المعينة وطلاق المنكوحة مقبولة من غير
دعوى بالاتفاق **قوله** لان الدعوى من المجهول لا يتحقق وذلك لانا لو صورنا دعوى احدهما من غير
تعيين كانت الدعوى من المجهول وهى لا تصح وكذا اذا ادعيا ايضا لا يصح لانهما معينان وصاحب الحق غير
معين فلم يكن دعوى احدهما دعوى من صاحب الحق ولان الدعوى ح لا يكون مطابقا للشهادة لان
الشهادة على احد العبدين لا على العبدين **قوله** لما انه يتضمن تحريم الفرج اى عتق الامة يتضمن
تحريم فرجها على مولاها وذلك حق الشرع وفيما يخلص هو حق الله تعالى الشهادة لكنك تقبل حسبة من غير دعوى
كما فى الشهادة برؤية هلال رمضان وحد الزنا والشرب والطلاق فان قيل فعلى هذا ينبغى ان يكتفى
بشهادة الواحد لانه امر دينى وخبر الواحد فيه حجة تامة قلت خبر الواحد انما يكون حجة فى الامر الدينى
اذا لم يتضمن ازالة حق العبد وهذا يتضمن ازالة الملك والمالية وهو حق العبد وخبر الواحد لا يكفى لذلك
فلهذا قلنا لا بد من ان يشهد رجلان **قوله** والعتق المبهم لا يوجب تحريم الفرج فان قيل

اذا كانت هى اخته من الرضاع قبلت الشهادة على عتقها مع جحودها وليس فيه تحريم الفرج قلنا فيه معنى الزنا
لان فعل المولى قبل العتق لا يلزمه الحد وبعد العتق يلزمه على ان الامة فى الانكار العتق متهمة لما لها من الحظ فى الصحبة
مع المولى ولا بانكار المتهم فى انكاره فجعلت كالمدعية وهذا كالشهادة القائمة بالمال على الصبى مع اقرار الوصى
فانها تقبل وان كانت الشهادة انما تقبل فى حق المنكر دون المقر الا ان اقراره مردود شرعا فكان منكرا
معنى فكذا الانكار من الامة لما كان مردودا شرعا للتهمة صارت مدعية تقديرا **قوله** لان التدبير
حيثما وقع وقع وصية اى سواء وقع فى حالة الصحة او فى حال المرض **قوله** والخصم فى الوصية انما هو الموصى و
هو معلوم وعنه خلف وهو الوصى او الوارث فانزل الوصى او الوارث مدعيا للعتق خلفا عن الميت فيقبل
الشهادة وانما يجبر على البيان اذا انكر لان حق غيره تعلق بحق له فجعل مدعيا كيلا يكون دعوى العبد شرطا وجعل
مدعيا عليه حتى يجبر على البيان توفير الحقين **قوله** لانه ليس بوصية اى نظرا الى الوجه الاول من
وجهى الاستحسان لانه لما لم يكن وصية لم يكن الميت مدعيا تقديرا وقال بعضهم يقبل لان العتق شاع فيهما بعد
الموت وهو الوجه الثانى من وجهى الاستحسان

## باب الحلف بالعتق

ومن قال ان دخلت الدار فكل مملوك لى يومئذ فهو حر وليس له مملوك فاشترى مملوكا ثم دخل عتق لانه مملوك له يومئذ
فان قيل الايجاب لا يصح الا فى الملك او مضافا الى الملك ولم يوجد قلنا قد وجد لانه اضاف العتق الى
مملوكه زمان الدخول لان معنى قوله يومئذ يوم اذ دخلت فاعتبر قيام الملك وقت الدخول **قوله**
ولو لم يكن قال فى يمينه يومئذ لم يعتق اى الذى اشتراه بعد اليمين وهذه اليمين لا يتناول الجنين ولا المملوك
المشترك ولا المكاتب الا ان يعينهم وكذا عبيد عبده التاجر وهو قول ابى يوسف رح سواء كان على العبد
دين او لا وعلى قول محمد رح عتقوا اذا نواهم وعليه دين او لا وعلى قول ابى حنيفة رح ان لم يكن عليه دين
عتقوا اذا نواهم والا فلا وان كان عليه دين لم يعتقوا وان نواهم ويدخل المدبر والمدبرة وام الولد وولدهما
والذكر والانثى لان اسم المملوك عام وكذلك يدخل فيه العبد المرهون لان الملك لم يختل فيه ولو قال عنيت به
الذكر دون الاناث لم يصدق فى القضاء لان اللفظ عام فلا يصح التخصيص الا ديانة فى الحكم ولو قال عنيت
به ما يستقبل عتق ما كان فى ملكه وما يملكه فى المستقبل لانه قصد تغيير ما يدل عليه ظاهر لفظه فلم يعتبر نيته فى
ابطال حكم الظاهر واعتبر اعترافه لاثبات العتق فيما يستقبل لانه قصد اثباته بلفظ محتمل **قوله**
ولهذا لا يملك بيعه منفردا وكذا لا يجوز اعتاقه عن كفارة يمينه وكذا لا يجب عنه صدقة الفطر وكذا اذا حلف
لا يشترى مملوكين فاشترى جارية حاملا لا يحنث **قوله** والحالة الراهنة اى الموجودة القائمة و
انما سميت بالحالة الراهنة لان الراهن هو المحبوس والمراد المحبوس فيه دون الذى يليه **قوله**
والايجاب انما يصح مضافا الى الملك او سببه جواب سؤال وهو ان اللفظ لما لم يتناول فلم يعتق اذا بقى ملكه
يوم مات فاجاب ان هذا الكلام ايجاب عتق وايصاء فمن حيث انه ايجاب يتناول المملوك للحال

ولا يتناول المستحدث لان الايجاب يصح مضافا الى الملك او سبب الملك ولم يوجد في حق الملك المستحدث واحد منهما فلا يتحقق في حقه التدبير المطلق ويتناول المستحدث من حيث انه ايصا فاذا تناولهما الايجاب صار الذي يملكه وقت التكلم مرادا به بلا احتمال فصار مدبرا فلم يجز بيعه فاما الذي ملكه فيما يستقبل فانه لم يصر مرادا الان ما بين حال التكلم وحال الموت مستقبل محض وليس من الحال في شئ فاذا باعه فقد باعه قبل وجود حق العتق فصح فاذا لم يبعه حتى بقي على ملكه الى وقت الموت تناوله الايجاب ح لكونه واقعا على حال الموت فوجب له العتق وصار موصى له فزاحم الاول في الثلث فوجب ان يقسم الثلث بينهما فيضرب كل واحد منهما في ذلك بقيمته بخلاف قوله بعد غد لانه يتناول الحالة الراهنة واما الحق المستقبل بالحال اذا قام عليه الدليل وهو الايصاء الذي يتصل بحال الموت فالحق حال الموت بالحال الراهنة ولم يقل الدليل في تلك المسئلة لان بعد الغد استقبال محض وليس من الحال في شئ فافترقا فان قيل قد جمعتم بين الحال والاستقبال لان الحالة المرتقبة استقبال محض وذا لا يجوز لان قوله املكه حقيقة للحال مجاز للاستقبال عند البعض وعند البعض مشترك بينهما فيؤدي الى الجمع بين الحقيقة والمجاز او الى تعميم المشترك وكلاهما لا يجوز قلنا هذا الكلام يتناول الموجودين حال الاعتاق ولكن حالة الاعتاق من وجه حالة التكلم ومن وجه حالة الموت لان الحكم يثبت عند الموت ولكن بالكلام السابق فصار حالة الموت وحالة التكلم واحدة من حيث انه حال العلة والموجود عند الموت كذلك فصار التناول من حيث المعنى حالة واحدة ويقال بهذا الكلام ايجاب عتق وايصا والايجاب لا يصح الا في الملك ومضافا الى سببه فيتناول الملك من حيث انه ايجاب حتى يصير مدبرا ويتناول من يشتريه من حيث انه ايصا فجمعنا بينهما بسببين مختلفين وانما لا يجوز ذلك اذا كان بسبب واحد وهذا كاختلافهم في قوله لله على ان اصوم رجبا ونوى النذر واليمين فان ابا يوسف رح لم ير الجمع بين النذر واليمين لان احدهما حقيقة والاخر مجاز وهما جوزاه لانه نذر بصيغته يمين بموجبه والتحقيق مر الاول والله اعلم

## باب العتق على جعل

ومن اعتق عبده على مال عتق وذلك مثل ان يقول انت حر على الف درهم او بالف درهم او على ان لي عليك الفا او على الف تؤديها او على ان تعطيني الفا او على ان تجيئني بالف فقبل العبد عتق وما شرط دين عليه لانه التزمه بقبوله وقد كانت له ذمة صالحة للالتزام وقد تأكد بالعتق ويجوز ان يجب المال عليه وان لم يملك قابله من ملك المولى كما يجب المال على المرأة بقبول الطلاق وان لم يملك شيئا بمقابلته **قوله** حتى يصح الكفالة به لانه دين مطلق لانه يبقى وهو بخلاف بدل الكتابة حيث لا يصح الكفالة به لثبوته مع قيام الرق المنافي لثبوت الدين اذ المولى لا يستوجب على عبده دينا **قوله** اذا كان معلوم الجنس كما اذا اعتقه على مائة قفيز حنطة **قوله** ولا يضره جهالة الوصف يعني وان لم يقل انها جيدة او ردية ربيعية او خريفية **قوله** ومراده التجارة دون التكدي

لانه دوام او لانه من امارة الخساسة **قوله** بجعله تعليقا في الابتداء عملا باللفظ **قوله** ودفعا للضرر عن المولى حتى يتم بالمولى رجوع ولا يحتمل الفسخ ولا يمنع جواز البيع ولا يسري الى الولد المولود قبل الاداء ولا يكون العبد احق باكسابه **قوله** وجعلناه معاوضة في الانتهاء دفعا للغرور عن العبد حتى يجبر المولى على القبول اذا ادى له العبد المال كما في الكتابة اذ الجبر يجري على قبض العوض في المعاوضات وان لم يجر في التعليقات وهذا لان المولى رضي بالعتق عند اداء العوض اليه والعبد انما يحمل المشقة في اكتساب المال الا لينال شرف الحرية فلو لم يجبر عليه ليتضرر العبد ولو اجبر لا يتضرر السيد به فان قيل لا يمكن جعله معاوضة لان البدل والمبدل عند الاداء ملك المولى قلنا لما ثبت عند الاداء معنى الكتابة من الوجه الذي بينا ثبت شرط صحتها اقتضاء وهو ان يصير العبد احق بالمودى فثبت هذا سابقا على الاداء متى وجد الاداء **قوله** فعلى هذا يدور الفقه ويخرج المسائل اي فعلى العمل بالشبهين دار المعنى الفقهي وخرجت المسائل المتعارضة باعتبار الابتداء والانتهاء

**قوله** نظيره الهبة بشرط العوض فانه يعتبر التقابض في العوضين ويبطل بالشيوع ويرد بالعيب وخيار الرؤية عملا بالشبهين **قوله** كما اذا حط البعض وادى الباقي بخلاف الكتابة فانه اذا ابرا المكاتب عن بعض البدل وادى الباقي عتق لان المال ثم واجب على المكاتب فيتحقق ابراؤه عنه سواء ابراه عن الكل او حط بعضه وههنا لا مال على العبد فبطل الحط والابراء ولا يعتق ما لم يتم الشرط كما اذا قال ان كلمت زيدا وعمرا فانت حر ثم قال حططت عنك كلام احدهما فانه لا يصح لان الحط فسخ لان قدر المحطوط يخرج عن العقد واليمين لا تحتمل الفسخ **قوله** ثم الاداء ان اديت يقتصر على المجلس لانه تخيير كما في قوله انت حر ان شئت فلا بد من المشية في المجلس لا يقال فلما ادى المجلس كان المجلس متبدلا لان مجلس الاداء غير مجلس التعليق كما ان مجلس المشاطرة غير مجلس التعليق وهناك يتبدل فكذا ههنا لانا نقول انما لزم هذا من ضرورة لحوق احد حكمي التعليق وهو الحنث فكان مستثنى كما ان ما لزم من ضرورة تحقق الحكم الاخر للتعليق وهو البر في قوله لا يلبس هذا الثوب وهو لابسه صار قدر اللبس الذي يوجد عند النزع مستثنى لتحصيل مقصود الحالف **قوله** بخلاف ما اذا قال انت مدبر على الف درهم حيث يكون القبول اليه في الحال لان ايجاب التدبير في الحال الا انه لا يجب المال لقيام الرق فان قيل ما فائدة القبول والتدبير غير محتاج الى القبول والمال غير واجب قلنا التدبير لا يحتاج الى القبول اذا لم يعلقه بالقبول وههنا علقه بالقبول وهذا كقوله ان شئت فانت طالق غدا فان المشية يشترط للحال بخلاف ما اذا قال انت طالق غدا ان شئت فانه يشترط المشية في الغد لانه اضاف الطلاق الى الغد ثم جعل المضاف الى الغد معلقا بمشيتها فكان لها المشية في الغد ضرورة وههنا علق الطلاق بمشيتها اولا ثم جعل المعلق بمشيتها مضافا الى الغد فلا بد من المشية ليصح الاضافة الى الغد **قوله** قالوا لا يعتق في مسئلة الكتابة لم يعتقه الوارث لان الميت ليس باهل للاعتاق وهذا صحيح

وصار كما اذا كاتب عبده على الف ... الا ... بخلاف الكتابة فانه يعتق بذلك ... تمام

فی قوله

وانما لم يعتق مهما بدون اعتاق الوارث لان العتق تاخر عن الموت الى ان يقبل والعتق متى تاخر عن الموت
لا يثبت الا باثبات واحد من الوارث والوصي والقاضي لانه صار بمنزلة الوصية بالاعتاق وذلك لانه
لما كان لا يعتق بالقبول لم يكن العتق معلقا بمطلق الموت وفي مثل هذا لا يعتق الا بالقبول لم يكن العتق معلقا بمطلق
الموت وفي مثل هذا لا يعتق الا باعتاق من سواه كما لو قال انت حر بعد موتي بشهر بخلاف المدبر لان عتقه تعلق
بنفس الموت فلا يشترط اعتاق احد **قوله** ومن اعتق عبده على خدمته اربع سنين بان قال انت حر
على ان تخدمني اربع سنين فقبل فهو حر **قوله** ثم استحقت الجارية او هلكت اي هلكت قبل التسليم
الى المولى في يد العبد **قوله** وكذا بموت المولى اي ان مات المولى فللورثة ان ياخذوه بما بقي من
خدمة السنة من قيمته عندهما وعند محمد بما بقي من قيمة الخدمة قال عيسى وهذا غلط بل على قولهم جميعا منهما ياخذونه
بما بقي من خدمة السنة لان الخدمة دين عليه فيخلفه وارثه بعد موته كما لو كان اعتقه على الف درهم واستوفى
بعضها ثم مات كان للورثة ان ياخذوه بما بقي من الالف ولكن في ظاهر الرواية يقول الناس متفاوتون في
الخدمة ولما كان الشرط ان يخدم المولى فيفوت ذلك بموت المولى كما يفوت بموت العبد الا ان هذا التعليل
ليس بقوي فان الخدمة عبارة عن خدمة البيت وهو معروف بين الناس لا يتفاوتون فيه فلا يفوت بموت المولى
ولكن الاصح ان يقول الخدمة عبارة عن المنفعة والمنفعة لا يورث فلا يمكن ابقاء عين الخدمة بعد موت المولى
فلهذا كان المعتبر قيمته او قيمة الخدمة على ما اختلفوا **قوله** فالخلافية بناء على خلافية اخرى وهو ان من باع
نفس العبد منه بجارية بعينها ثم استحقت الجارية او هلكت في يد العبد قبل التسليم رجع المولى على العبد بقيمة نفسه
عندهما وبقيمة الجارية عند محمد له ان معاوضة المال بما ليس بمال لان نفس العبد ليست بمال في حقه اذ لا يملك نفسه
فصار كما لو تزوج امراة على عبد ولم يسلم العبد اليها حتى استحق فانها يرجع عليه بقيمة العبد لا بقيمة البضع اي
مهر المثل ولهما انه معاوضة مال بمال لان العبد مال في حق المولى وكذا المنافع بايراد العقد عليها فصار كما لو اشترى لا
اباه بامة فهلكت قبل القبض او استحقت فان البائع يرجع عليه بقيمة ابيه لا بقيمة الامة وكما لو باع العبد بسكنى دار
وقبض العبد ومات عنده ثم انهدمت الدار او استحقت فانه يرجع بقيمة العبد **قوله** وقد قررناه من قبل
اي في الخلع في مسئلة خلع الاب ابنته الصغيرة على وجه الاشارة ولو قال اعتق امتك عني على الف درهم
على ان تزوجنيها ففعل فابت ان تتزوجه وقع العتق عن الامر وقسمت الالف على قيمتها ومهر مثلها فما
اصاب القيمة اداه الامر فان قيل وجب ان لا يعتق الامة عن الامر لان البيع فيها فاسد لانه بيع
بما يخصها من الالف ولانه ادخل النكاح في البيع وادخال الصفقة في الصفقة مفسد للبيع والبيع الفاسد
لا يفيد الملك قبل القبض ولا عتق عنه فيما لا ملك فيه الا يرى انه لو قال اعتقها عني فاعتقها عنه يقع العتق
عن المامور لانه استيهاب والهبة لا يفيد الملك بدون القبض وان كان العتق عن الامر ينبغي ان يجب عليه قيمة
الامة لانه موجب البيع الفاسد قيل ان البيع مما في ضمن الاعتاق عنه فاخذ حكمه لما عرف ان المقتضي تبع للمقتضي

والبيع انما يفسد بالشروط الفاسدة اذا وقع قصدا الا ان هذا يشكل بما لو قال اعتق عبدك عني بالف
درهم ورطل من خمر فانه قال في الكتاب هذا بيع فاسد وقال شمس الائمة السرخسي رحمه الله ان الامر ينتفع بهذا الاعتاق
فمن هذا الوجه يصير قابضا نفسها ادنى قبض والقبض الادنى يكفي بالبيع الفاسد ولا يكفي للهبة كالقبض مع
الشيوع فيما يحتمل القسمة ومع اتصال الثمار على رؤوس الاشجار يكفي لوقوع الملك في البيع الفاسد دون الهبة
على ان الفساد ممنوع فان منافع البضع متقومة عند ايراد العقد عليها وقران ما هو متقوم في نفسه غير مفسد
للبيع كما اذا جمع بين عبد ومدبر في البيع وذكر فخر الاسلام والامام الكشاني لم يبطل البيع بشرط النكاح
لانه مدرج في الاعتاق ياخذ حكم الاعتاق فلم يبطل بالشرط الفاسد كالاعتاق **قوله** فلو زوجته
نفسها منه لم يذكره اي في الجامع الصغير **قوله** في الوجه الاول اي فيما اذا لم يقل عني **قوله**
وهي للمولى في الوجه الثاني اي فيما اذا قال عني

## باب التدبير

واذا قال المولى لمملوكه اذا مت فانت حر وكذا اذا قال انت مدبر بعد موتي او انت حر مع موتي او
في موتي وكذا اذا قال وصيت لك برقبتك او بعتقك او بنفسك وكذا اذا قال انت حر يوم موتي
لان اليوم اذا قرن بفعل لم يمتد حمل على مطلق الوقت ولو نوى به النهار دون الليل لا يكون مدبرا مطلقا
لجواز ان يموت ليلا **قوله** وهو حر من الثلث من تمة الحديث **قوله** من ذلك اي من
البيع والهبة **قوله** ثم جعله سببا في الحال اولى لوجوده في الحال **قوله** وعدمه بعد الموت
ولا يقال انه موجود حكما حتى وان كان معدوما حقيقة لان الشيء انما يعتبر موجودا حكما اذا امكن وجوده حقيقة
ولا امكان لوجوده منه بعد موته لاستحالة وجود الفعل من الميت ولا يمكن تقديره حيا بعد الموت لان هذا
الحكم لا يثبت الا اذا حكم الشرع بموته ومتى حكم الشرع بموته استحال ان يحكم بحيوته لافضائه الى التناقض
**قوله** فلا يمكن تاخير السببية الى زمان بطلان الاهلية ولا يلزم اذا اخرج بعد التعليق بدخول الدار وجد
الدخول فانه يعتق العبد وان لم يكن هو اهلا لان الجنون لا ينافي اهلية العتق من كل وجه ولهذا يعتق
عليه قريبه بالارث ولان المحل باق على ملكه ثم ولا كذلك ههنا **قوله** ولانه وصية والوصية خلافة في
الحال اي الايصاء سبب خلافة كالوراثة اي كسبب الوراثة لانه اثبات الخلافة في ملكه للموصى له مقدما
على الوارث فاعتبر للحال سببا لاثبات الخلافة كالوراثة الا ان الوصية بالمال تبرع بالمال والوصية
بالعتق تبرع بالعتق والتبرع بالمال لا يقع لازما فسببه ايضا لا يكون لازما فلم يمتنع ابطاله بالبيع ونحوه واما
العتق فلا يثبت الا لازما فالسبب الذي يوجبه لا ينعقد الا لازما فمنع جواز البيع لان سبب العتق اذا وجد
يلزم ولا يجوز ابطاله لان سبب العتق يثبت حق العتق والحق ملحق بالحقيقة فكما لا يجوز ابطالها لا يجوز
لا يجوز ابطاله لانه حقه كالاستيلاد وفي البيع وما يضاهيه من الهبة والامهار ابطال السبب **قوله**
وولد المدبرة مدبر وعلى ذلك نقل اجماع الصحابة رضي الله عنهم روي انه خوصم الى عثمان رضي الله عنه في اولاد مدبرة فقال

ما ولدته قبل التدبير فهو عبد وما ولدته بعد التدبير فهو مدبر وكان ذلك بمحضر من الصحابة رضه ولم ينكر عليه احد فصار اجماعا

**قوله** لما ذكرنا اشارة الى قوله لان السبب لم ينعقد **قوله** بخلاف ما اذا قال الى مائة سنة ومثله لا يعيش اليه في الغالب لانه كالكاين لا محالة وقال ابو يوسف رحمه الله هو تدبير مقيد فان قيل اذا قال اذا جاء غد فانت حر لا يكون سببا في الحال ولا يمتنع بيعه مع ان مجيء الغد كاين لا محالة كالموت قلنا لا نسلم انه كاين لا محالة فانه من الجائز ان يقوم القيامة قبل مجيء الغد او نقول ان الكلام في الاعم الاغلب فان الاعم في ساير التعليقات ان يكون كاينا لا محالة لتحقق معنى الشرطية فلا يرد الافراد مثل الغد علينا نقضا او نقول في التدبير معنى الخلافة وليس في التعليق بالغد ذلك

## **باب الاستيلاد**

اذا ولدت الامة من مولاها فصارت ام ولد له لا يجوز بيعها ولا تمليكها وهو قول عامة الصحابة رضه وبه قال جمهور الفقهاء وقال بشر المريسي وداود الاصفهاني ومن تابعه من اصحاب الظواهر يجوز بيعها ولا يعتق بموت المولى وهو قول علي رضه وحكي عن ابي سعيد البردعي استاد الكرخي انه خرج حاجا من بردعة فوصل يوم الجمعة بغداد فراى بعد صلوة الجمعة قوما جلسوا للمناظرة وفيهم داود فسأله حنفي عن بيع ام الولد فقال يجوز بيعها لان بيعها يجوز اجماعا قبل العلوق فنحن على هذا الاجماع حتى ينعقد اجماع او لان ما ثبت باليقين لا يرتفع الا بيقين مثله فتحير الحنفي لانه لا يقبل القياس وخبر الواحد لا يوجب اليقين فقال ابو سعيد اجمعنا على عدم جواز بيعها بعد العلوق لان في بطنها ولدا وانحن على هذا الاجماع حتى ينعقد اجماع اخر فتحير داود فانقطع فلما راى وهنه ووهن اصحابه في الفقه ترك الخروج الى مكة وجلس للتدريس فاجتمع اصحاب داود عند ابي سعيد وكان على ذلك حتى سمع ليلة مناديا يقول فاما الزبد فيذهب جفاء واما ما ينفع الناس فيمكث في الارض فما لبث ان قرع انسان بابه واخبره بموت داود فاستقر امره بعد ذلك **قوله** اعتقها ولدها قاله عم لمارية القبطية لما ولدت ابراهيم وحديث ابن عباس رضه عن النبي ايما امة ولدت من سيدها فهي معتقة عن دبر منه فصار بيانا ان المراد بقوله اعتقها اي اثبت فيها حق الحرية **قوله** ولان الجزئية قد حصلت الخ وهذا لان المائين قد اختلطا بحيث لا يمكن التميز بينهما واليه اشار عمر رضه في قوله قد اختلط لحومكم بلحومهن ودماؤكم بدمائهن ولم يرد به نفس الاختلاط بدليل ان الاستيلاد لو كان بالزنا لا يصير ام ولد له حتى ملكها وانما اراد به ما ثبت بسبب الاختلاط وهو الولد لكن بشرط ان يكون الولد منسوبا اليهما بدليل ان المولى لو اعتق ما في بطن جاريته لم يثبت لها حق العتق فلو كان ثبوت حق العتق لها باعتبار الاتصال بالولد لثبت هنا وحيث لم يثبت دل انه غير مبني على هذا بل هو بناء على الجزئية حصلت بين الوالي والمولودة بواسطة الولد بل حصل الاتحاد بينهما لان اضافة الولد الى الكل واحد منهما على سبيل الكمال دليل اتحادهما والجزئية واتحاد كل واحد منهما يوجب الحرية الا ان هذا الاتحاد حكمي غير حقيقي فيوجب حق الحرية لا حقيقتها وبعد

وبعد الانفصال ايضا يبقى الجزئية حكما لا حقيقة فاوجب حكما موجلا الى بعد الموت **قوله** وبقاء الجزئية حكما باعتبار النسب وهو من جانب الرجال اي بقاء الجزئية حكما انما يكون بحكم جزئية هو كونه ثبات النسب والاصل في ثبات النسب هو الاب فان الولد ينسب الى ابيه والام ينسب اليه بواسطة الولد فلهذا يثبت الجزئية في حقهم لا في حقهن حتى لو تزوج عبد حرة ثم ملكت الحرة زوجها وقد ولدت منه لم يثبت له عتق في حقهن مؤجل الى موتها حتى لا يعتق بموتها **قوله** لان الاستيلاد لا يتجزى يريد به اذا امكن تكميله بان يملك نصيب صاحبه بالضمان اما اذا لم يمكن تكميله بان استولد مدبرة مشتركة بينه وبين غيره فيقتصر على نصيبه عند ابي حنيفة رحمه الله **قوله** لوجود المانع وهو ذهاب التقوم عند ابي حنيفة رحمه الله ونقصان القيمة عندهما **قوله** الا انه اذا نفاه ينتفي بقوله اي من غير لعان وفي المبسوط انما يملك نفيه ما لم يقض القاضي به او لم يتطاول ذلك فاما بعد قضاء القاضي فقد لزمه بالقضاء على وجه لا يملك ابطاله وكذلك بعد التطاول لانه وجد منه دليل الاقرار في مدة المدة من قبول التهنية ونحوه فيكون كالتصريح بالاقرار واختلافهم في مدة التطاول قد سبق في اللعان **قوله** فان كان وطيها وحصنها المراد من التحصين هو ان يحفظها عما يوجب ريبة الزنا وان عزل عنها او لم يحصنها جاز له ان ينفيه لان هذا الظاهر وهو ان يكون الولد من المولى باعتبار ان الظاهر عدم الزنا يقابله ظاهر آخر اي يعارضه ظاهر آخر وهو ان يكون الولد من الزنا لوجود احد الدليلين وهو العزل وعدم التحصين وهذا مروي عن ابي حنيفة رحمه الله **قوله** وفيه روايتان اخريان عن ابي يوسف رحمه الله وعن محمد رحمه الله اي عن كل واحد رواية ويدل عليه اعادة كلمة عن روي عن ابي يوسف رحمه الله انه اذا وطيها ولم يستبرئها بعد ذلك حتى جاءت بالولد فعليه ان يدعيه سواء عزل عنها او لم يعزل حصنها او لم يحصنها تحسينا للظن بها وحملا لامرها على الصلاح وعن محمد رحمه الله انه قال لا ينبغي له ان يدعي النسب اذا لم يعلم انه منه ولكن ينبغي له ان يعتق الولد ويستمتع بها ويعتقها بعد موته لان استلحاق نسب ليس منه لا يحل شرعا فيحتاط من الجانبين **قوله** وان كان النكاح فاسدا وفي الايضاح اراد بالفاسد ههنا ما اذا اتصل به الدخول فهو ح في اثبات النسب ملحق بالنكاح الصحيح وكان الفراش فيه ما هو الثابت في النكاح الصحيح فكان اقوى من فراش ام الولد **قوله** ولو ادعاه المولى لا يثبت نسبه منه لانه ثابت النسب من غيره ويعتق الولد ويصير امه ام ولد له لاحتمال ان يكون الولد ثابت النسب من المولى بعلوق سبق النكاح او بشبهة بعد النكاح الا ان هذا الاحتمال غير معتبر في حق النسب لثبوت النسب من الزوج واستغنائه عن النسب فبقي معتبرا في حق الام لانها محتاجة الى حق امية الولد بخلاف ما اذا اقر بالاستيلاد بالزنا لانه لا احتمال للنسب مع تصريحه بالزنا **قوله** وان لا يبعض وفي بعض النسخ وان لا يتبعض **فقط** فلا يتعلق به حق الغرماء كالقصاص يعني اذا مات من القصاص وهو مديون فليس لارباب الدين ان ياخذوا من عليه القصاص بدينهم ويستوفوا منه ديونهم بمقابلة ما وجب عليه من القصاص من مديونهم لان القصاص ليس بمتقوم

فقيل معناه اذا قتل المديون شخصا لا يقدر الغرماء على منع ولى القصاص من استيفاء القصاص وقيل معناه
اذا قتل رجل مديونا والمديون قد عفا فلا يقدر الغرماء على منع المديون عن العفو **قوله** وما ليه ام الولد جواب
عما يلزم على ابى حنيفة رح ان مالية ام الولد غير متقومة عنده فاجاب ان مالية ام الولد متقومة فى اعتقاد
الذمى فيترك وما يعتقد كما فى مالية الخمر والثانى ان مالية ام الولد وان لم تكن متقومة ولكن ملكه فيها محترم وقد
احتبس عندها بمعنى من جهتها وهذا يكفى لوجوب الضمان كالقصاص فانه ليس بمال متقوم ثم اذا احتبس نصيب
احد الشريكين بعفو صاحبه يلزمه بدله فان قيل لو كان احتراما كافيا لوجوب الضمان ينبغى ان يجب الضمان
بغصب ام الولد لما انها ام الترض بالغصب ومع ذلك لا يجب الضمان به عند ابى حنيفة رح قلنا انما لم يجب
الضمان به على قوله لان معنى ضمان الغصب على المماثلة بقوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم لان الغصب من
الاعتداء ولا مساواة بين ما ضمن به من المال وبين مالية ام الولد لانها غير متقومة فلما لم يثبت المساواة
لم يجب الضمان كما فى غصب المانع لم يجب الضمان لهذا المعنى **قوله** لقيام الموجب وهو وجوب ازالة
الذل عنها بعد ما اسلمت **قوله** ولنا ان السبب هو الجزء اى الجزئية مع النسبة الى الاب لانه اذا ثبت
النسب من كل واحد منهما يضاف الى كل واحد على سبيل الكمال فيصير هى منسوبة اليه باعتبار منع الواسطة
فصارت نفسها كنفسه لما صار بعضها كبعضه ثم لو ملك نفسه يعتق عليه من كل وجه فاما اذا ملك نفسه من وجه
عتق عليه من وجه وهذا متقرر متى يثبت نسب الولد بنكاح او ملك فاما اذا استولدها بالزنا واقر بذلك
ثم ملكها تصير ام ولد قياسا وهو قول زفر رح لانه ولد حقيقة حتى لو ملكه يعتق عليه فكذا امها يكون ام ولد
وفى الاستحسان لا تصير ام ولد له لان الموجب للعتق لها صيرورتها منسوبة اليه بواسطة الولد ولم يوجد هنا
لان نسب الولد بالزنا لا يثبت ولا تصير هى منسوبة اليه بدون منع الواسطة وانما عتق عليه الولد لو ملكه لانه
جزؤه حقيقة وكما لا يستديم الانسان الملك على نفسه لا يستديم الملك على جزئه **قوله** نظيره من اشترى
اخاه من الزنا اى اخاه لاب لانه ينسب اليه بواسطة نسبة الى الوالد وهى غير ثابتة فاما اذا اشترى
اخاه لام من الزنا يعتق عليه **قوله** واذا وطى جارية ابنه يريد بها القنة لانها محل التملك حتى لو كانت
مدبرة او ام ولد الابن لا تنتقل الى الاب بالقيمة فدعوته باطلة ثم دعوة الاب انما يصح بشرط ان
الجارية فى ملك الابن وقت العلوق ووقت الدعوة وان كان لا تخرج عن ملك الابن فيما بين ذلك
حتى يمكن استناد الملك الى ما قبل الاستيلاد **قوله** ولو كان الاب ميتا ثبت من الجد هذا اذا جاءت
به لاقل من ستة اشهر لا يثبت النسب من الجد **قوله** لا يتعلق من ما بين الى من آخر جلس **قوله**
بخلاف الاب اذا استولد جارية ابنه لان الملك هناك يثبت شرطا للاستيلاد فيتقدمه فصار واطيا ملكه
نفسه فان قيل الملك انما يثبت ضرورة تصحيح الاستيلاد فيثبت سابقا عليه فيبقى ما وجد من فعل الوطى
سابقا على العلوق فى غير الملك فينبغى ان يجب العقر قلنا الاستيلاد عبارة عن جميع الفعل الذى يحصل به الولد

بو بعد الموت بستة اشهر فصاعدا اما اذا جاءت به

فلم يثبت بعد الفعل مع اتحاد المطلوب فتقدم الفعل على جملة الفعل فيقع الوطى فى الملك **قوله**
معناه اذا حملت على ملكها وانما قيد بهذا لانه اذا كان الحمل على ملك احدهما لكان اشتراه هو وآخر لا تصير ام ولد
لان نصيبه منها صار ام ولد له والاستيلاد لا يحتمل التجزى فيثبت فى نصيب شريكه ايضا **قوله**
وقال الشافعى رح يرجع الى قول القافة هى القايف وهم جماعة يعرفون بانهم يعرفون اولاد الناس بالشبه تمسك
الشافعى رح بما قالت عايشة رضه دخل على رسول الله عم واسارير وجهه تبرق من السرور وقال اما ترين
يا عايشة ان مجززا المدلجى مر باسامة وزيد وهما نائمان تحت لحاف واحد وقد غطيا رؤسهما وبدت
اقدامهما فقال هذه الاقدام بعضها من بعض فسر رسول الله عم بقول القايف دليل على ان قوله حجة فى
النسب وقلنا قول القايف رجم بالغيب ودعوى لما استاثر الله تعالى بعلمه فى قوله تعالى ويعلم ما فى
الارحام ولا برهان له فى قوله مع انه كان فى قوله قذف المحصنات ونسبة الاولاد الى غير الاباء بمجرد الشبه غير معتبر الا يرى ان الله تعالى حكم باللعان بين الزوجين عند نفى النسب ولم يومر بالرجوع الى قول
القايف واعتبار الشبه وانما سر به عم لان الكفار كانوا يطعنون فى نسب اسامة بن زيد لاختلاف لونهما
وكانوا يعتقدون ان عند القافة علما بذلك فكان قول القايف ردا لطعن الكفار بما لا ان قول
القايف حجة فى النسب شرعا كذا فى المبسوط **قوله** وهو للباقى منهما حتى اذا مات هذا الابن
يكون كل ميراث الابن لهذا الاب الباقى ولا يجعل النصف لهذا الابن والنصف لورثة الاب الميت
**قوله** ولكن يتعلق به احكام متجزية كالنفقة والارث وولاية التصرف فى ماله والحضانة و
ما لا يقبل التجزية كالنسب وولاية الانكاح **قوله** وعلى كل واحد منهما نصف العقر قصاصا بماله على الآخر
فان قيل لا فايدة فى وجوب العقر لانه يصير قصاصا قلنا فيه فايدة فربما يبرى احدهما عن حقه فيبقى
حق الآخر فيتوجه المطالبة **قوله** كما اذا اقاما البينة اى اذا اقاما البينة على شى واحد يكون ذلك الشى بينهما
على السواء فكذا هذا او اذا اقاما البينة على مجهول النسب ابنه فالحكم هكذا **قوله** وعن ابى يوسف رح انه
لا يعتبر تصديقه اى لا يشترط تصديق المكاتب بل يثبت بمجرد دعوة المولى كما فى الاب والجامع بينهما ان
جارية المكاتب كسب كسب المولى فكذلك جارية الابن كسب كسب الاب او نقول للمولى فى المكاتب
ملك الرقبة وليس للاب على الابن ملك الرقبة ولا ملك اليد بل للاب فى مال الابن حق التملك وحق
الملك اقوى من حق التملك فلما يثبت للاب نسب الولد من جارية الابن بدون الملك على الابن و
على جاريته بغير تصديق الابن فلان يثبت للمولى نسب الولد من جارية المكاتب بغير تصديق المكاتب
مع حقيقة الملك للمولى على المكاتب اولى الا ترى ان المولى لو اعتق المكاتب يصح مع انه لا عتق فيما لا يملكه
ابن آدم فنعلم ان الملك للمولى عليه ثابت **قوله** لصحة الاستيلاد لما نذكره وهو قوله حيث اعتمد
دليلا وهو انه كسب كسبه **قوله** وقيمة ولدها اى وعلى المولى قيمة ولد جارية مكاتبه يوم ولد **قوله**

ولو كان الحكم الشبه بالملك [illegible] السرور [illegible]

فلو ملكه يوما الى ملك المولى يوما ولد جاريه المكاتب الذى ادعاه وكان لم يثبت نسبه عند الدعوة بسبب تكذيب
المكاتب يثبت نسبه عند ملكه اياه وذكر فى المبسوط واذا ملك المولى الجارية اى فى صورة التصديق يوما
من الدهر صارت ام ولد له لانه ملكها وله منها ولد ثابت النسب وان كذبه المكاتب ثم ملكه يوما يثبت نسبه
منه لان حق الملك فى المحل كاف مثبتا للنسب منه عند صحة دعوته بمعارضة المكاتب اياه بالتكذيب و
قد زال منع المعارضة حين ملكه لقيام الموجب وهو الاقرار بالاستيلاد

# كتاب الايمان

اليمين فى اللغة عبارة عن القوة قال الله تعالى لاخذنا منه باليمين وقال الشماخ اذا ما راية رفعت لمجد
تلقيها عرابة باليمين وفى الشريعة عبارة عن عقد قوى به عزم الحالف على الفعل والترك وسمى هذا
العقد بها لان العزيمة تتقوى بها واما شرطها ففى الحالف كونه عاقلا بالغا وفى الحلف كونه خبرا محتملا للصدق
والكذب عندنا وعند الشافعى رة نفس الخبر واما حكمها فالبر حال بقاء اليمين اذا وجب تحقيق البر وتقديره
لان الايمان ما لا يجب تحقيق البر فيها كما اذا حلف على معصية والكفارة عند فوات البر خلفا عنه وهى نوعان
يمين بالله تعالى او صفته ويمين بغيره تعالى فالاولى مشروعة بالكتاب قال الله تعالى تالله لاكيدن اصنامكم والسنة
قال عليه السلام والله لاغزون قريشا والاجماع فالصحابة رض ومن بعدهم يحلفون وذكر فى المبسوط ان اليمين نوعان
نوع يعرفه اهل اللغة وهو ما يقصد به تعظيم المقسم به ويسمون ذلك قسما الا انهم لا يخصون ذلك بالله وفى
الشرع هذا النوع من اليمين اى تعظيم المقسم به لا يكون الا بالله تعالى فهو المستحق للتعظيم بذاته على وجه لا يجوز
هتك حرمة اسمه بحال والنوع الآخر الشرط والجزاء وهو يمين عند الفقهاء لما فيه من معنى اليمين وهو المنع او
الايجاب ولكن اهل اللغة لا يعرفون ذلك لانه ليس فيه معنى التعظيم قال الايمان على
ثلاثة اوجه اليمين الغموس وفى بعض النسخ يمين الغموس على الاضافة فى المغرب هو خطا لغة وسماعا وفيه وسميت
غموسا لانها تغمس صاحبها فى الاثم ثم فى النار فالغموس هى الحلف على امر ماض وذكر المعنى ليس على الشرط فانها
تكون فى الحال ايضا نحو قوله والله ما لهذا على دين وهو يعلم خلافه وهى ليست بيمين على الحقيقة لان اليمين عقد
مشروع وهذه كبيرة محضة والكبيرة ضد المشروع ولكن سماه يمينا مجازا لان ارتكاب هذه الكبيرة باستعمال
صورة اليمين كما سمى عليه السلام بيع الحرة بيعا لان ارتكاب تلك الكبيرة استعمال صورة البيع ثم لا ينعقد هذه
اليمين فيما هو حكمها فى الدنيا عندنا ولكنها توجب التوبة والاستغفار وعند الشافعى رة ينعقد موجبة للكفارة
فمن اصله محل اليمين نفس الخبر وشرط انعقادها القصد الصحيح وعندنا محل اليمين خبر فيه رجاء الصدق لانها
ينعقد موجبة للبر ثم الكفارة خلف عنه عند فوات البر فالخبر الذى لا يتصور فيه الصدق لا يكون محلا لليمين والعقد
لا ينعقد بدون محله وجه قوله تعالى لا يواخذكم الله باللغو فى ايمانكم ولكن يواخذكم بما كسبت قلوبكم فالله تعالى اثبت
المواخذة فى اليمين المكسوبة والغموس بهذه الصفة لانها مقصودة بالقلب ثم فسر هذه المواخذة بالكفارة
فى قوله تعالى ولكن يواخذكم بما عقدتم الايمان معناه بما قصدتم فالعقد هو القصد ومنه سميت النية عقد

معقودة

وفى قوله والله انه عدو مع علمه انه
... من اللغو والاصح وذكر
فى المبسوط ... عامة

فاوجب الكفارة موصولة باليمين بقوله فكفارته لان الفا للوصل وقال فى آخر الآية ذلك كفارة ايمانكم
اذا حلفتم والكفارة بنفس الحلف لا تجب فى الغموس والمراد بقوله تعالى واحفظوا ايمانكم الامتناع عن الحلف
والحنث فيه قوله تعالى ان الذين يشترون بعهد الله وايمانهم ثمنا قليلا الآية فقد بين الله تعالى جزاء اليمين الغموس
بالوعيد فى الآخرة فلو كانت الكفارة فيها واجبة لكان الاولى بيانها وقال عليه السلام خمس من الكبائر لا كفارة
فيهن وذكر فيها اليمين الفاجرة والمعنى فيه انها غير معقودة لان عقد اليمين للحظر او للايجاب و
ذلك لا يتحقق فى الماضى والخبر الذى ليس فيه توهم الصدق والعقد لا ينعقد بدون محله كالبيع لا ينعقد
على ما ليس بمال لخلوه عن موجب البيع وهو تمليك المال ولان الغموس محظور محض فلا يصلح سببا للكفارة كالزنا
والردة وهذا لان المشروعات تنقسم ثلاثة اقسام عبادة محضة وسببها مباح محض وعقوبة محضة
كالحدود وسببها محظور محض وكفارات وهى تتردد بين العبادة والعقوبة فمن حيث انها تجب الا
جزاء تشبه العقوبة ومن حيث انه تؤدى بها ولا تتادى الا بنية العبادة وتتادى بما هو محض العبادة كالصوم
تشبه العبادة فينبغى ان يكون سببها مترددا بين الحظر والاباحة وذلك المعقودة على امر فى المستقبل باعتبار
تعظيم اسم الله مباح وباعتبار هتك حرمة الاسم بالحنث محظور فيصلح سببا للكفارة فاما الغموس فمحظور
محض لان الكذب بدون الاستشهاد بالله محظور فمع الاستشهاد بالله تعالى اولى فلا يصلح سببا للكفارة ثم
الكفارة تجب خلفا عن البر الواجب باليمين ولهذا لا تجب فى المعقودة على امر فى المستقبل الا بعد الحنث
لان قبل الحنث ما هو الاصل قائم وهذا انما يتصور فى خبر فيه توهم الصدق انه ينعقد موجبا للاصل ثم
الكفارة خلفا ومعنى قوله تعالى ذلك كفارة ايمانكم اذا حلفتم وحنثتم كما فى قوله تعالى فمن كان منكم مريضا
او على سفر فعدة من ايام اخر معناه فافطر فعدة من ايام اخر والمراد بقوله تعالى ولكن يواخذكم بما كسبت
قلوبكم المواخذة بالوعيد فى الآخرة **قوله** ولو كان فيها ذنب فهو منتف الا لو كان فى المعقودة
ذنب وهو الحنث بهتك حرمة اسم الله تعالى فهو متاخر عن وقت اليمين فيرتفع اليمين اذا وجد واما الذنب
فى الغموس وهو هتك حرمة اسم الله تعالى فمقارن فيمنعها عن الانعقاد فكانت اليمين فى الغموس غير منعقدة
فلما كان كذلك لم يلزم من وجوب الكفارة فى المنعقدة وجوبها فى الغموس ولانها قارنها ما يحلها ولو طرا
عليها رفعها فاذا قارنها منع انعقادها كالردة والرضاع فى النكاح والمنعقدة ان يحلف على امر فى المستقبل
ان يفعله او لا يفعله وهى فى وجوب الحفظ اربعة انواع نوع منها يجب اتمام البر فيها وهو ان ينعقد
على فعل طاعة امر بها او امتناع من معصية وذلك فرض عليه قبل اليمين وباليمين يزداد وكادة
ونوع منها لا يجوز حفظها وهو ان يحلف على ترك طاعة او فعل معصية لقوله عليه السلام من حلف ان يطيع الله
فليطعه ومن حلف ان يعصى الله فلا يعصه ونوع يتخير فيه بين الحنث والبر والحنث خير من البر فيندب فيه
للحنث لقوله عليه السلام من حلف على يمين ورأى غيرها خيرا منها فليات بالذى هو خير وليكفر يمينه وادنى

موجبات الامر الندب ونوع يستوى فيه فعل البر والحنث فى الاباحة فيتخير منهما وحفظ اليمين اولى
لظاهر قوله تع واحفظوا ايمانكم وحفظ اليمين يكون بعد وجودها فعرفنا ان المراد به حفظ البر ومتى حنث
فى منع اليمين فعليه الكفارة **قوله** الا انه علقه بالرجا جواب عما يقال نفى المواخذة باللغو منصوص
فى كتاب الله تع والمنصوص مقطوع به فما معنى تعليقه بالرجا فاجاب بان صورة يمين اللغو مختلف
فيها بين العلماء وانما علق بالرجا نفى المواخذة باللغو فى الصورة التى ذكرناها وذلك غير معلوم بالنص قطعا
فجاز تعليقه بالرجا **قوله** للاختلاف فى تفسيره وما ذكر فى الكتاب من تفسير اللغو مروى عن محمد عن
زرارة بن ابى اوفى وعن ابن عباس رضه فى احدى الروايتين وروى عن محمد رح انه قال هو قول الرجل فى كلامه
لا والله وبلى والله وهو قريب من قول الشافعى رح فان عنده اللغو ما يجرى على اللسان من غير قصد فى الماضى
كان او فى المستقبل وهو احدى الروايتين عن ابن عباس رضه وروت عايشة رضها عن رسول الله صلعم انه قال
فى تفسير اللغو لا والله وبلى والله وتاويله عندنا فيما يكون خبرا عن الماضى فان اللغو ما يكون خاليا عن
الفايدة والخبر فى الماضى خال عن فايدة اليمين على قربنا فكان لغوا واما الخبر فى المستقبل فعدم القصد لا يعدم
فايدة اليمين وقد ورد الشرع بان الهزل والجد فى اليمين سواء والناسى فى اليمين ان يذهب عن التلفظ
باليمين ثم يتذكر انه تلفظ بلفظ اليمين ناسيا بان يقول لغيره الا تاتينا فيقول بلى والله غير قاصد
لليمين وفى بعض النسخ ذكر الخاطى مكان الناسى وهو ان يريد ان يسبح فجرى على لسانه اليمين **قوله**
ولو كانت الحكمة رفع الذنب هذا جواب سؤال وهو ان يقال الكفارة شرعت لاجل ستر الذنب
ولا ذنب فى المجنون اذا اتى المحلوف عليه فينبغى ان لا يجب الكفارة عليه فقال الحكم وهو وجوب الكفارة
داير مع دليل الذنب وهو الحنث لا مع حقيقة الذنب كوجوب الاستبراء داير مع دليل شغل الرحم
وهو استحداث الملك لا مع حقيقة الشغل حتى انه يجب وان لم يوجد الشغل اصلا بان اشترى جارية بكرا او
اشتراها من امراة

## باب ما يكون يمينا وما لا يكون الايمان

اليمين بالله تع اى بهذا الاسم او باسم آخر من اسمائه كالرحمن والرحيم او بصفة من صفاته فالاسم هنا
عبارة عن لفظ دل على الذات مع صفته كالرحمن والرحيم والعالم والصفة عبارة عن المصادر التى
تحصل عن وصف الله تع باسمائه فاعلمها وجميع اسماء الله تع فى ذلك سواء تعارف الناس الحلف به
او لم يتعارفوا هو الظاهر من مذهب اصحابنا رح وهو الصحيح لان الحلف باسم الله تع ثبت بقوله صلعم
فمن كان منكم حالفا فليحلف بالله او ليذر والحلف بساير اسمائه حلف بالله وما ثبت بالنص او بدلالته
لا يراعى فيه العرف وقال بعض اصحابنا كل اسم لا يسمى به غير الله كالله والرحمن فهو يمين وما يسمى به غير الله تع
كالحكيم والعليم والقادر فان اراد يمينا فهو يمين وان لم يرد به يمينا لم يكن يمينا **قوله** من صفاته التى
يحلف بها عرفا كعزة الله وجلاله وكبريائه وقال العراقيون من مشايخنا الحلف بصفات الذات

كالقدرة والعظمة والعزة والجلال والكبرياء يمين والحلف بصفات الفعل كالرحمة والسخط والغضب و
الرضا ليس بيمين لان صفة الذات ما لا يجوز ان يوصف بضده وصفة الفعل ما يجوز ان يوصف بضده
فانه تع يرضى بالايمان ولا يرضى بالكفر وقالوا ان ذكر صفات الذات كذكر الذات وذكر صفات
الفعل ليس كذكر الذات والحلف بالله تع مشروع دون غير الله قالوا وهذا الطريق غير مرضى عندنا لانهم
يقصدون بهذا الطريق الاشارة الى مذهبهم ان صفات الله غير الله والمذهب عندنا ان صفات الله
لا هو ولا غيره وكلها قديمة فلا يستقيم الفرق بين صفات الذات وصفات الفعل والاصح هو اختيار
مشايخ ما وراء النهر ان الايمان مبنية على العرف والعادة ولهذا قال محمد رح وامانة الله انه يمين ثم لما سئل
عن معناه قال لا ادرى فكانه وجد العرب يحلفون بامانة الله عادة فجعلها يمينا وقيل فى معناه انه يتعذر
الاشارة الى شئ بعينه على الخصوص انه امانة والحلف به متعارف فعلم انهم يريدون به الصفة فكانه قال
والله الامين وحكى الطحاوى عن اصحابنا انه ليس بيمين لانه عبارة عن الطاعات **قوله**
ولانه يذكر ويراد به المعلوم فان قيل يقال انظروا الى قدرة الله والمراد المقدور ثم قوله وقدرة الله يمين قلنا
هذا متعارف وعلى حذف المضاف اى الى اثر قدرة الله **قوله** ومن حلف بغير الله لم يكن حالفا
فان قيل قد اقسم الله تع بغير ذاته وصفاته كقوله تع والضحى والليل اذا يغشى فكان ينبغى ان يكون القسم
بغير الله مشروعا قيل فى القسم تعظيم المقسم به وقد نهى العبد عن تعظيم غير الله تع بالقسم فيجب عليه الانتهاء
واما الله تع فله ان يثبت الحرمة لما شاء اى وقت شاء وليس للعبد ذلك وفى النهاية وما اعتاده الناس
من الحلف بالفارسية بجان سر تو ان اعتقد انه حلف واعتقد ان البر به واجب يكفر كذا فى محاسن الشرايع
وذكر فى تتمة الفتاوى قال على الرازى رح اخاف على من قال بحيوتى وحيوتك وما اشبه ذلك انه يكفر ولولا
ان العامة يقولونه ولا يعلمونه لقلت انه شرك لانه لا يمين الا بالله وانما جعل الله اليمين بالله ليعظم الرجل الشئ
الرجل اذا ذكر الله تع فما يحلف هو اذا حلف بغير الله فكانه اشرك معه وقال ابن مسعود رضه لان احلف بالله
كاذبا احب الى من ان احلف بغير الله صادقا **قوله** لان التبرى منهما كفر وتعليق الكفر بالشرط
يمين كما اذا قال ان فعلت كذا فانا يهودى **قوله** وعنه رواية اخرى اى عن ابى يوسف رح رواية
اخرى انه يكون يمينا **قوله** لان الحق من صفات الله تع اى من اسمائه الدال على صفة الحقية فيكون
الاضافة للبيان كما يضاف الصفة الى الموصوف فى قولهم [illegible] وكانه قال والله الحق **قوله**
ولهما انه يراد به طاعة الله اى الحق اذا اضيف الى الله تع يراد به الطاعات فقد قيل لرسول الله صلعم ما حق الله
على عباده فقال ان لا يشركوا به شيئا ويعبدوه ويقيموا الصلوة ويوتوا الزكوة والحلف بالطاعات
لا يكون يمينا لانه حلف بغير الله تع بخلاف ما لو قال والحق لانه من اسماء الله تع **قوله** ولو قال حقا
لا يكون يمينا لان المنكر يراد به تحقيق الوعد اى يكون تاكيدا لمضمون الجملة ومعناه افعل هذا لا محالة كما فى قولهم

هذا عهد الله حقا فلا يكون يمينا **قوله** ولو قال اقسم او اقسم بالله او احلف او احلف بالله او اشهد
او اشهد بالله فهو حالف اى اذا ذكر المقسم عليه كما اذا قال اقسم لا فعلن كذا او لا افعل كذا لان الحلف بالله
هو المشروع فيصرف اليه ولهذا قيل لا يحتاج الى النية وقيل لا بد منها لاحتمال العدة **قوله** واليمين
بالكسر عطفا على العدة اى لانه يحتمل الاستقبال ويحتمل اليمين بغير الله تعالى وكذا قوله لعمر الله العمر بالضم والفتح البقاء
الا ان الفتح غلب فى القسم لا يجوز فيه الضم والبقاء من صفات الذات فكانه قال والله الباقى وهو معطوف
على قوله ولو قال اقسم وايم الله معناه ايمن الله وهو جمع يمين فخفيف الهمزة وحذف النون للقسم وهذا مذهب
نحوى الكوفة وقيل معناه والله وايم صلة وهو قول البصريين وذهب سيبويه الى انها كلمة اشتقت من اليمين
ساكنة الاول فاجتلبت الهمزة للنطق بالساكن كما اجتلبت فى ابن واشباهه فعلى هذا لا يكون الهمزة
محققة للقسم وكذا قوله وعهد الله وميثاقه لان العهد يمين اذ الحالف بالله عاهد الله ان يفعل ذلك الشىء
او لا يفعله يدل عليه قوله تعالى واوفوا بعهد الله اذا عاهدتم ثم قال ولا تنقضوا الايمان بعد توكيدها و
الميثاق بمعنى العهد وكذا الذمة ولهذا يسمى المعاهد ذميا وكذا اذا قال على نذر او نذر الله وفى النهاية اعلم
ان فيها اربع مسائل الاول ان ينذر نذرا مطلقا بان يقول لله على نذر او نذر الله فيجب فعليه كفارة يمين
وهذا التزام لكفارة اليمين ابتداء بصيغة النذر قال عليه السلام من نذر نذرا ولم يسم فعليه كفارة يمين والثانية
ان يقول لله على صوم يوم الجمعة او قال على نذر صوم يوم الجمعة فعليه الوفاء به والثالثة اذا علق نذرا بشرط
كما ذكرنا فعليه الوفاء بما سمى والرابعة ان يقول على نذر ان لا افعل كذا او على نذر الله ان لا افعل كذا
فهذا ينعقد يمينا وموجبه موجب اليمين كذا ذكره الامام بدر الدين الكردرى **قوله** وان قال
ان فعلت كذا فهو يهودى او نصرانى او كافر يكون يمينا وعند الشافعى رح لا يكون يمينا لان على الفعل
بما هو معصية فصار كما لو قال ان فعلت كذا فانا زان ونحوه ولنا ما روى عن ابن عباس رض انه قال
من حلف باليهود والنصارى فهو يمين ولانه لما جعل ذلك علما على الكفر فقد اعتقده واجب الامتناع لان الكفر
واجب الامتناع فكذا ما هو علم له وقد امكن القول بوجوب الامتناع لغيره بجعله يمينا كما فى تحريم الحلال لا الشبه
بتحريم الحلال فانه لما علق الكفر بالدخول مثلا فقد حرم الدخول من حيث جعله علما على الكفر لانه جعل الدخول شرطا
للكفر وشرط الكفر حرام حقا لله تعالى خالصا لا يحتمل بحال فصار بمعنى تحريم اليمين كناية عنه كتحريم الحلال فكان
قوله جعله شرطا للكفر وقوله حرمته واحدا ولان اعلام الكفر حرام كشد الزنار ولبس قلنسوة المجوس
وهذا قد جعله علما فصار حراما وكان قصده الى جعله علما وان لم يجعل كتحريمه بلفظه وان كان لا يحرم ثم التحريم
يمين فكذلك جعله علما على الكفر بخلاف قوله انا زان ونحوه لان حرمة الكفر لا يحتمل السقوط والفسخ
لحرمة هتك الاسم وحرمة هذه الاشياء تحتمل الفسخ فلم يكن نظير هتك حرمة الاسم فلم يكن يمينا وهذا اذا
كان فى المستقبل واما اذا كان فى الماضى لشىء قد فعله فهو الغموس ولا يكفر وفى المروى عن ابى يوسف رح

اعتبارا للماضى بالمستقبل وهذا لانه قصد به اليمين ولم يقصد به تحقيقه وقال محمد بن مقاتل يكفر لانه علق الكفر
بما هو موجود والتعليق بشىء كاين تنجيز فكانه قال هو كافر والاصح انه ان كان الرجل عالما يعرف انه يمين لا يكفر
به فى الماضى ولا فى المستقبل وان كان جاهلا وعنده انه يكفر بالحلف يكفر فى الماضى والمستقبل لانه
اذا اقدم على ذلك الفعل وعنده انه يكفر به فقد رضى بالكفر

## فصل فى الكفارة

قال رح كفارة اليمين عتق رقبة اى اعتاق رقبة **قوله** وادناه ما يجوز فيه الصلاة وهو كالسراويل
وهو مروى عن محمد رح وفى رواية اخرى عنه انه قال ان اعطى الرجل يجوز وان اعطى المراة لا يجوز لانه اذا اعطى
الرجل سراويل فقد اعطاه ما يستر به عورته واذا اعطاه المراة لم يعطها ما يستر به عورتها كذا فى الذخيرة
لكن ما لا يجزيه عن الكسوة يجزيه عن الطعام فانه لو اعطى كل مسكين نصف ثوب لم يجزه عن الكسوة لان
الاكتساء به لا يحصل ولكنه يجزيه من الطعام اذا كان نصف ثوب يساوى نصف صاع من حنطة وكذلك لو
اعطى عشرة مساكين ثوبا بينهم وهو ثوب كثير القيمة يصيب كل مسكين منهم اكثر من قيمة ثوب لم يجزه من
الكسوة لانه لا يكتسى به كل واحد منهم ولكن يجزيه من الطعام باعتبار القيمة نوى او لم ينو وروى عن ابى يوسف رح
اذا لم ينو لا يجزيه عن الطعام وقال زفر رح لا يجزيه وان نوى لانه منصوص عليه فلا يصح بدلا كما لو ادى نصف
صاع من تمر لا يجعل بدلا عن الحنطة لان البدلية التبع وما يكون اصلا لا يكون تبعا فى ذلك الباب وقلنا
التمر لا يصلح بدلا عن الحنطة لكونه اصلا ولكونهما شيئا واحدا من حيث المعنى لان المقصود منهما واحد وهو رد الجوع
ويصلح بدلا من حيث انهما جنسان فكان المانع سببين فرجح المانع وفى الكسوة مع الطعام يرجح الموجب للجواز
لاختلاف الجنسين واختلافهما فى المقصود اذ المقصود من الكسوة فى الكفارة رد العرى والمقصود من الطعام رد الجوع
وقوله ما صار اصلا فى باب لا يجعل تبعا فيه قلنا لم يجعل الكسوة بدلا عن الكسوة حتى يصير بدلا
فيما صار اصلا وانما جعلناه بدلا عن الطعام **قوله** فان لم يقدر على احد الاشياء الثلثة صام
ثلاثة ايام متتابعات وقال الشافعى رح يخير لاطلاق النص ولا يلزم ان المطلق يحمل على المقيد عنده وان
وردا فى حادثتين كما فى رقبة كفارة القتل وساير الكفارات لانه انما يصار اليه اذا كان المقيد نوعا واحدا
اما اذا كان المقيد نوعين فلا للتعارض وهنا كذلك لان صوم كفارة الظهار والقتل مقيد بالتتابع وصوم
المتعة مقيد بالتفريق ولنا قراءة ابن مسعود رض فصيام ثلاثة ايام متتابعات وانما يؤخذ سماعا عن
رسول الله عليه السلام فصارت قراءته كالرواية المشهورة عن النبى عليه السلام وصحت الزيادة والتقييد بها ولا يلزم
ان المطلق لا يحمل على المقيد عندنا وان وردا فى حادثة واحدة كما فى صدقة الفطر فانا لم نحمل المطلق وهو قوله عليه السلام
ادوا عن كل حر وعبد على المقيد وهو قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين لانهما وردا فى الحكم وهو الصوم
وهو لا يقبل وصفين متضادين فى وجود فاذا ثبت تقييده بالتتابع بتلك القراءة لم يبق مطلقا ضرورة
وثم وردا فى السبب ولا منافاة بين السببين فالمقيد فى احد الحديثين لا يمنع بقاء حكم الاطلاق فى الاخرة

واما لم يجز صوم المتعة قبل ايام النحر لانه لم يشرع الا ان التفريق واجب وهذا بخلاف قضاء
رمضان لان قراءة ابي لم تشتهر والزيادة بخبر الواحد لا يجوز ثم اعتبار الفقر والغناء عند اراده
التكفير عندنا وعند الشافعي عند الحنث حتى لو حنث وهو موسر ثم اعسر جاز الصوم وبعكسه لا عندنا وعنده
على العكس قاسها على الحد اذ المعتبر وقت الوجوب للتنصيف بالرق ولنا ان الصوم شرع
خلفا عن التكفير بالمال كالتيمم خلف عن الوضوء الا ترى انه قال ومن لم يجد فصيام ثلاثة ايام وقال تعالى
فلم تجدوا ماء فتيمموا ثم المعتبر ثمة وقت الاداء لا وقت الوجوب كذا هنا وحد العبد ليس ببدل
عن حد الاحرار **قوله** لانه اداها بعد السبب وهذا لان سبب وجوب الكفارة اليمين
لانها تضاف الى اليمين فيقال كفارة اليمين والواجبات تضاف الى اسبابها ولا يلزم
تعجيل البدني لان الواجب حاصل بالسبب على اصله ووجوب الاداء متراخ عنه الى الشرط والمالي
يحتمل الفصل بين وجوبه ووجوب ادائه لان الواجب قبل الاداء مال معلوم والبدني لا يحتمل الفصل
بين وجوبه ووجوب ادائه لان الواجب فعل فلما تأخر وجوب الاداء لم يبق الوجوب لنا ان بعقد
السبب ولنا ان الكفارة لستر الجناية ولا جناية قبل الحنث فلا يصح الكفارة لاستحالة الستر
عن الجناية قبل الجناية وهذا لان عقد اليمين ليس بذنب اجماعا فانه امر مشروع لانه في عقد اليمين معظم
اسم الله تعالى والمشروع لا يوصف بالذنب وانما الذنب في هتك حرمة اسمه تعالى بالحنث فاستحال
التكفير قبل الحنث كالطهارة قبل الحدث واليمين ليست بسبب لوجوب الكفارة لان ادنى
درجات السبب ان يكون مفضيا الى الحكم طريقا له واليمين مانعة من الحنث محرمة له فاني يكون موجبه
لما يجب بعد الحنث بخلاف الجرح لانه طريق مفض الى زهوق الروح واضافة الكفارة الى اليمين
لانها تجب بالحنث بعد اليمين كما تضاف الكفارة الى الصوم والاحرام بهذا الطريق لا لان يكون
سببا لوجوب الكفارة لكونها مانعة عما تجب به الكفارة وهو ارتكاب المحظور فان قيل
تعليلكم مردود لانه مخالف للنص والخبر وهذا لانه تعالى قال ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته
والفاء للوصل والتعقيب فيقتضي جواز التكفير بعد اليمين متصلا بها وقال ذلك كفارة ايمانكم اذا
حلفتم رتبها على الحلف لا على الحنث وقال عليه السلام من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر يمينه
ثم ليأت بالذي هو خير وهذا نص في الباب قلنا الحنث مضمر في النص بدلالة ما قلنا كما في
قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر والرواية فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر يمينه
فيجب حمل الاول على الثاني بطريق التقديم والتأخير لان ثم تجيء بمعنى الواو قال الله تعالى ثم كان
من الذين آمنوا ثم الله شهيد وهذا لان موجب الامر الوجوب والتكفير يجب بعد الحنث لا
قبله ولان قوله فليكفر امر بمطلق التكفير ولا يجوز مطلق التكفير الا بعد الحنث لان قبله يجوز المال عنده دون الصوم

او ليقتلن فلانا يريد به اذاقة القتل حتى يتصور الحنث من الحالف **قوله** ومن حلف اي
حنث قلنا من الحنث وهو قوله عليه السلام من حلف على يمين اي على محلوف عليه وهو الفعل او تركه واليمين مركبة
من مقسم به وحرف القسم وهو والله ومن مقسم عليه وهو ليقتلن فلانا مثلا فذكر هنا الكل واراد البعض
او اراد باليمين محله وهو القتل وغيره فكان من قبيل اطلاق اسم الحال على المحل **قوله** ومن حرم على نفسه
شيئا مما يملكه بان قال حرمت على ثوبي هذا او طعامي لم يصر محرما عليه لعينه **قوله** وعليه ان استباحه
اي اقدم عليه بان لبس ذلك الثوب او اكل ذلك الطعام كفارة يمين وقال الشافعي رح لا كفارة عليه
الا في النساء والجواري لان تحريم الحلال قلب المشروع واليمين عقد مشروع فلا ينعقد بلفظ هو قلب
المشروع كقلبه وهو تحليل الحرام لان تحريم الحلال ليس الى العبد لان المحرم والمحلل هو الله تعالى فيلغو ولنا
قوله تعالى يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك الى قوله قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم ثم قيل ان النبي عليه السلام حرم العسل
على نفسه وقيل حرم مارية والتمسك على الاول ظ وكذا على الثاني لان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب
ولان التحريم المضاف الى الجواري لما ثبت يمينا بهذه الآية فكذا التحريم المضاف الى سائر المباحات
دلالة ولان حرمة الحلال سبب اليمين والتنصيص عليه يجعل كالتنصيص على المسبب مجازا وهذا لان لفظه
يقتضي ثبوت الحرمة ولم يمكن اثبات الحرمة لعينه لانه ليس اليه تحريم عينه لما ذكرنا فيثبت الحرمة لغيره كما
هو موجب اليمين اذا حلف ان لا يدخل هذه الدار حرم الدخول من حيث انه حنث وان كان الدخول
مباحا في نفسه فاذا قال الله حلال الله علي حرام لم يمكن اثبات الحرمة لعينه وصار كانه يمين فتريا جعل
اليه من التحريم كيلا يلغو كلامه **قوله** وكذا ينبغي في قوله حلال بروي حرام للعرف وفي فتاوى
الشيخ الامام نجم الدين النسفي رح حلال المسلم علي حرام ينصرف الى الطلاق بلا نية بالعرف وكذا قوله
هرچه بدست راست گيرم برمن حرام ولو قال بدست چپ گيرم لا يكون طلاقا لعدم العرف
ولو قال بدست گيرم كان طلاقا كذا في التتمة **قوله** ومن نذر نذرا مطلقا اي منجزا غير معلق بان
قال لله علي صوم شهر **قوله** ومن حلف على يمين وقال ان شاء الله متصلا بيمينه فلا حنث عليه
لما روي عن عبادلة الثلاثة موقوفا ومرفوعا من حلف على يمين وقال ان شاء الله فقد استثنى ومن استثنى
فلا حنث عليه ولا كفارة وقوله في الكتاب فقد بر في يمينه اي لم ينعقد يمينه الا انه لا بد من الاتصال
لانه بعد الانفصال رجوع ولا يصح الرجوع في الايمان وعن ابن عباس رض انه كان يجوز الاستثناء المنفصل
الى ستة اشهر لقوله تعالى واذكر ربك اذا نسيت اي نسيت الاستثناء موصولا فاستثن مفصولا
وروي ان محمد بن اسحاق صاحب المغازي كان عند المنصور وكان يقرأ عنده المغازي وابو حنيفة رح كان
حاضرا فاراد ان يغري الخليفة عليه فقال ان هذا الشيخ يخالف جدك في الاستثناء المنفصل فقال ابلغ من
قدرك ان تخالف جدي فقال ان هذا يريد ان يفسد عليك ملكك لانه اذا جاز الاستثناء المنفصل

فبارك الله لك في عهودك اذن فان الناس يبايعونك ويحلفون ثم يخرجون ويستثنون ثم يحلفون ولا يحنثون فقال نعم ما قلت وغضب على محمد بن اسحاق واخرجه من عنده وفي تصحيح الاستثناء المنفصل اخراج العقود كلها من البين والانكحة عن ان يكون ملزمة ولا احتياج ح الى المحلل لان المطلق يستثني اذا ندم وقوله تعالى واذكر ربك اذا نسيت معناه اذا ابتدأ كرانشاء الله في اول كلامك فاذكره في آخر كلامك موصولا بكلامك والله اعلم

## باب اليمين في الدخول والسكنى

الاصل ان الالفاظ المستعملة في الايمان مبنية على العرف عندنا وعند الشافعي رح على الحقيقة لان الحقيقة حقيق بان يراد وعند مالك رح على معاني كلام القرآن لانه على اصح اللغات وافصحها ولنا ان غرض الحالف هو المتعارف فيتقيد بغرضه الا يرى ان من حلف لا يستضيء بالسراج او لا يجلس على البساط فاستضاء بالشمس او جلس على الارض لا يحنث وان سمي في القرآن الشمس سراجا والارض بساطا

قوله والظلة تكون على السكة وفي المغرب وقول الفقهاء ظلة الدار يريدون بها السدة التي فوق الباب وعن صاحب الحصر هي التي احد طرفي جذوعها على هذه الدار وطرفها الآخر على حائط الجار المقابل وذكر في الذخيرة ولو دخل ظلة باب ذكر في الكتاب انه لا يحنث واراد بالظلة الساباط الذي يكون على باب الدار ولا يكون فوقه بناء لانه لا ينطلق عليه اسم البيت لانه لا يبات فيه وكذلك اذا كان فوقه بناء الا ان مفتحه الى الطريق لا يحنث اذا كان عقد يمينه على بيت شخص بعينه لانه ليس من جملة بيته قوله وهكذا ان كانت صفة تهم وقيل الجواب يجري على اطلاقه وهو الصحيح وفي المبسوط من اصحابنا من يقول هذا الجواب اي الجواب بالحنث بناء على عرف اهل الكوفة لان الصفة عندهم اسم بيت يسكنونها صيفا ومثلها في ديارنا يسمى كاشانه واما الصفة في عرف ديارنا غير البيت ولا يطلق عليه اسم البيت بل ينفى عنه فيقال هذا صفة وليس بيت ولا يحنث والاصح عندي ان مراده حقيقة ما يسمى الصفة ووجهه ان البيت اسم لمبنى مسقف مدخله من جانب واحد وهو مبنى للبيتوتة فيه وهذا موجود في الصفة الا ان مدخلها اوسع من مدخل البيوت المعروفة فكان اسم البيت متناولا لها فيحنث بسكناها الا ان يكون نوى البيوت دون الصفات فح يصدق فيما بينه وبين الله تعالى لانه خص العام بنيته قوله لان الدار اسم للعرصة الى بعد ابنا آ بقي البناء او لم يبق فاما العرصة قبل البناء لا يسمى دارا الا ترى ان المفاوز والمزارع لا يسمى دارا قوله وقد شهدت اشعار العرب بذلك قال لبيد • عفت الديار محلها فمقامها • وقال النابغة • يا دارمية بالعلياء فالسند • اقوت وطال عليها سالف الابد قوله غير ان الوصف في الحاضر لغو لان الاشارة ابلغ في التعريف فاغنت عن الوصف الذي وضع للتوضيح فاستوى وجوده وعدمه وتعلقت اليمين بذاتها وذاتها باق بعد انتقاض الحيطان وفي المنكر معتبرة لان الغايب يعرف بالوصف

فتعلقت اليمين بدار موصوفة بصفة فلا يحنث بعد زوال تلك الصفة ولا يلزم على هذا ما لو حلف ان لا ياكل من هذا الرطب فانه لا يحنث باكله بعد ما صار تمرا لان الصفة في اليمين انما يكون لغوا اذا لم يكن الصفة داعية الى اليمين كما لو حلف لا يكلم صاحب هذا الطيلسان او لا ياكل لحم هذا الحمل والرطوبة تصلح داعية وبعضهم شرطوا ايضا ان لا يذكر الصفة بطريق الشرط حتى لو قال ان دخلت هذه المرأة راكبة هذه الدار فهي طالق لم يطلق اذا دخلت ماشية لانها ذكرت بطريق الشرط وفيما نحن فيه اشارة الى عين موصوفة بصفة مرغوبة وهو البناء والعمارة وانه بمنزلة الوصف للعرصة فوجب ان يكون الوصف لغوا فيما اشار اليه لانه لا يكون مذكورا بطريق الشرط ولا يصلح داعيا الى اليمين بترك الدخول وفي المنكر يكون وصف البناء معتبرا كما لو حلف لا يكلم صاحب طيلسان او لا يكلم صبيا يتقيد اليمين بالصفة المذكورة فيهما فان قيل قال محمد رح في كتاب الوكالة ولو وكل رجلا يشتري دارا فاشترى دارا خربة يلزم الموكل ولو كان الصفة في المنكر معتبرة وجب ان لا يلزمه قلنا الصفة انما اعتبرت في المنكر من كل وجه والدار في الوكالة يتعرف من وجه لان التوكيل بشراء الدار انما يصح بعد بيان الثمن والمحلة فان قيل لو حلف لا يكلم رجلا لا يتقيد بصفة ما فوجب ان لا يتقيد الدار بصفة البناء قلنا صفة البناء معينة في الدار في ان يكون مراده بحكم العرف والصفات في الرجل متزاحمة وجميع الصفات باسرها ممتنعة للتضاد وليس البعض اولى من البعض فلهذا افترقا والسقف في البيت بمنزلة البناء في الدار اعتبر في المنكر دون المعرف قوله والقياس ان يحنث وهو قول الشافعي رح لان الدوام له حكم الابتداء حتى لو نوى بالدخول الدوام صحت نيته ولو لم يكن له حكم الابتداء لما صحت نيته ولنا ان الاصل ان ما لا يمتد من الافعال لا يعطى لدوامه حكم الابتداء وما يمتد من الافعال يعطى لدوامه حكم الابتداء والدليل عليه قوله تعالى فلا تقعد بعد الذكرى اي لا تمكث قاعدا وقال عليه السلام لا تتبع النظرة النظرة فان الاولى لك والثانية عليك والفارق بين الممتد وغير الممتد من الافعال صحة قران المدة وعدم الصحة فكل فعل يصح قران المدة به فهو مما يمتد كالسكنى والركوب واللبس والنظر والقعود والقيام فانه يصح ان يقال سكن في الدار يوما وركب يوما ولبس يوما ونظر الى فلان يوما وقعد يوما وقام يوما وكل فعل لا يصح قران المدة به فهو مما لا يمتد كالدخول والخروج اذ لا يصح ان يقال خرج يوما الدار ودخل يوما في الدار بمعنى ضرب المدة والتوقيت لان الدخول هو الانفصال من الخارج الى الداخل والخروج بعكسه ولم يوجد الانفصال من الخارج الى الداخل بعد يمينه وانما وجد المكث فيها وذا غير الدخول الا يرى انه يقال للقاعد ما قعد هنا كما يقال لغيره ولا يقال للداخل ادخل هذه الدار قوله ومن حلف لا يسكن هذه الدار فخرج بنفسه ومتاعه واهله فيها ولم يرد الرجوع اليها حنث وهذا اذا كان الحالف متاهلا فان كان ممن يعوله غيره بان كان ابنا كبيرا يسكن مع ابيه او كانت امرأة حلفت لا تسكن هذه الدار فخرج بنفسه على نية العود وخلف متاعه هناك لا يحنث وقال الفقيه ابو الليث رح

هذا اذا عقد يمينه بالعربية اما اذا عقد يمينه بالفارسية فما لم يخرج بنفسه وخلف اهله ومتاعه فيها
كذا في الفوائد الظهيرية ومتى كان الحالف متأهلا وعقد يمينه بالعربية لو منع من الخروج ومنعوا متاعه
ايضا او تقوع او وجد باب الدار مغلقا بحيث لم يمكنه الفتح والخروج لم يحنث بخلاف ما لو قال ان لم اخرج
من هذا المنزل اليوم فامراته كذا فقيد ومنع من الخروج حيث يطلق وكذا لو قال لامراته وهي في منزل والدها ان
لم تحضر الليلة منزلي فانت طالق فمنعها الوالد عن الحضور يطلق في الصحيح لان شرط الحنث هنا الفعل
وهو السكنى وهو مكره فيه وللاكراه اثر في اعدام الفعل وثم شرط الحنث عدم الفعل وليس للاكراه اثر
في ابطال العدم وفي الشافي ان لم يمكنه النقل من ساعته بعذر الليل او منع ذي سلطان او عدم موضع آخر
ينتقل اليه لم يحنث ما فاز زفر رح لان حالة العذر مستثناه وكذا لو شد عليه الباب فلم يقدر على النقلة
او كان شريفا او ضعيفا لا يقدر على نقل المتاع بنفسه ولم يجد من ينقله لم يحنث حتى يجد من ينقله و
يلحق الموجود بالمعدوم للعذر كذا ذكره الامام التمرتاشي **قوله** ولو كان اليمين على المصر الى قوله لا يعد
ساكنا في الذي انتقل عنه عرفا بخلاف الاول والفارق العرف فان من يكون بمصره لا يقال هو ساكن ببغداد
وان كان اهله ونقله ببغداد بخلاف الدار والمحلة والبيت فان الكاين في السوق يقول اسكن محلة كذا
ودار كذا وبيت كذا اذا كان اهله ونقله ثم وعند الشافعي رح الدار كالمصر لانه يعتبر الحقيقة في الايمان
ولا يعتبر العادة بخلاف الحقيقة اذ المجاز لا يعارض الحقيقة قال فان خرجت من مكة وخلفت فيها ذا قرابات
اكون ساكنا بمكة وعندنا بالعادة الظاهرة تترك الحقيقة لما عرف والحالف يريد ذلك ظاهرا فيحمل كلامه
عليه ثم قال ابو حنيفة رح لا بد من نقل كل المتاع لان السكنى قد ثبت بالكل فيبقى ما بقي شيء منه وهذا لما عرف من
اصله ان الحكم اذا ثبت بعلة يبقى ببقاء جزء من العلة وان قل كما في العصير لا تتخمر ما بقي جزء من العصير وان العصير
خمرا اذا قذف بالزبد وكما قال الحكم في الزكوة يبقى ببقاء جزء من النصاب وان قل اذا كان في طرفي
الحول تاما وكما قال في دار الاسلام لا يصير دار الحرب ما بقي مسلم واحد آمنا بالامان الاول وقال بعض
المشايخ انما يعتبر عند ابي حنيفة رح نقل الكلام ما يقصد به السكنى اما اذا لم ينقل ما لا يقصد به السكنى كالوتد
والمكنسة وقطعة حصير بر في يمينه فان قيل قد ينتفي الشيء بانتفاء البعض كما ينتفي بانتفاء الكل كمجموع العشرة و
الدنانير والدينار مثلا ولم ينتف السكنى ههنا بانتفاء البعض فلكن المجموع ينتفي بانتفاء البعض اذا كان
المجموع من حيث الاجزاء كمجموع العشرة اما اذا كان من حيث الافراد لا ينتفي بانتفاء البعض كالرجال
لا ينتفي بانتفاء البعض لان بعد ذلك يبقى الرجال اما العشرة عشرة باعتبار اجزائها كما نقص منها شيء
لا يبقى عشرة والسكنى من قبيل الافراد لانه يعد ساكنا باعتبار بقاء البعض فان السوقي في عامة نهاره
في السوق ويقول اسكن سكة كذا فصح الاخبار بالسكنى مع ان الجزء ليس هو فيها في عامة اوقاته **قوله**
وقال ابو يوسف رح يعتبر بقاء الاكثر والفتوى على قول ابي يوسف رح قالوا هذا الاختلاف في نقل الامتعة

فاما الاهل فلا بد من نقلهم بلا خلاف كذا في الفوائد الظهيرية **قوله** دليله في الزيادات كوفي انتقل باهله ومتاعه
الى مكة ليستوطنها فلما دخلها وتوطن بها بدا له ان يعود الى خراسان فعاد ومر بالكوفة يصلي ركعتين لان وطنه بالكوفة
انتقض بوطنه بمكة وان بدا له في الطريق قبل ان يدخل مكة ان لا يستوطن مكة ويرجع الى خراسان فمر بالكوفة فانه يصلي
بالكوفة اربعا لان وطنه بالكوفة قايم ما لم يتخذ وطنا آخر كذا هنا وان كان في طلب مسكن آخر فترك الامتعة فيها ايا ما
لا يحنث في الصحيح لان طلب المنزل من عمل النقل وصار مدة طلب المنزل مستثنى بحكم العرف اذا لم يفرط في الطلب
**قوله** كذا هذا قال الفقيه ابو الليث رح هذا اذا لم يسلم الدار اما اذا سلم الدار المستاجرة الى صاحبها برئ وان
كان هو والمتاع في السكنى او في المسجد

## باب اليمين في الخروج والانتقال

**قال** ومن حلف لا يخرج من المسجد وكذا الحكم في البيت والدار ولكن انما وضع المسئلة في المسجد حملا ليمينه على العبادة
**قوله** ولو امر من حمله اي حمله انسان فاخرجه مكرها لانه لم يوجد منه الفعل لا حقيقة ولا حكما لانه لم يامره
ولو هذا فخرج بنفسه حنث بوجود الفعل منه وقيل لا يحنث وقيل ان امكنه الامتناع عن الخروج ومع هذا خرج حنث
وان لم يمكنه لا **قوله** ولو حمله برضاه لا بامره لا يحنث في الصحيح وقال بعضهم يحنث لانه لما كان متمكنا من
الامتناع فلم يمتنع صار كالامر بالاخراج ثم فيما لم يحنث هل تنحل اليمين الصحيح انه لا تنحل اليمين حتى لو حلف على الدخول
فادخل مكرها ثم خرج فدخل مختارا حنث في الصحيح وقيل تنحل فلا يحنث **قوله** والمضي بعد ذلك ليس بخروج
لان الخروج عبارة عن الانفصال من الباطن الى الظاهر وهو لم يوجد بعد الخروج بل وجد منه الاتيان الى حاجة اخرى و
الاتيان غير الخروج لان الاتيان عبارة عن الوصول **قوله** ولو حلف لا يخرج الى مكة فخرج يريدها ثم رجع
حنث ويشترط للحنث ان يجاوز عمران مصره على نية الخروج الى مكة حتى لو رجع قبل ان يجاوز عمران مصره لا يحنث
وان كان على نية النية **قوله** وقيل هو كالخروج وهو الاصح وقيل لا يحنث ما لم يبلغها كالاتيان لقوله تعالى
اذهبا الى فرعون انه طغى فقولا له وذا بمعنى الاتيان ولنا ان الذهاب والخروج يستعملان استعمالا واحدا يقال ذهب
الى مكة وخرج الى مكة بمعنى واحد قال الله تعالى ليذهب عنكم الرجس اي يزيله عنكم فثبت ان الذهاب هو الزوال و
الانفصال لان الاذهاب افعال من الذهاب والاذهاب الازالة وكونه ازالة لا يفتقر الى وصول الزايل الى محل
آخر فكذا الذهاب الذي هو الزوال لا يشترط فيه الوصول وهذا الاختلاف فيما لم يكن له نية وان نوى الخروج او
الاتيان فعلى ما نوى لانه يحتمل كل واحد منهما وفي الاتيان لا يشترط القصد للحنث بل اذا وصل اليه يحنث قصد
او لم يقصد **قوله** ويطلق الاسم اي اسم الاستطاعة على سلامة الآلات وصحة الاسباب وارتفاع الموانع
في المتعارف فعند الاطلاق ينصرف اليه لان مطلق الكلام يحمل على المتعارف قال الله تعالى ولله على الناس حج
البيت من استطاع اليه سبيلا وفسرها رسول الله صلى الله عليه وسلم بملك الزاد والراحلة وقال تعالى واعدوا لهم ما استطعتم والمراد ما قلنا
فان نوى القدرة الحقيقية التي يحدثها الله تعالى للعبد حالة الفعل مقارنة له عند اهل السنة صدق ديانة لان ذلك يقع عليه
اسم الاستطاعة قال تعالى ولن تستطيعوا ان تعدلوا فما استطاعوا ان يظهروه وما استطاعوا له نقبا الا انه خلاف الظاهر

فلا يصدقه القاضي وفي رواية يصدق قضاء لانه نوى حقيقة كلامه وهذا بناء على انه اذا نوى حقيقة كلامه والظاهر لا يحتملها
صدق ديانة وقضاء وان كان يحتملها ففي تصديقه قضاء روايتان وان نوى ما قلنا لم يحنث بحال لان تلك
القدرة لا تسبق الفعل وانما يعرف وجودها بوجود الفعل فمتى لم يفعل لم يكن له استطاعة وانما سمى استطاعة القضاء
لان ذلك الفعل يوجد بايجاد الله تعالى وقضائه فانه تعالى اذا اقتضى وجود ذلك الفعل اوجد قدرة العبد مع ذلك الفعل
ولو لم يوجد تلك القدرة لم يوجد ذلك الفعل فكانت القدرة اي الاستطاعة استطاعة القضاء **قوله**
لان المستثنى خروج ملصق بالاذن لان التقدير لا تخرج امراته خروجا الا خروجا ملصقا باذني فيكون ما وراء
الخروج المقرون بالاذن داخلا تحت اللفظ العام فيحنث اذا وجد الخروج لا عن اذن لوجود شرط الحنث
كقوله ان خرجت من الدار الا بملحفة فانت طالق فخرجت بملحفة لم تطلق ولم يسقط الحظر حتى لو خرجت بلا ملحفة
تطلق ولو نوى الاذن مرة يصدق ديانة لا قضاء لانه محتمل كلامه لان الاستثناء يحتمل الغاية لكنه خلاف الظاهر
وفيه تخفيف ولو قال الا ان آذن لك فينتهي اليمين بالاذن مرة كما اذا قال حتى ان آذن وان نوى التعدد
صدق لانه نوى الاستثناء من الغاية وبينهما مناسبة من حيث ان حكم كل واحد بعد الاستثناء والغاية يخالف
ما قبلهما فان قيل يشكل على هذا قوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم فهناك بالاذن مرة لا يسقط
حرمة الدخول بل الاذن يحتاج اليه في كل مرة مع انه مذكور بكلمة الا انا قلنا حرمة الدخول في بيت النبي عليه السلام ما ثبتت
بهذا النص بل الاصل حرمة الدخول في ملك الغير بغير اذنه الا ان هذا النص لاباحة الدخول بالاذن فبقي الدخول
بغير الاذن على اصل الحرمة او نقول اشتراط الاذن هناك في كل مرة انما علم بآخر الآية وهو قوله تعالى ان ذلكم كان
يؤذي النبي ومعنى الايذاء موجود في كل ساعة فيشترط الاذن في كل مرة **قوله** ومن يسمى يمين فور اي اليمين
الحال وهو في الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت فاستعير للسرعة ثم سميت به الحالة التي لا ريث فيها
ولا لبث فيقال جاء فلان وخرج من فوره اي من ساعته وتفرد ابو حنيفة رحمه الله باظهاره ولم يسبقه احد فيه و
كانوا من قبل يقولون اليمين نوعان مطلقة كلا يفعل كذا وموقتة كلا يفعل كذا اليوم فخرج قسما ثالثا
وهي الموقتة معنى المطلقة لفظا وانما اخذها من حديث جابر بن عبد الله وابنه حين دعيا الى نصرة انسان فحلفا
لا ينصراه ثم نصراه بعد ذلك ولم يحنثا ووجهه ان مراد المتكلم الزجر عن تلك النصرة والنصرة عرفا فيتقيد
بذلك لان المطلق يتقيد بدلالة حال المتكلم وذكر في الفوايد الظهيرية يمين الفور ماخوذ من فوران القدر
فسميت هذه بهذا الاسم باعتبار فوران الغضب **قوله** ومن حلف لا يركب دابة فلان في المبسوط و
لو حلف لا يركب دابة فركب حمارا او فرسا او برذونا او بغلا حنث وكذلك ان ركب غيرها من الدواب
كالبعير والفيل لان اسم الدابة يتناوله حقيقة وحكما فان الدابة ما يدب على الارض وقد عقد يمينه على فعل الركوب
فيتناول ما يركب من الدواب في غالب البلدان وهو الخيل والبغال والحمير وقد تاكد ذلك بقوله تعالى والخيل
والبغال والحمير لتركبوها وزينة فانما ذكر منفعة الركوب في هذه الانواع الثلاثة وبان كان يركب الفيل والبعير

قوله [illegible] لا يطلق ذلك الفعل المقتضي على الوجود فكانت القدرة

[illegible]

في بعض الاوقات فذلك لا يدل على ان اليمين تناوله الا يرى ان البقر والجاموس يركب ايضا في بعض
المواضع ثم لا يفهم من قول القايل ركب فلان دابة البقر الا ان ينوي جميع المواضع ثم لا يفهم من قول
القايل ركب فلان الا ذلك فيكون على ما نوى لانه نوى حقيقة كلامه وفيه تشديد عليه وان عنى الخيل وحدها لم يدين
في الحكم لانه نوى التخصيص في لفظ العام ولو قال لا اركب ونوى الخيل وحدها لم يدين لا في القضاء ولا فيما بينه
وبين الله تعالى لان في لفظه فعل الركوب دون المركب ونية التخصيص يصح في الملفوظ لا فيما لا لفظ له **قوله**
الا انه اذا كان عليه دين مستغرق لا يحنث وان نوى الا منها بعينه لكن لما قال لم يحنث مطلقا استدرك
فبين الاحوال التي لا يحنث فيها فعلم انه يحنث في بعض الاحوال فقال اذا كان عليه دين مستغرق لا يحنث
وان نوى واذا كان الدين غير مستغرق او لم يكن عليه دين لا يحنث ما لم ينوه فعلم من هذا انه اذا لم يكن
عليه دين او كان غير مستغرق يحنث اذا نوى او نقول الا منها على معناه لانه لما قال لم يحنث مطلقا
استثنى ما يحنث فيه فكانه قال اذا لم يكن دين او كان غير مستغرق فيحنث اذا نوى **قوله**
وقال ابو يوسف رحمه الله يحنث في الوجوه كلها وهي اذا لم يكن عليه دين او كان عليه دين مستغرق او غير مستغرق يحنث
اذا نوى وقال محمد رحمه الله يحنث في الوجوه كلها نوى او لم ينو

## باب اليمين في الاكل والشرب

الاكل ايصال الشيء الى جوفه بفيه مهشوما او غير مهشوم مما يتاتى فيه المضغ والهشم في حال
ايصاله والذوق معرفة الشيء بفيه من غير ادخال عينه الا يرى ان الاكل والشرب معرفة لا الذوق ولو حلف
لا ياكل عنبا او رمانا فجعل يمصه ويرمي ثفله ويبتلع ماءه لم يحنث لا في الاكل ولا في الشرب لان هذا
يسمى مصا ولا يسمى اكلا ولا شربا ولو حلف ان لا ياكل هذا اللبن فشربه لا يحنث وانما يحنث اذا ثرد فيه
ولو حلف ان لا يشرب فثرد فيه فاكله لا يحنث قالوا هذا اذا كانت اليمين بالعربية فان كانت بالفارسية
فاكل وشرب كان حانثا وعليه الفتوى **قوله** لكن الشرط ان لا يتغير بصنعة جديدة لان بالصنعة يصير شيئا
آخر والدليل عليه قوله تعالى لياكلوا من ثمره وما عملته ايديهم عطف ما يعمل على الثمر والعطف دليل المغايرة **قوله**
والدبس المطبوخ قيد بالمطبوخ لانه يحنث في الدبس الذي يسيل من الرطب وفي الذخيرة اذا حلف لا ياكل
من هذه النخلة شيئا فاكل من تمرها او طلعها او بسرها او دبسها حنث ثم قال واراد بالدبس ما يسيل من الرطب
واذا اتخذ من الدبس ناطفا او نبيذا لا يحنث في يمينه لان يمينه انصرف الى ما يخرج من النخلة والنبيذ والناطف
لم يخرجا من النخل كذلك ولو حلف لا ياكل من هذا الكرم شيئا فاكل من عنبه او زبيبه او عصيره حنث في يمينه
لان هذه الاشياء خارجة من الكرم اما العنب والزبيب فظ واما العصير فلانه ماء العنب ولو اكل
من خله لا يحنث لانه ليس بخارج منه بهذه الصفة ايضا ومن اللبن الرائب اذا استخرج منه ماء حتى صار الصفاء
كالمالوذج الخاثر **قوله** بخلاف ما اذا حلف لا يكلم هذا الصبي ولو حلف لا يكلم صبيا يتقيد بالصبا وان كان
داعيا الى الهجران شرعا لانه صار مقصودا بالحلف لكونه هو المعرف للمحلوف عليه فيجب تقييد اليمين به وان كان داعيا

لمن حلف ليشربن اليوم خمرا وليسرقن الليلة تنعقد اليمين وان كان ورانا ليصير ترك الشرب والسرقة مقصودين
باليمين فيحنث ان لم يشرب او لم يسرق كذا ههنا **قوله** وصار كما اذا كان اليمين على الشراء بان حلف
لا يشتري رطبا فاشترى بسرا مذنبا او لا يشتري رطبا فاشترى كباسة بسر فيها رطب او لا يشتري شعيرا فاشترى حنطة
فيها حبات شعير لم يحنث **قوله** فيكون اكله اكل البسر والرطب ولهذا الوجه والاكله يحنث اجماعا
فكذا اذا اكل مع غيره قال قيل لو حلف لا يشرب هذا اللبن فصب فيه ماء والماء غالب لا يحنث وان شرب
المحلوف عليه وزيادة قلت اللبن بانصباب الماء فيه يشيع في جميع اجزاء الماء فيصير مستهلكا حتى لا يرى
مكانه ولا يرى مكانه فكان فانيا زمان التناول قال قيل الحنث يكون بالمضغ والابتلاع وعند ذلك يصير
مستهلكا ولا يرى مكانه الا ترى انه لو حلف لا ياكل حنطة فاكل شعيرا فيه حبات حنطة ان اكل حبة حبة حنث
وان جمع بين الحبات من النوع في الاكل لا يحنث لانها تصير مستهلكة عنده قلت نعم ولكن معنى الاستهلاك لم يوجد
لانه لا يجد من طعم الحنطة شيئا في حلقه بخلاف ما لو اكل بسرا مذنبا او رطبا لانه يجد في حلقه شيئا من حموضة البسر وحلاوة
الرطب وقيل الجواب فيهما واحد **قوله** وان اكل لحم خنزير او لحم انسان يحنث لانه لحم حقيقة والصحيح انه لا يحنث
بلحم الخنزير والادمي لان اكله ليس بمتعارف ومبنى الايمان على العرف وذكر الزاهد العتابي انه لا يحنث وعليه الفتوى **قوله**
وقالا يحنث في شحم الظهر وذكر الطحاوي قول محمد رح مثل قول ابي حنيفة رح لا ابي يوسف رح ان شحم الظهر يذاب ويصلح لما يصلح
له الشحم فكان كشحم البطن الا ترى ان الله استثنى شحم الظهر من الحرام حيث قال ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما الا
ما حملت ظهورهما او الحوايا او ما اختلط بعظم وحقيقة الاستثناء ان يكون المستثنى من جنس المستثنى منه فصار ثبت
الشحوم اربعة شحم الظهر وشحم مختلط بالعظم وشحم على ظاهر الامعاء وشحم البطن واتفقوا على انه يحنث في شحم البطن والثلاثة
على الاختلاف وله انه لا يطلق اسم الشحم على اللحم السمين ولهذا لو حلف لا ياكل لحما فاكله يحنث وكيف يكون شحما مع
كونه لحما ويقال له اللحم السمين بالعربية وبالفارسية فربهي لا پيه واما الاستثناء فهو منقطع بدليل استثناء الحوايا قال
قيل المراد ما حملته الحوايا من الشحم قلت ذاك مجاز وهو خلاف الاصل والانقطاع في الاستثناء وان كان خلاف
الاصل لكنه ثبت اذا دل الدليل وقد دل الدليل ههنا وهو قوله او ما اختلط بعظم لان احدا لم يقل بان مخ العظم شحم وقيل
لو كانت يمينه على الشراء لا يحنث بشحم الظهر اتفاقا لان الشراء لا يتم بالبايع وبايع شحم الظهر يسمى لحاما لا شحاما
بخلاف الاكل عندهما لان الاكل يتم بالاكل وحده وشحم الظهر شحم عندهما وبان لا يحنث في فصل الشراء لا يدل
على انه ليس بشحم عندهما فقد اكل الشحم فيحنث الا ترى ان من حلف لا يشتري طعاما فاشترى لحما لا يحنث لان
بايعه يسمى لحاما ولو حلف لا ياكل طعاما يحنث باكل اللحم لان الاكل يتم بالاكل وحده ومن حلف لا يشتري حديدا
فاشترى درعا من حديد لا يحنث لان بايعه يسمى زرادا لا حدادا ولو حلف لا يمس حديدا فمس درعا حنث لان
المس يتم به وحده وقيل فصل الشراء على الخلاف وهو اختيار صاحب الهداية حيث جمع بين الاكل والشراء
وذكر فيه الخلاف واختلف المشايخ في تعيين محل الخلاف قال بعضهم الخلاف في اللحم السمين على الظهر فعلى هذا

كلام ابي حنيفة رح اظهر **قوله** وقالا ان اكل من خبزها حنث ايضا لانه مفهوم منه عرفا يقال اهل بلدة كذا
ياكلون الحنطة والمراد باطن الحنطة وذا عام يتناولها ولعينها وما يتخذ منها فوجب العمل بعموم المجاز كمن حلف لا يضع
قدمه في دار فلان يحنث بالدخول حافيا ومنتعلا وراكبا وراجلا لانه مجاز عن الدخول ومحمد رح مر على اصله في السويق
المتخذ منه وابو يوسف رح خالف اصله لان حلفه انما يقع على المتخذ منه عرفا ولا عرف في السويق والجواب
لابي حنيفة رح عن قولهما ان التعارف في الحنطة المطلقة لا في هذه الحنطة فعلى هذا اذا حلف لا ياكل الحنطة يحنث ان
لا يحنث باكل الحنطة عندهم جميعا كذا ذكر شيخ الاسلام خواهرزاده رح **قوله** ولو استفه كما هو لم
يحنث وقيل يحنث لانه اكل الدقيق حقيقة ولو عنى اكل الدقيق بعينه لم يحنث باكل الخبز لانه نوى حقيقة كلامه
**قوله** وان حلف لا ياكل الطبيخ فهو على ما يطبخ من اللحم اي بالماء واما القلية اليابسة فلا يسمى مطبوخا
وهذا استحسان والقياس ان يحنث في اللحم وغيره مما هو مطبوخ ولكن الاخذ بالقياس متعذر حيث ينسد عليه
باب المطعومات والمسهل من الدواء مطبوخ ونحن نعلم انه لم يرد به ذلك فحملناه على خاص هو متعارف
وهو اللحم لانه الذي يطبخ في العادات الظاهرة ومتخذه يسمى طباخا فاما من يطبخ الاجر فلا يسمى طباخا **قوله**
والرطب واليابس فيه سواء يعني ان ما كان فاكهة لا فرق بين رطبه ويابسه بعد ان يكون التفكه به معتادا
حتى لا يحنث بيابس البطيخ لان التفكه به غير معتاد **قوله** فاوجب قصورا في معنى التفكه وهذا لان
الفاكهة اسم لما يكون تبعا فما يكون اصلا من وجه من حيث انه يصلح للغذاء او الدواء لا يتناوله اسم الفاكهة
لان جهة الاصالة فيه اوجب قصورا في تبعيته فلا يتناوله اسم التبع كما لا يتناول اسم الشحم اللحم السمين وكما
لا يتناول الاسم المبني عن كمال مسماه القاصرة كاللحم لا يتناول السمك والمملوك لا يتناول المكاتب **قوله**
ولهذا كان اليابس من التوابل كيابس الرمان او من الاقوات كيابس العنب يريد به ان يابس هذه
الاشياء لا يعد فاكهة فيجب ان يكون رطبها كذلك وقيل هذا اختلاف عصر وزمان فالناس في زمن
ابي حنيفة رح كانوا لا يتفكهون بها وفي زمنهما يتفكهون فافتى كل بحسب ما شاهد في زمانه وفي المحيط العبرة
للعرف فما يوكل على سبيل التفكه عادة ويعد فاكهة في العرف يدخل تحت اليمين وما لا فلا **قوله**
ومن حلف لا يأتدم فكل شيء اصطبغ به فهو ادام اصطبغ به على البناء للمفعول وفي المغرب الصبغ
ما يصبغ به ومنه الصبغ من الادام لان الخبز يغمس فيه ويلون به كالخل والزيت ويقال اصطبغ الخبز بالخل
**قوله** لان الادام من المؤادمة وهي الموافقة قال عليه السلام للمغيرة بن شعبة حين خطب امراة ابصرها
فانه احرى ان يؤدم بينكما اي يوافق **قوله** كاللحم والبيض ونحوه مثل الجبن والسمك **قوله**
والتبعية في الاختلاط حقيقة يعني التبعية حقيقة في الاختلاط ليكون قائما فيه والتبعية حكما في ان لا يوكل
وحده واللبن لا ينافي فيه الاكل وحده لان ذلك يكون شربا لا اكلا وكذا الخل وغيره من المايعات واما العنب
والبطيخ قيل على الاختلاف وذكر الامام السرخسي رح انه ليس بادام بالاجماع وهو الصحيح والبقل ليس بادام بالاجماع

لان آخره لا يسمى مؤتدبا **قوله** فالغداء الاكل من طلوع الفجر الى الظهر وهذا توسع فى العبارة ومعناه
اكل الغداء والعشاء والسحور على حذف المضاف وذلك لان الغدا اسم لطعام الغداة لا اسم الاكله
فكذلك العشاء بالفتح والمد اسم لطعام العشا كذا فى المغرب **قوله** ولهذا يسمى الظهر احدى صلوتى
العشاء روى ان النبى عم انصرف من احدى صلوتى العشاء على ركعتين اما الظهر او العصر فسمى الراوى
كلتيهما الصلوتين صلوتى العشاء **قوله** ويتطلق على ما يؤخذ منه السحور ماخوذ من السحر وانه اسم
اخر الليل قبيل طلوع الفجر فكان متنصف الليل لا قريبا من السحر فيطلق عليه اسم السحر **قوله**
ثم الغداء والعشاء ما يقصد به الشبع عادة حتى لو اكل لقمة او لقمتين لا يحنث ومقدار الغداء والعشاء ان
ياكل اكثر من نصف الشبع ويعتبر عادة اهل كل بلد فى حقهم يعنى ان كانت خبزا فخبز وان كانت لحما فلحم حتى ان
الحضرى لو حلف على ترك الغداء فشرب اللبن لم يحنث والبدوى بخلافه لانه غداء فى البادية والضحى ما بين
طلوع الشمس وبين ارتفاع الضحى الاكبر وروى عن محمد رح فيمن حلف لا يكلم الى السحر قال اذا دخل ثلث الليل
الاخر فكلم لم يحنث لان وقت السحر ما قرب من الفجر وانتهت اليمين بدخول وقت السحر والمساء مساآن
احدهما انه اذا زالت الشمس والاخر اذا غربت الشمس فاذا حلف بعد الزوال لا يفعل كذا حتى يمسى فهذا على
غيبوبة الشمس لانه لا يمكن حمل اليمين على المساء الاول فيحمل على الثانى كذا فى الايضاح **قوله**
ومن قال ان لبست الى قوله لم يدين فى القضاء وغيره اى لا يصدق قضاء وديانة لان النية تعمل فى الملفوظ
لانها لتعيين ما احتمله اللفظ والثوب وما يضاهيه غير ملفوظ وانما ثبت مقتضى ولا عموم للمقتضى عندنا
فلم يحتمل التخصيص وعند الشافعى رح يصدق ديانة لان للمقتضى عموما عنده وعن ابى يوسف رح انه يصدق فيما بينه
وبين الله تعالى وبه اخذ الخصاف ولو قال ان خرجت ونوى السفر يصدق ديانة لتنوعه الى مديد وقصير فصح
تعيينه احدهما ولو نوى مكة لا يصدق قضاء او ديانة ولو حلف لا ساكن ونوى المساكنة فى بيت واحد
يصدق لانه نوى اتم ما يكون من المساكنة فان اعم ما يكون من المساكنة فى بلد والمطلق من المساكنة فى العرف
فى دار واحدة واتم ما يكون من المساكنة فى بيت واحد فهذه النية ايضا يرجع الى نوع المساكنة الثابتة بصيغة
كلامه والاصل فيه عندنا انه متى ذكر الفعل ونوى التخصيص فى المفعول كنية التخصيص فى الملبوس والمطعوم و
المشروب فى مسئلة الكتاب لا يصح نيته وكذا لو نوى تخصيص الحال بان يقول لرجل وهو قائم والله
لا اكلمه ونوى حال قيامه لا يصح الا ان يقول فى يمينه لا اكلم هذا الرجل القائم وكذا لو نوى تخصيص الصفة
بان يقول لا اتزوج امراة ونوى كوفية او بصرية لغت نيته ولو نوى عربية او حبشية عملت نيته فيما بينه
وبين الله تعالى لانه نوى التخصيص فى الجنس وذلك فى لفظه كذا فى المبسوط **قوله** حتى يكرع منها الكرع
تناول الماء بالفم من موضعه يقال كرع الرجل فى الماء وفى الاناء اذا مد عنقه نحوه ليشرب ومنه كره
عكرمة الكرع فى النهر لانه فعل البهيمة يدخل فيه اكارعه **قوله** ان كلمة من للتبعيض وحقيقته فى الكرع

اى حقيقة الكرع فى ان يضع فاه على بعض الدجلة وفى الكرع ذلك اولا بتداء الغاية وذلك فى ان يكون ابتداء شربه
من دجلة والحقيقة مستعملة عرفا وشرعا اما عرفا فظ واما شرعا جاء فى الحديث ان النبى عم قال لقوم نزل عندهم
هل عندكم ماء بات فى الشن والا كرعنا فى الوادى والحقيقة مرادة ههنا ولهذا يحنث بالكرع اجماعا فلم يعت
المصير الى المجاز وان كان متعارفا فان قيل لا نسلم ان الحنث فى الكرع باعتبار الحقيقة بل باعتبار العمل بعموم
المجاز كما فى قوله لا يضع قدمه فى دار فلان ولما كان كذلك وجب ان يحنث فيما اذا اشترى بالاغتراف
لان الحكم فى عموم المجاز كذلك قلت الكرع من الفرات مستعمل والحكم يترتب على الحقيقة دون المجاز اذا
كانت مستعملة بخلاف قوله لا يضع قدمه فى دار فلان فان ذلك صار عبارة عن الدخول فى العرف ولهذا
لا يحنث بوضع القدم اذا لم يدخل والاختلاف فيما اذا حلف لا يشرب من دجلة نظير الاختلاف
فيما اذا حلف لا ياكل من هذه الحنطة **قوله** وهو الشرط اى كونه منسوبا الى دجلة بخلاف ما تقدم
لان الشرط ثم ان يكون ابتداء شربه من موضع يسمى دجلة او بعض دجلة ولو حلف لا يشرب من هذا الكوز
فصب الماء فى كوز آخر فشرب منه لم يحنث لتبدل النسبة ولو حلف لا يشرب من الفرات فشرب من نهر
آخر منه لم يحنث اجماعا اما عنده فلانه منصرف الى الكرع واما عندهما فلانه مثل الفرات فى امساك الماء
فلا فينقطع النسبة فخرج من عموم المجاز ولو حلف لا يشرب من ماء الفرات فشرب من نهر آخر من الفرات
حنث لان حلفه انعقد على ماء منسوب الى الفرات والنسبة لا ينقطع بالانهار الصغار **قوله**
فصار كما اذا شرب من نهر اخذ من دجلة هذا اذا كان النهر الذى ياخذ من دجلة صغيرا اما اذا كان كبيرا
ينقطع النسبة من دجلة **قوله** ولو كانت اليمين مطلقة اى غير موقت بوقت وهو اليوم مثلا فى
الوجه الاول وهو ما اذا لم يكن فى الكوز ماء لا يحنث عندهما وعند ابى يوسف يحنث فى الحال وفى الوجه
الثانى وهو ما اذا كان الماء موجودا فى الكوز فاهريق يحنث فى قولهم جميعا **قوله** فابو يوسف رح
فرق بين المطلق والمقيد اى فى تنجز الحنث وتاخره فقال فى المطلق يتنجز الحنث كما فرغ من اليمين وفى
الموقت باليوم يتاخر الحنث الى اخر اليوم وهما ايضا فرقا فى الحنث وعدمه لكن فى صورة واحدة وهو ما
اذا كان الماء موجودا وقت اليمين ثم اهريق فقالا فى المطلق يحنث وفى الموقت باليوم لا يحنث
وجه الفرق لابى يوسف رح ان فى اليمين المطلق يجب البر كما فرغ من اليمين والتوقيت للتوسعة فلا يجب
الفعل الا فى اخر الوقت فان قيل التوقيت انما يكون للتوسعة ان لو وجب الفعل عليه فى الحال لولا
ذكر الوقت وليس كذلك فان من عقد يمينه على الفعل مطلقا يجب عليه فى اخر عمره كما فى قولنا لناتين البصرة
فيكون التوقيت على هذا للتضييق لا للتوسعة قلت انما ينتظر اخر العمر فى فعل يرجى تحققه كما فى قوله
لياتين البصرة وهذا بمعزل من ذلك لانه لا يرجى شرب الماء المعدوم فلا فائدة فى الانتظار فيجب الفعل
فى الحال ووجه الفرق لهما كذلك ان فى المطلق يجب البر كما فرغ عن اليمين ففوات المحلوف عليه بعد وجوب البر

لا يمنع الحنث كما اذا مات الحالف والماء باق فانه في الموقت يحنث بالبر في الجزء الاخير من الوقت لما عرف
ان اليمين متى عقدت على فعل لا يمتد مضافا الى الوقت يتعين الجزء الاخير للزوم الفعل ولا يحنث بترك الفعل
المحلوف عليه قبل ذلك لان الوقت صار ظرفا له لا معيارا فيلزم في جزء من ذلك الوقت ويتعين آخره كصلوة
الظهر في وقت الظهر يتعين آخر الوقت وكذلك اذا حلف بملك المحلوف عليه قبل آخر الوقت لا يحنث في
الحال بالاجماع ايضا واما الخلاف في الحنث بعد مضي الوقت عند ابي يوسف رح يحنث وعندهما لا يحنث
واذا ثبت ان البر في آخر الوقت وعند ذلك لم يبق محلية البر لاراقة الماء قبل ذلك فلا يجب البر
ويبطل اليمين فان قيل ينبغي ان يبقى اليمين ولا يبطل لان اعادة ذلك الماء مقدور وعقد اليمين ابتداء
على تلك القدرة جايز كما اذا حلف ليقبلن هذا الحجر ذهبا فاولى ان يبقى المعقود على تلك القدرة قلت
ابتداء اليمين انعقدت في الكوز على الممكن في الظاهر وعند الاراقة ما بقي ذلك الممكن ممكنا فلا يبقى اليمين على خلاف
ما انعقدت اما في مسئلة الحجر اليمين انعقدت ابتداء على القدرة في الجملة لا على الامكان الظاهر **قوله**
كما اذا مات الحالف يعني اذا مات الحالف قبل تحقيق البر فانه يحنث ويجب الكفارة خلفا عن البر لكن البر
الثابت عادة وان كان البر مقصورا باعادة الحيوة فكذا هنا بعد الفراغ عن اليمين وجب ان يحنث بالبر
الثابت عادة ويجب الكفارة وان كان البر مقصورا باعادة الماء فان قيل العجز من حيث العادة
عقيب اليمين لما كانت ترفع اليمين فالعجز المقارن لليمين اولى ان يمنعها من الانعقاد لان المنع اسهل من
الرفع قلت لما تغاير العجز ان جاز ان يكون الطاري رافعا والمقارن غير مانع كالشيخ الفاني عجزه عن
الصوم لا يمنع وجوب الصوم عليه ثم عجزه يرفع الواجب حتى ينتقل الى الفداء وكذا لو تزوج امة بغير اذن
مولاها انعقد النكاح ولا يكون حق المولى مانعا من الانعقاد فاذا اشتراها من يحل له وطيها يصير حق المشتري
رافعا لذلك العقد ولا يمنع الاباحة لما عرف ان الحل الثابت اذا طرا على حل موقوف ابطله فان قيل
اذا حلف ليقتلن فلانا وهو عالم بموته انعقد يمينه على حيوة يحدث فيه باحداث الله تعالى ثم لا ينعقد اليمين
في مسئلة الكوز على ما يخلق الله تعالى في الكوز بعد اليمين قلت ان الله تعالى لو خلق الماء في الكوز لم يكن هذا
الماء محلوفا عليه اذ المحلوف عليه هو الماء الذي في هذا الكوز وقت اليمين بخلاف مسئلة القتل فان الله تعالى لو
خلق الحيوة في الميت الذي كان فلانا بعينه فلهذا لا فرق في مسئلة الكوز بين ان يكون عالما بعدمه في الكوز
او لم يكن عالما وقت اليمين في الصحيح من الجواب فان قيل ينبغي ان يقدر اليمين كانه قال لاشربن الماء
الذي في هذا الكوز ان خلق فيه الماء كما في القتل ان كان عالما بموته قلت لان قوله لاشربن الماء الذي في
هذا الكوز عبارة عن موجود كانه اشار والاشارة الى المعدوم لا يصح واذا كان هذا عبارة عن
الموجود يعتبر لما لو نص عليه ولو نص عليه وقال لاشربن الماء الموجود في هذا الكوز ان خلق لا يستقيم ويكون
وصفا منه للشيء الواحد بالوجود والعدم فلا يثبت اقتضاء فاما في مسئلة القتل لو نص عليه وقال لاقتلن فلانا

الماء ح

ان عادت اليه الحيوة كان عقيبها هذا اذا حلف مطلقا واما اذا وقت اليمين لم يحنث ما لم يمض تلك الوقت
**قوله** الا ترى ان الملائكة يصعدونه وكذا الجن قال الله تعالى وانا لمسنا السماء فلما كانت السماء ايضا مخلوق
لمخلوق كان المس متصورا لمخلوق آخر لا مستحيلا لان مستحيل الوجود في نفسه لا يختلف بين مخلوق ومخلوق
فكان مستحيل الوجود في حق الكل كاستحالة الجمع بين الحركة والسكون وكذا تحول الحجر ذهبا بتحويل الله تعالى كما حكي عن بعض
الاخيار **قوله** واذا كان متصورا ينعقد اليمين وذلك لان الايجاب من العبد معتبر بالايجاب
من الله تعالى واليمين في ايجاب البر والايجاب من الله تعالى يعتمد التصور دون القدرة فيما له حلف الا ترى
ان الصوم واجب على الشيخ الفاني وان لم يكن له قدرة لمكان التصور والخلف فكذلك هنا حنث عقيب
وجوب البر فوجبت الكفارة للعجز الثابت عادة كما وجبت الفدية هناك عقيب وجوب الصوم كذا
في الفوائد الظهيرية والله اعلم

## باب اليمين في الكلام

ومن حلف لا يكلم فلانا فكلمه وهو بحيث يسمع الا انه نايم يحنث **اعلم** ان التكلم عبارة عن اسماعه كلامه كما
في تكليم نفسه فانه عبارة عن اسماع الا ان اسماع الغير امر باطن لا يوقف عليه فاقيم السبب المؤدي اليه مقامه
وهو عبارة ان يكون بحيث لو اصغى اليه اذنه ولم يكن به مانع يسمع ودار الحكم معه وسقط اعتبار حقيقة الاسماع كذا
في مبسوط شيخ الاسلام رح وذكر في الذخيرة ولا يحنث حتى يتكلم بكلام مستانف بعد اليمين منقطع عنها فان
كان موصولا لم يحنث نحو ان كلمتك فانت طالق فاذهبي او قومي لان هذا من تمام الكلام الاول فلا يكون مرادا
باليمين وكذلك اذا قال واذهبي الا ان يريد بهذا كلاما مستانفا فعلى هذا لو قال الرجل لغيره ان ابتداتك
بالكلام فعبدي حر فالتقيا وسلم كل واحد منهما صاحبه معا لم يحنث الحالف فيه لان شرط الحنث كلام
موصوف بصفة البداءة والبداية بالسبق والحالف ان كلمه بالسلام الا انه لم يسبقه ويسقط اليمين عن
الحالف بهذا الكلام حتى لا يحنث ابدا لان حكم هذا اليمين لوقوع الناس عن كلامه بصفة البداءة لان كل كلام
يوجد بعد هذا من الحالف لما يوجد بعد كلام المحلوف عليه وعن هذه المسئلة قلنا ان الرجل اذا قال لامراته ان ابتداتك
بكلام فانت طالق وقالت المراة له ان ابتدات بكلام فجاريتي حرة ثم ان الزوج كلمها بعد ذلك لا يحنث
في يمينه لان المراة كلمته بعد اليمين حيث قالت ان ابتداتك بكلام فلا يكون الزوج مبتديا لها ثم المراة
بتكلمها لا تحنث في يمينها ايضا لانها ما ابتدات بالكلام **قوله** فصار كما اذا ناداه وهو بحيث
يسمع الا انه لم يفهمه لتغافله فان هناك يحنث لانه اوقع صوته في اذنه وان لم يفهم لتغافله اي لغفلته فيحنث
الا يرى انه لو ناداه وهو بعيد يسمى نداء ولو ناداه وهو قريب يسمى مناديا كذا في المبسوط **قوله**
وكل ذلك لا يتحقق الا بالسماع فان قيل يشكل بما اذا اذن لعبده وهو لم يعلم صار ماذونا عند ابي حنيفة رح ومحمد رح
قلت ان العبد كان من اهل التصرف باهليته الا انه كان محجورا لحق المولى فاذا اذن المولى فقد ارتفع المانع
وارتفاع المانع لا يتوقف على سماعه وعلمه واما في اليمين فلما حرم كلامه باليمين الا عند الاذن صار الاذن مستثنى

لاباحة الكلام الحالف فلا بد من الاعلام بذلك **قوله** وانه يتم بالاذن كالرضا يعني اذا حلف لا يكلم
الا برضاه فرضي المحلوف عليه بالاستثناء ولم يعلم الحالف فكلمه لا يحنث لما ان الرضا يتم بالراضي فكذلك
الاذن يتم بالآذن **قوله** ولا كذلك الاذن على ما مر وهو قوله لان الاذن مشتق من الاذان الذي
هو الاعلام ولا يتحقق ذلك الا بالسماع **قوله** ولو حلف لا يكلمه شهرا فهو من حين حلف الى قوله علما
بدلالة حاله وهو الغيظ الذي لحقه في الحال لان الحامل على اليمين غيظ لحقه منه في الحال فيمنع نفسه عن التكلم معه
في الحال **قوله** لانه لو لم يذكر الشهر لم يتأبد اليمين اما لان قوله لا صومن اثباتي بخلاف قوله لا يكلمه فانه
عدمي والعدمي يستغرق بخلاف الاثباتي الا ترى انه كيف استغرق النهي في قوله لا تفعل ولم يستغرق الامر
في قوله افعل واما لان الصوم غير صالح للتأبيد لتخلل الاوقات التي لا يصلح ان يكون محلا للصوم بخلاف الامتناع
عن الكلام فان الاوقات كلها سواء في حقه فكان ذكر الشهر لتقدير الصوم به وانه منكر ولم يتعين الشهر الذي يلي
اليمين ومثله ان تركت الصوم شهرا يتعين الشهر الذي يليه ولو قال صوم شهر لا يتعين لان في الاول ادخل اللام فيه فاقتضى
صوم العمر فكان ذكر الشهر لاخراج ما وراءه عن اليمين وفي الثاني اضاف الصوم الى الشهر فصار الشهر لتقدير الصوم
كذا ذكره الامام التمرتاشي رح فان قيل يشكل بما اذا قال امرك بيدك شهرا فانه يتعين الذي يليه وان كان
لا يتأبد اذا لم يذكر الشهر قلنا قوله امرك بيدك موجبه تفويض الطلاق اليها في الساعة ويقتصر على المجلس فذكر
الشهر فيه لمد الحكم من منذ الساعة الى الشهر فيتعين الشهر اذ لو لم يتعين لا يكون لمد الحكم من منذ الساعة الى الشهر
بخلاف فصل الصوم فان قوله والله لا صومن لا يتعين فيه الساعة ولا يقتصر على المجلس فافترقا **فصل**
ومن حلف لا يتكلم فقرأ القرآن في صلاته لم يحنث وان قرأ في غير صلوته حنث لانه متكلم بكلام الله تعالى
**قوله** وعلى هذا التسبيح والتهليل والتكبير اي لا يحنث بها في الصلوة ويحنث بها خارج الصلوة
وقال الفقيه ابو الليث رح ان عقد يمينه بالفارسية لا يحنث بالقراءة والتسبيح خارج الصلوة ايضا للعرف
وانه يسمى قاريا مسبحا لا متكلما وعليه الفتوى وقال شيخ الاسلام المعروف بخواهر زاده رح لا يحنث
خارج الصلوة اذا قرأ او سبح او هلل لانصراف يمينه الى كلام الناس والقياس ان يحنث في الوجوه كلها لانه كلام
حقيقة باعتبار انه معنى ينافي السكوت والآفة والطفولة والخرس والقرآن كلام الله تعالى قال تعالى حتى يسمع كلام
الله فالتكلم به يكون متكلما وكذا التسبيح والتهليل كلام ايضا قال عليه السلام ان الله تعالى اختار من الكلام اربعا هن
من القرآن وليس بقرآن سبحان الله والحمد لله والله اكبر **قوله** في الصلوة ليس بكلام عرفا ولا شرعا اما عرفا
فظاهر واما شرعا فلان الشرع لم يجعل القارئ في الصلوة متكلما حيث قال لا يصلح فيها شيء من كلام الناس و
القراءة مشروعة فلا يكون كلاما **قوله** والكلام لا يمتد فان قيل الكلام يمتد ولهذا يقبل التوقيت
فيقال كلمته الى المساء كما يقال لبثت الى الليل قلنا الكلام عرض والعرض لا يقبل الامتداد لذاته وانما جعل
ممتدا بتجدد امثاله كالضرب والجلوس والركوب وغير ذلك الا ان استدامة الركوب وامثاله في المرة الثانية مثل الاول

من كل وجه فجعل كالعين الممتد اما الكلام الثاني لا يكون مثل الاول من كل وجه اذ يكون بعضه خبرا وبعضه امرا و
بعضه نهيا فلم يستقم القول فيه بتجدد الامثال **قوله** لان اسم اليوم اذا قرن بفعل لا يمتد يراد به مطلق
الوقت اعلم ان لفظ اليوم يطلق على بياض النهار بطريق الحقيقة اتفاقا وعلى مطلق الوقت
بطريق الحقيقة عند البعض فيصير مشتركا وبطريق المجاز عند الاكثر وهو الصحيح لان حمل الكلام على المجاز اولى من حمله
على الاشتراك عند تعارض المجاز والاشتراك لان المجاز في الكلام اكثر فيحمل على الاغلب ثم لا شك انه ظرف فان
كان مظروفه مما يمتد وهو ما يصلح فيه ضرب المدة اي يصح تقديره بمدة كاللبس والمساكنة والركوب ونحوها فانه
يصح ان تقديره بان يقال لبست هذا الثوب يوما وركبت هذه الدابة وساكنته في دار واحدة شهرا لحمل على
بياض النهار لانه يصلح مقدرا له فكان الحمل عليه اولى وان كان مظروفه مما لا يمتد كالخروج والدخول والقدوم اذ
لا يصح تقدير هذه الافعال بزمان يحمل على مطلق الوقت اعتبارا للتناسب واختلف عبارة المشايخ في
قوله اذا قرن بفعل لا يمتد ذكر بعضهم ان الفعل المقرون به هو الذي انتصب به اليوم كالامر باليد في قوله
امرك بيدك يوم يقدم فلان فانه مما يمتد فلهذا اختص ببياض النهار وذكر بعضهم ان الفعل المقرون به هو
الذي اضيف اليه اليوم كما في قوله يوم اكلم فلانا فامراته طالق حيث قال والكلام مما لا يمتد فحمل على مطلق
الوقت وكذا قوله يوم اتزوجك فانت طالق فتزوجها ليلا طلقت لان التزوج مما لا يمتد جعل الفعل المقرون
به التزوج والمسائل في الجامع الصغير وغيره لكن هذا تسامح في العبارة لما لم يختلف الجواب فيما اذا كان
المضاف اليه مما لا يمتد وكذا الجزاء كالطلاق والحرية وتسامحوا في ذلك فجعلوا الفعل المقرون به هو المضاف اليه
اما اذا كان المضاف اليه غير ممتد كالقدوم والجزاء ممتد كالامر باليد في قوله امرك بيدك يوم يقدم
فلان اعتبر الجزاء وحملوه على بياض النهار اخذا بالتحقيق فظهر من هذا ان المراد بالفعل المقرون به هو الجزاء لا
المضاف اليه **قوله** وما جاء استعماله في مطلق الوقت اي المذكور بعبارة المفرد اما اذا ذكر
بلفظ الجمع فلا يختص بسواد الليل كما في قول الشاعر وكنا حسبنا كل سوداء تمرة ليالي لاقينا جذام وحميرا
والمراد به الوقت **قوله** لانه غاية اي كلمة حتى فظاهر لانها للغاية قال الله تعالى حتى مطلع الفجر
وكذا الا ان قال الله تعالى ولا تيمموا الخبيث الى ان قال الا ان تغمضوا فيه معناه والله اعلم حتى تغمضوا فيه وكذا
قوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم فان قيل كلمة الا ان للشرط بدليل انه لو قال انت طالق
الا ان يقدم فلان فهو بمنزلة قوله ان لم يقدم فلان قلنا هي للغاية فيما يحتمل التأقيت والطلاق مما
لا يحتمل حتى لو قال لها انت طالق شهرا تتأبد وهذا لان كلمة الا للاستثناء حقيقة وبينه وبين الغاية مناسبة
من حيث ان حكم ما قبل الغاية يخالف حكم ما بعدها كما ان حكم ما قبل الاستثناء يخالف ما بعده فان تعذر
حمله على الاستثناء ينظر ان دخل على ما يتوقت حمل على الغاية كما في مسألة الكتاب وان دخل على ما لا يتوقت
كالطلاق حمل على الشرط لان بين الاستثناء والشرط مناسبة ايضا من حيث ان حكم ما قبل الشرط يخالف

حكمها بعدم الاذن مناسبة الغاية اكثر لان في الاستثناء حكم الكلام ثابت في المستثنى منه في الحال
وكذا حكم الكلام ثابت في المغيا قبل وجود الغاية اما في الشرط لا حكم للكلام قبل وجود الشرط فلهذا لم يحمل على الشرط
ما لم يتعذر حمله على الغاية وانما جعل مجازا عن اشتراط عدم القدوم لما بين استثناء الشي واشتراط
عدمه من المشابهة فان الشي اذا استثني عن حكم فذلك الحكم لا يثبت عند وجوده وانما يثبت عند عدمه
فيجعل استثناء القدوم مجازا عن اشتراط عدم القدوم فيصير كانه قال انت طالق ان لم تقدم فلان وهذا
لانه جعل القدوم رافعا للطلاق فيكون القدوم علما على عدم الطلاق فصار عدمه علما على الوقوع ضرورة **قوله**
لان الممنوع عنه كلام ينتهي بالاذن والقدوم يعني الممنوع باليمين كلام ينتهي منعه بالاذن القدوم وبعدها فات
فلان لم يبق الكلام بمنع الصفة متصور الوجود فسقطت اليمين كما في مسئلة الكوز **قوله** ولهذا
لم يعينه اي بالاشارة لم يقل امراة فلان هذه او صديق فلان هذا **قوله** والداعي لمعنى في المضاف
اليه غير ظاهر لعدم التعيين اي لانه لم يعين اي لم يقل لا اكلم صديق فلان لان فلانا عدولي بخلاف ما
تقدم اي من مسئلة الدار والثوب والعبد لان الداعي لمعنى في المضاف اليه فيها ظاهر لان ملك الاعيان
لا تهجر لذواتها الا غير العبد فقط وكذا العبد على ظاهر الرواية لانه لخسته وسقوط منزلته لحق بالجمادات
فيباع في الاسواق كما يباع البهايم فلا يقصد بالهجران فكانت الاضافة معتبرة فلا يحنث بعد زوالها
فان قيل يحتمل ان يكون الهجران لاجل ذات الدار والدابة على قبيل الشؤم في الثلاث في الدار
والمراة والفرس قلت ذلك احتمال لم يقترن به العرف والعادة لما ان منع الاعيان لا تهجر ولا تعادى
عادة لذواتها وما قلنا من هجران منع الاعيان بسبب ملاكها مؤيد بالعرف فكان اولى **قوله**
فصار كما اذا اشار اليه اي قال لا اكلم صاحب الطيلسان هذا وان كلم المشتري لا يحنث لما بينا **قوله**
وصفة الصفة ليست بداعية الى اليمين جواب سوال يرد على قوله اذ الصفة في الحاضر لغو فان يقال
الصفة قد اعتبرت في الحاضر في قوله لا اكل هذا الرطب حتى لا يحنث في اكله بعد ما صار تمرا فاجاب
ان الصفة انما يعتبر في الحاضر اذا كانت داعية الى اليمين ومنها الصفة غير داعية الى اليمين فلم يعتبر
في الحاضر **قوله** على ما مر اي فيما اذا حلف لا ياكل لحم هذا الحمل فاكله بعد ما صار شاة يحنث
**فصل** ومن حلف لا يكلم فلانا حينا او زمانا او الحين او الزمان فهو على ستة اشهر
وانما استوى المعرف والمنكر لان ستة اشهر لما صارت معهودة فيهما او انصرف التعريف الى المعهود
**قوله** لان الحين يذكر ويراد به الزمان القليل قال الله تعالى فسبحان الله حين تمسون وحين تصبحون
اي ساعة تمسون وساعة تصبحون والمراد به وقت الصلوة وقد يراد به اربعون سنة قال الله تعالى هل
اتى على الانسان حين من الدهر والمراد به اربعون سنة وقد يراد به ستة اشهر قال الله تعالى تؤتي اكلها كل
حين باذن ربها وانه ستة اشهر من حين يخرج الطلع الى ان يدرك الثمر فعند الاطلاق يحمل على الوسط

من ذلك فان خير الامور اوساطها وانما نعلم انه لم يرد الساعة لان الغضبات لا يدوم على ترك الكلام
ساعة ولا يحلف على ذلك وهو يعلم انه لم يرد به اربعين سنة لانه اذا اراد ذلك يقول ابدا لانه بمنزلة الابد وسكته
**قوله** ولو سكت عنه يتابد اي لو سكت عن ذكر الحين وقال لا يكلم فلانا يكون على الابد فلما ذكر حينا
مع ذلك وجب ان يستفاد منه معنى سوى المعنى الذي يستفاد عند عدم ذكره وبذلك الغاية بخلاف ان لا يكون
الزمان اليسير ولا اربعين سنة لما ذكرنا فتعين ما قلنا وهو ستة اشهر **قوله** وقال ابو حنيفة رح
لا ادري ما الدهر اي في حكم التقدير لان الدهر مخالف للحين والزمان اذ مرة يقع على الابد بخلاف الحين
والزمان فلم يلحق بهما قياسا **قوله** وهذا الاختلاف في المنكر هو الصحيح قيد لما روى بشر عن ابي يوسف رح
ان المعرف والمنكر عنده سواء **قوله** والعرف لم يعرف استمراره جواب عن قولهما ان دهرا يستعمل استعمال
الحين والزمان لا اختلاف في الاستعمال قال الله تعالى وما يهلكنا الا الدهر وقال عليه السلام لا تسبوا الدهر فان الله هو
الدهر فكان مجملا والتوقف في المجمل آية العلم والخوض بطريق القياس فيما طريقه التوقف وهو اللغة و
التقدير امارة القصور وتاويل الحديث ان العرب كانوا يزعمون ان الدهر هو المهلك على ما قال الله تعالى وما
يهلكنا الا الدهر وكانوا يسبون الدهر فالنبي عليه السلام قال لا تسبوا مهلك الخلق ومفنيهم فان الله هو المهلك لا انه مع
هذا احتشم وحفظ لسانه عن الكلام في الدهر وهذا من كمال الورع ونهاية الاحتياط وهو كما روي ان النبي عليه السلام سئل
عن خير البقاع فقال لا ادري حتى اسال جبريل فسال جبريل فقال لا ادري حتى اسال ربي فصعد الى السماء ثم نزل
وقال سالت ربي عن ذلك فقال خير البقاع المساجد وخير اهلها من يكون اول الناس دخولا واخرهم خروجا
فعرفنا ان التوقف في مثل هذا يكون من الكمال لا من النقصان **قوله** فينصرف الى اقصى ما يذكر
بلفظ الجمع وذلك عشرة لان اسم الايام ينتهي بالعشرة اذا كان مقرونا بالعدد فانه ايام وعشرة ايام
فاذا جاوز العشرة لا يسمى اياما مقرونا بالعدد يقال احد عشر يوما ولا يقال احد عشر اياما فيثبت ان معهود الايام
عشرة وكذلك الجواب عنده في الجمع والسنين انه ينصرف الى العشرة لان العشرة معهود للفظ الايام و
نحوها لانها اكثر ما يطلق عليه صيغة الجمع فاذا دخل فيه لام التعريف يتناولها هو الاكثر حملا على الاستغراق و
هذا لان الكل من الايام عشرة والاقل ثلثة والكل من الاقل بمنزلة العام من الخاص والاصل في العام هو
العموم ما لم يقم الدليل على الخصوص فيحمل على الكل ما لم يقم الدليل على الاقل فكان الصرف الى تعريف هذا المعهود
اولى من الصرف الى تعريف الاسبوع فان الاسبوع ينتهي اياما باساميها واللام انما دخلت على
الايام فالصرف الى تعريفها في انفسها اولى فان قيل انما ينتهي الايام الى عشرة لغة اذا كانت
مقرونة بالعدد لا مطلقة قال الله تعالى وتلك الايام نداولها لا يراد بها العشرة قصرا عليها والايام ههنا ذكرت مطلقة
عن العدد قلنا اسم الجمع للعشرة وما دونها الى الثلاثة حقيقة كما في الاطلاق واقترانه بالعدد وهو اسم لما
زاد على العشرة عند الاطلاق لا عند الاقتران بالعدد والشي متى كان اسما للشي في جميع الاحوال

كان اثبت مما هو اصم له في المحال دون حال لان الزايد على العشرة ايام عند الاطلاق ويوم عند اقر انه بالعدد
فلم يدخل تحت الايام التي هي اسم جنس من كل وجه فان قيل اذا حلف لا يتزوج النساء او لا يشتري العبيد لا ينصرف
الى العشرة بل الى الواحد قلت الفرق بين جمع الازمان وجمع الاعيان من وجهين انه تعذر الصرف الى كل الجنس في
جمع الاعيان منصرف الى الادنى لا محالة بيانه ان معنى الجمع لو كان مرعيا في جمع الاعيان فالحنث في الوجود مفتقر
الى ذلك الفعل في كل فرد من افراد الاعيان بخلاف جمع الازمان لان الحنث في وجوده غير مفتقر الى وجود ذلك
الفعل في كل فرد من افراد الازمان بدليل ان من حلف لا يكلم فلانا عشرة ايام يحنث بالكلام في يوم منها
ولو حلف لا يشتري عشرة اثواب لم يحنث بشراء ثوب واحد والثاني ان في سائر جمع الاعيان لو بقي معنى الجمعية و
صرف ذلك اللفظ الى عدد من الاعداد يبقى جمعا منكرا فيبطل حرف التعريف بخلاف جمع الازمان لانه يتعين
ما يلي وقت الحلف من الزمان فلا يكون منكرا فامكن العمل بحقيقة التعريف مع بقاء معنى الجمعية من كل وجه فانعدمت
الضرورة الداعية الى سقوط اعتبار الجمعية ثم عندهما في الجمع والسنين ينصرف الى العمر كله وفي قوله لا يتزوج
النساء لم ينصرف الى جميع نساء العالم لان مقصوده من اليمين المنع من التزوج وذلك ليس في وسعه فلا يمنع نفسه
عنه وسائر لو حمل على منع نفسه عن التكلم مدة عمره يحنث بالكلام واحد فيفيد اليمين فايدته فافترقا **قوله**
لانه اكثر ما يتناوله اسم الايام وهذا لانه لما ذكر الكثرة يتبين انه لم يرد به اقل الجمع وليس بعض الاعداد فوق
الثلاث باولى من البعض فينصرف الى المعهود للفظ الايام وقيل لو كانت اليمين بالفارسية ينصرف
الى السبعة اجماعا لانه يذكر فيها الفرد يعني في الفارسية لا تفاوت بين ما فوق العشرة وما تحتها فانه يقال ده روز
ويازده روز فلم ينصرف لفظ الجمع الى العشرة ولا كذلك العربية فالحاصل ان ابا حنيفة رح انما صرف
الايام الى العشرة لانه اقصى ما ينطلق عليه اسم الجمع وقد عدم هذا في الفارسية والله اعلم **باب اليمين**
**في العتق والطلاق** عتق الحي عند ابي حنيفة رح انما قال وحده لانه لا يعتق ما ولد بعد
وقالا يعتق واحد منهما لان الشرط قد تحقق بولادة الميت فينحل اليمين وذلك لان الشرط في اليمين ولادة مطلق
الولد وقد وجدت وانحلال اليمين لا يتوقف على نزول الجزاء الا ينحل اليمين وان لم ينزل الجزاء الا ترى انه لو قال
لامراته ان دخلت الدار فانت طالق فدخلت الدار بعد ما ابانها وانقضت عدتها ينحل الجزاء لان الطلاق
معلق بمطلق الدخول وقد وجد وصار هذا كما اذا كان المعلق به عتق عبد آخر ولابي حنيفة رح ان شرط
انحلال اليمين ولادة ولد حي نظرا الى وصفه اياه بالحرية وبه فارق ما ذكر من النظاير لان الجزاء هناك
ليس وصفا للشرط وفي الايضاح لو قال اول عبد يدخل علي فهو حر فادخل عليه عبد ميت ثم حي عتق الحي
ولم يذكر خلافا والصحيح انه بالاتفاق لانه اسم العبد بعد الموت لا يبقى في التحقيق لان الرق يبطل
بالموت **قوله** تقيد بوصف الحياة تصحيحا لكلام العاقل اذ لو لم يتقيد بالحياة صار لغوا فصار
كما لو قال ان ضربت فلانا تتقيد بضرب به حيا تصحيحا للشرط اذ معنى الضرب وهو الايلام بعد الموت لا يتحقق



بخلاف ما اذا كان الجزاء طلاقا او حرية ام الولد لا يصلح مقيدا لانه مستغن عن حيوة الولد فبقي مطلقا فان
قيل لو قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى عبدا لغيره ثم اشترى عبدا لنفسه لا يعتق الثاني لانحلال اليمين
بالاول ولم يتقيد ضرورة وصفه اياه بالحرية قلت الذي اشتراه لغيره محل للاعتاق فانحلت اليمين اما الولد
الميت فليس بمحل للاعتاق لانه بصفة الحياة يصير محلا للحرية **قوله** ولو قال اول عبد اشتراه وحده فهو
حر فاشترى عبدين ثم عبدا عتق الثالث ولو قال اول عبد اشتريه واحدا لا يعتق الثالث والفرق ان
وحده يقتضي الانفراد في الفعل المقرون به ولا يشاركه الغير في ذلك الفعل ولا يقتضي الانفراد في الذات
والواحد يقتضي الانفراد في الذات ويؤكد احد موجبي الاول الا ترى انه يصح ان يقال في الدار رجل واحد وان
كان معه امراة لانه يقتضي الانفراد في ذاته وهو الرجولية لا في الفعل المقرون به وهو الكينونة في الدار ولا يصح
ان يقال وحده لانه يقتضي وصف التفرد للرجل في الفعل المقرون به وهو الكينونة في الدار لا الانفراد في
ذاته وهو الرجولية فاذا ثبت هذا فقوله املكه وحده يقتضي التفرد في الملك والعبد الثالث متصف
بهذه الصفة فيعتق فصار كما لو قال اول عبد اسود املكه فهو حر فملك ابيضين ثم اسود عتق الاسود لتعلق
العتق بعبد متصف بصفة التفرد في السواد والثالث متصف بهذه الصفة وقوله املكه واحدا
صفة للعبد فيقتضي التفرد في الذات ويؤكد احد موجبي الاولية فلم يتغير الحكم فيه وجرى وجوده مجرى عدمه
فيما يرجع الى افادة معنى التفرد والتوحد فكان العتق متعلقا بعبد متصف بصفة التفرد في الذات والثالث
ليس بهذه الصفة **قوله** لان وجه الحال لغة فان قيل قال في الكتاب اول عبد املكه واحدا فوجب
ان لا يحتمل غير الحال وصارت نظير وحده قلت العلم بزيادة الالف وقع خطا من بعض الكتاب
ولان العوام لا يميزون بين وجوه الاعراب فلم يعتبر نصبه وجعل نعتا ولو قال اول عبد املكه فهو حر فملك عبدا
ونصف عبد وعتق الكامل لان نصف العبد ليس بعبد فلم يشاركه في اسمه فلا يقطع عنه وصف الاولية كما
لو ملك معه ثوبا ونحوه ولو قال اول كر املكه فهو هدي فملك كرا ونصف كر لا يلزمه شيء لان النصف
يزاحم الكل في المكيلات والموزونات لانه بالضم يصير شيئا واحدا بخلاف العبيد والثياب **قوله**
ويعتبر من جميع المال اذا كان الشرى وقت الصحة **قوله** فكان الشرط متحققا عند الموت وهذا لان
الآخرية يثبت بعدم شراء آخر بعده وصار كانه قال لم اشتر عبدا آخر فالثاني حر ولو قال كذلك يعتق عند الموت
فكذا ههنا ولابي حنيفة رح ان لكونه فردا لاحقا لا يشاركه غيره من جنسه وانما يبطل صفة الآخرية بشراء آخر بعده
فاذا لم يشتر كان آخرا من وقت الشراء كما لو قال لامراته اذا حضت فانت طالق فرات الدم
فان استمر ثلاثة ايام يحكم بوقوع الطلاق من حين حاضت وقولهما ان العتق يتعلق بعدم شراء آخر بعده
قلت كذلك لكن لم يجعل هذا شرطا لا صريحا ولا دلالة فلم يجعل شرطا بل علامة على ثبوت الحكم كاستمرار الدم
في الحيض فاذا وجدت العلامة ثبت الحكم سابقا على وجود العلامة على ما هو الحكم في العلامة لانه لا يوجد الحكم عندها

العبده

اليمين لا

فكانت العلامة شرطا لعلمنا بوجود الحكم وشرطه سابقا فيكون الموت معرفا لوجود شرط الابوة من زمان الشرآء
فيستند الحكم كما في مسئلة الحيض قوله وعلى هذا الخلاف تعليق الطلقات الثلاث به فانه اذا قال
اول امراة اتزوجها فهي طالق ثلاثا فتزوج امراة ثم امراة ودخل بها ثم مات يطلق من حين التزوج ولها مهر
ونصف وعدتها بالحيض بلا حداد ولا يرث منه وعندهما تطلق في آخر حيوته ولها مهر واحد وعليها عدة الوفاة
وترث منه وان كان الطلاق رجعيا فعليها عدة الوفاة قوله ويشترط كونه سارا بالعرف وانما قيد
بالعرف لان البشارة اسم لخبر يغير بشرة الوجه من فرح او حزن قال الله تعالى فبشرهم بعذاب اليم فبشرناه باسحق
وفي العرف اسم لخبر صدق سار غائب عن المخبر علمه وهذا انما يتحقق من الاول لان الثاني اخبره بما كان معلوما له
فلا تتغير به بشرة وجهه عند سماعه بخلاف الخبر فان حقيقة الاخبار موجودة من كل واحد لان الخبر خبر وان كان
عند المخبر علمه واصل المسئلة ما روي ان النبي عليه السلام مر بابن مسعود رضه وهو يقرأ القرآن فقال من احب ان يقرأ
القرآن غضا طريا كما انزل فليقرأ بقراءة ابن ام عبد فابتدر اليه ابو بكر وعمر رضه للبشارة فسبق ابو بكر عمر بها
فكان ابن مسعود رضه يقول متى ذكر ذلك بشرني ابو بكر واخبرني عمر وان بشروه معا عتقوا لانها تحققت
من الكل حيث تغيرت البشرة ولهذا قال الله تعالى فبشروه بغلام عليم حيث اضاف البشارة الى الجماعة
فدل على تحقق البشارة من الجماعة قوله لان الشرط قران النية اي شرط الخروج عن عهدة التكفير قران نية
التكفير بعلة العتق وهي اليمين ولم توجد نية التكفير وقت يمينه لان الكلام فيه فاما الملك عند الشراء شرط
العتق ولا اثر له في استحقاق ذلك العتق فيكون معتقا بيمينه ولم يقترن نية الكفارة بها حتى لو اقترنت جاز
كذا في المبسوط قوله واما الشراء فشرط ولا يقال بان قوله فهو حر انما يصير عند الشراء او المعلق بالشرط
يصير علة عند وجود الشرط فتحقق قران النية بعلة العتق لان الاهلية تشترط وقت اليمين لا عند وجود الشرط
حتى لو جن بعد اليمين ووجد الشرط ثبت الحكم وان لم يكن من اهله فكذا النية تشترط وقت اليمين قوله
فاما العلة فهي القرابة لان العتق في القريب بطريق الصلة والقرابة هي العلة للصلات كما في النفقة و
التزاور فكذلك العتق صلة وللملك تاثير في استحقاق الصلة شرعا حتى تجب الزكوة باعتبار الملك صلة
للفقراء كما للقرابة تاثير في استحقاق الصلة فكان كل واحد من الوصفين لكونه مؤثرا علة ومتى تعلق الحكم بعلة
ذات وصفين يحال به على آخر الوصفين وجودا لان تمام العلة به وآخر الوصفين الملك فيكون به معتقا
ثم الملك يثبت بالشرى والعتق بالملك فيضاف العتق الى الشرى بواسطة الملك وهذا كمن رمى انسانا
عمدا فاصابه فقتله قتل به كانه حز رقبته بالسيف وان كان فعله رميا لان الرمي اوجب نفوذ السهم ومضيه
في الهوا وذا سبب الوقوع في المرمى وذا سبب الجرح وذا سبب الموت فيضاف كله الى الرمي الذي هو
العلة الاولى وصارت احكاما له وصار الرامي قاتلا فكذا الشراء بواسطة الملك لما ثبت به صار اعتاقا فيصير
معتقا به وتايد ذلك بقوله عليه السلام لن يجزي ولد والده الا ان يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه اي بالشرآء لانه لا يحتاج

الى اعتاق آخر بعد الشرآء وهذا كما يقال سقاه فارواه وضربه فاوجعه اي بالسقي والضرب وهذا اذا اشترى
نصف ابنه والنصف الآخر لغير البايع ضمن لانه اعتقه بالشراء فاضيف الى الملك ولو كان عبد بينهما فادعى
احدهما انه ابنه ضمن لان القرابة آخرهما وجودا بخلاف ام الولد لان عتقها يستحق بالاستيلاد السابق فاضيف
العتق الى اليمين من وجه لا من كل وجه وصار كانه اعتق ام الولد قوله فكان ذكره ذكر الملك فان قيل
هذا قول بالاقتضاء وزفر رح لا يقول بالاقتضاء حتى ان من قال لآخر اعتق عبدك عني بالف فاعتقه كان
العتق واقعا عن الآمر قلت اثبات الملك هنا بدلالة اللفظ لا باقتضائه والثابت دلالة ما يكون
مفهوما من اللفظ بلا تامل واجتهاد كما كان النهي عن الضرب والشتم وساير الافعال المؤذية مفهوما من النهي عن
التأفيف ثم اذا قيل فيما نحن فيه عند فلان سرية يراد بها جارية مملوكة من غير تامل واجتهاد فكان الملك ثابتا
دلالة ولئن سلمنا ان اليمين بالعتق انما يصح في الملك ومضافا اليه او الى سببه ولم يوجد واحد منها اما الملك فظ
واما الاضافة الى الملك فانه لم يقل ان ملكت امة واما الاضافة الى سبب الملك فلانه اضافها الى التسري
وهو ليس بسبب لملك الامة فلم يصح اضافة الاعتاق اليه وهذا لان التسري عبارة عن التحصين
والاسكان وهو ان يبوئها بيتا ويمنعها من الخروج عند ابي حنيفة ومحمد رح لان السرية من السر وهو الوقاع او من السرور
وهي سرور لمالكها او من السري وهو السيد لانه اذا اتخذها سرية فقد جعلها سيدة الاماء وعند ابي يوسف رح
طلب الولد شرط مع ذلك لان السرية في العادة هي التي تطلب ولدها وواحد من هذه الاشياء ليس بسبب
لملك الامة الا انه لا يستغني عن الملك فيصير الملك مذكورا اقتضاء ضرورة صحة التسري وهو شرط فيتقدر بقدره
ولا يتعدى عنه الى صحة الجزاء وهو العتق لان الثابت ضرورة يتقدر بقدرها ولا يعدو موضعها فلا يثبت الملك
فيما وراء صحة التسري فبقي الجزاء في الملك وفي مسئلة الطلاق ظهر في حق الشرط ولم يتعد الى الجزاء ايضا وانما يصح
العتق وهو الجزاء ثم لانه صادف الملك اذ ملكه في العبد قايم في الحال فكان ذكر الطلاق ذكر النكاح
الذي لا يستغني عنه الطلاق لا ذكرا لما لا يستغني عنه الجزاء حتى لو قال لاجنبية ان طلقتك واحدة فانت
طالق ثلاثا فتزوجها ووطيها وطلقها واحدة لم يقع الثلاث لان الملك صار مذكورا ضرورة فلم يتعد عنه
الى صحة الجزاء فهذا وزان مسئلتنا ووزان ما استشهد به زفر ان يقول ان تسريت امة فعبدي هذا
حر فاشترى امة فتسرى بها عتق عبده قوله يفهم الملك من التسري بلا تامل قلنا ذا لا يدل على انه ليس بثابت
اقتضاء فالطعام او الشراب يفهم من قوله ان اكلت او شربت بلا تامل وهو ثابت اقتضاء قوله
ولو قال كل مملوك لي حر يعتق امهات اولاده ومدبروه ولو قال اردت الرجال بهذا اللفظ دون النساء
دين فيما بينه وبين الله تعالى دون القضاء لانه نوى التخصيص في اللفظ العام وهذا بخلاف ما لو قال نويت السود
دون البيض فانه لا يصدق في القضاء والديانة جميعا لانه نوى التخصيص بوصف ليس في لفظه لان المملوك حقيقة
للذكور دون الاناث فان الانثى يقال لها مملوكة ولكن عند الاختلاط يستعمل عليهن لفظ التذكير عادة

والفرق بينهما اظهر

وهو لا يتقرر في التحصين ملك اليمين فلا يتعدى بالعين كذا في الفوائد الظهيرية

الا الملك المقتضي الا المقتضي ذكر المقتضي ن

فان نوى الذكور فقد نوى حقيقة كلامه ولكن خلاف المستعمل فيتدين فيما بينه وبين الله تعالى دون القضاء ولهذا قيل لو قال نويت النساء دون الرجال كانت نيته لغوا وكذلك لو قال لم انو المدبرين لم يصدق في القضاء وفي كتاب الايمان اذا قال لم انو المدبرين لم يدين فيما بينه وبين الله تعالى ولا في القضاء وفيه روايتان كذا في المبسوط

قوله ومن قال لنسوة له هذه طالق او هذه وهذه طلقت الاخيرة وله الخيار في الاولين ولو قال والله لا اكلم فلانا او فلانا وفلانا حنث بكلام الاول او الاخيرين كقوله لا اكلم هذا او هذين والفرق ان او واذا دخلت بين شيئين تناولت احدهما وذا في الطلاق في موضع الاثبات فيخص فكانت المطلقة احدى الاولين غير عين لان او دخلت عليهما فلما قال للثالثة وهذه صارت معطوفة على المطلقة لان الواو توجب الشركة فصار عطفا على التي هي محل الجزاء من الاولين وهي احدهما غير عين اذ سياق الكلام للايجاب وانما يعطف الشيء على ما سيق له الكلام فصار كانه قال احديكما طالق وهذه ولو قال هكذا كان الجواب ما قلنا كذا هنا وفي مسئلة الكلام في موضع النفي فيعم عموم الافراد فصار كل فرد منفيا على حدة كقوله تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا اي آثما ولا كفورا فصار كانه قال والله لا اكلم فلانا ولا فلانا وفلانا ولو كان هكذا كان الثالث مضموما الى الثاني فيصير كانه قال ولا هذين كذا هنا ولا نسلم صار كانه قال هذه طالق او هاتان طالق وانه لا يصح فجعل كانه قال هذه طالق او هذه طالق وهذه طالق ليصح ولو قال هكذا بطلق الثالثة وخير في الاولين كذا هنا وثم صار كانه قال لا اكلم هذا او لا اكلم هذين وانه صحيح والله اعلم

## باب اليمين في البيع والشراء وغير ذلك

اي من الطلاق والعتاق والضرب قوله ولهذا لو كان العاقد هو الحالف يحنث في يمينه اي اذا كان العاقد الوكيل هو الحالف بان لا يبيع او لا يشتري او لا يؤاجر قوله الا ان ينوي ذلك اي ان ينوي في يمينه لا يبيع او لا يشتري او لا يؤاجر ان لا يامر غيره ايضا فح يحنث بالامر والاستثناء متصل بقوله فوكل من فعل ذلك لم يحنث وقوله او يكون الحالف ذا سلطان عطف على ان ينوي لا يتولى العقد بنفسه فامر غيره يحنث اي اذا باشره المامور ولو فعل ذلك بنفسه يحنث ايضا لوجود البيع منه حقيقة فان كان يباشر تارة ويفوض اخرى يعتبر الغالب والاصل ان كل فعل يرجع حقوقه الى المباشر لا يحنث الحالف بمباشرة المامور لوجوده منه حقيقة وحكما والا يحنث ويصير العاقد سفيرا والآمر فاعلا فلا يحنث بمباشرة لا بالامر البيع والشراء والاجارة والاستيجار والاجارة والصلح عن مال والقسمة والخصومة وضرب الولد وما يحنث بالمباشرة والامر النكاح والطلاق والخلع والعتق والكتابة والصلح عن دم عمد والهبة والصدقة والقرض والاستقراض وضرب العبد والذبح والبناء والخياطة والايداع والاستيداع والاعارة والاستعارة وقضاء الدين وقبضه والكسوة والحمل حتى لو حلف لا تزوج او لا يطلق او لا يعتق فوكل بذلك ففعل حنث وعند الشافعي رح لا يحنث لوجود التطليق من المامور حقيقة ومن الآمر حكما فهو شرط الحنث

من الحالف من وجه دون وجه فلا يحنث كما في البيع ونحوه ولنا ان غرض الحالف التوقي عن حكم العقد وحقوقه وشيء من احكام هذه العقود الشرعية لا يستقر على المامور بل ينقل العقد بجميع الاحكام الى الآمر وصار المامور سفيرا ولهذا يضيفه الى الآمر لا الى نفسه قوله لان المالك له ولاية ضرب عبده بخلاف ما اذا حلف على حر لا يضربه فامر غيره فضربه لا يحنث لان امر المولى غيره صحيح لانه يملك ضرب عبده فيملك امر غيره به وبهذا اسقط الضمان عن المامور وآمره فضرب الحر لم يصح لانه لا يملك ضربه بنفسه الا ان يكون الحالف سلطانا او قاضيا لانهما يملكان ضرب الاحرار حدا او تعزيرا فملكا الامر به قوله اما الضرب والذبح ففعل حسي يعرف باثره وهو الايلام فحقيقته عند اسناده الى نفسه ان يفعله بنفسه والنسبة الى الآمر بالتسبيب مجازا فاذا نوى الفعل بنفسه فقد نوى حقيقة كلامه فيصدق ديانة وقضاء بخلاف الطلاق والعتاق لانه ليس الا كلام يفضي الى الطلاق والعتاق والتوكيل بذلك مثل التلفظ فيتلفظها اللفظ وهو قوله لا تطلق فاذا نوى التلفظ بنفسه فقد نوى الخصوص في العام وهو خلاف الظاهر فيصدق ديانة لا قضاء وهذا هو الفرق الذي وعد قبيل هذا بالاشارة الى الفرق وقيل ذكر القضاء في مسئلة الضرب رواية في الطلاق لانه في الموضعين اذا نوى المباشرة فقد نوى حقيقة كلامه فيصدق قضاء في الفصلين قوله لان حرف اللام دخل على البيع حيث قال بعت لك ثوبا فيقتضي اختصاصه به اي البيع بالمحلوف عليه وفي قوله ان بعت ثوبا لك دخل حرف اللام على العين لانه اقرب اليه فيقتضي اختصاص العين بالمحلوف عليه فان نوى بالثاني الاول اذ الاول بالثاني صحت عنه لانه نوى ما يحتمله لفظه بالتقديم والتاخير قوله بخلاف الاكل والشرب وضرب الغلام وفي الكافي للعلامة النسفي قيل المراد بالغلام الولد لا العبد لان ضرب العبد يحتمل النيابة والوكالة فكان نظير الاجارة لا نظير الاكل والغلام يطلق على الولد كما يطلق على العبد قال الله تعالى انا نبشرك بغلام اسمه يحيى وقيل المراد به العبد لان المراد بجريان الوكالة وكالة يتعلق بها حقوق يرجع الوكيل بها على الموكل وليس للضرب حقوق يلحق الوكيل يرجع بها على الموكل ولا يملك الضرب بعقد فكان كالاكل وفي الجامع الصغير لقاضي خان رح لو قال ان ضربت لك عبدا او ضربت عبدا لك فهو على ضرب عبد مملوك للمحلوف عليه لمكان العرف ولان الضرب مما لا يملك بالعقد ولا يلزم ومحل الضرب ملك فانصرف اللام الى الملك ويؤخر المقدم وفي الفوايد الظهيرية المراد بالغلام الولد قوله في الوجهين اي دخل اللام في الفعل او العين قوله ومن قال ان بعت هذا العبد فهو حر فباعه على انه بالخيار عتق لوجود الشرط فان قيل هذا البيع لم ينعقد حكمه ومع ذلك اعتبر لنزول الجزاء والنكاح الفاسد نكاح لم ينعقد حكمه ولم يحنث اذا علق به العتق قلت جواز البيع باعتبار المالية وليس في المالية معنى ينبو عن قبول حكم الايجاب والقبول وجواز النكاح باعتبار الانسانية الا يرى انه يختص ببني آدم وفيها ما ينبو عن قبول حكم الايجاب والقبول لانها تقتضي الحرية والنكاح رق على ما جاء في الحديث فلا يحنث

اختصاص

الا اذا كان صحيحا كذا في الفوائد الظهيرية **قوله** وهذا على اصلهما ظ لان خيار المشتري لا يمنع ثبوت الملك
للمشتري عندهما **قوله** والمعلق كالمنجز فان قيل في المنجز لو لم يثبت الملك سابقا عليه يبطل التنجيز فاقتضى ثبوت
الملك ولا يبطل التعليق فلا تقتضي ثبوت الملك فكيف يثبت الملك اقتضاء قلت لما امكن ايقاع العتق
من وجه بفسخ الخيار لم يتاتى الى مضى امد الخيار لان العتق مما يحتاط في اثباته ومن الاحتياط تعجيله
لا تاخيره وقد تنجز من وجه واما لم يعتق عليه قريبه اذا اشتراه بشرط الخيار لان في شرى القريب
لو وجد كلمة الاعتاق بعد الشرا او لما يعتق القريب عليه بحكم الملك وخيار المشتري عند ابي حنيفة رح يمنع
ثبوت الملك للمشتري فلا يعتق قبل سقوط الخيار واما ههنا فلا يجاب للمعلق صار منجزا عند الشرط وصار
قائلا انت حر فينفسخ الخيار ضرورة لوجود ما يختص بالملك ولو قال ان بعت هذا العبد فهو حر فباعه بيعا
باتا لا يعتق لانه كما تم البيع زال العبد عن ملكه والجزاء لا ينزل في غير الملك **قوله** لان الشرط قد تحقق
وهو عدم البيع لفوات محلية البيع فان قيل المحلية في التدبير باقية فانه يمكن بيع المدبر اذا اقضى القاضي بجواز
بيعه قلت عند القضاء بجواز بيعه ينفسخ التدبير ويكون البيع ح بيع القن لا بيع المدبر وفوات المحلية
انما كان باعتبار بقاء التدبير وقد قلت ان بيع المدبر لا يجوز فكان المحل فائتا والحكم لا ينبني على ما يظهر عند
قضاء القاضي في المجتهدات فان قيل لم يقع الياس في الجارية عن بيعها بالتحرير والتدبير لجواز ان يرتد
فتسبى بعد ذلك اللحاق فيملكها هذا الرجل ويبيعها قلت الحالف عقد يمينه على البيع باعتبار هذا الملك و
باعتبار تحقق الياس بالتحرير والتدبير وما ذكرت موهوم والاحكام لا تبتنى على الموهومات فيتحقق الياس عن
البيع نظرا الى الاصل **قوله** لانه اخرجها جوابا فينطبق عليه فان قيل زاد على قدر الجواب قلنا الزيادة على
القدر المحتاج اليه للجواب لا تخرج الكلام عن الجواب اذ لغت الزيادة حتى جعل جوابا ولا تلغو الزيادة ههنا
ان جعل جوابا لانه قصد تطييب قلبها وتسكين نفسها وذا بتطليق غيرها لجواز ان يقع في قلبها انه اراد بما قال
غير التي طلقت **قوله** وقد زاد على قدر الجواب اذ جوابه ان يقول ان فعلت فهي طالق ثلثا **قوله**
ومعنى التردد لا يصلح مقيدا اي الغرض لا يصلح مقيدا مع التردد فيه وذكر شمس الائمة رح في الجامع الصغير ان ما ذكره ابو يوسف رح
اصح عندي والله اعلم

## باب اليمين في الحج والصلوة والصوم

ومن قال وهو في الكعبة او في غيرها على المشي الى بيت الله او الى الكعبة فعليه حجة او عمرة ماشيا لان العبارة
صارت كناية عن ايجاب الاحرام شرعا فان اخت عقبة بن عامر نذرت ان تمشي الى بيت الله تع
فامرها النبي عم ان تحرم بحج او عمرة وعرفا فقد تعارف الناس ايجاب الاحرام بهذه العبارة فصار كما لو قال
على احرام بحجة او عمرة ماشيا ولو قال ذلك لزمه احرام حج او عمرة كذا هنا ولا فرق بين ان يكون الناذر في الكعبة
او خارجا منها لان هذا اللفظ صار كناية عن التزام الاحرام ح فان الاحرام باحد النسكين لا يكون الا ماشيا فكان
من لوازم الاحرام وذكر اللازم وارادة الملزوم كناية والعرف لا يختلف بين كونه في الكعبة او خارجا منها

وفي القياس لا يلزمه شي لان النذر انما يصح بما شرع قربة لعينه والمشي ليس بقربة واجبة ولا مقصودة في اصل الحج
او العمرة وانما يقصد به الكمال وانما هو وسيلة بل هو قربة كالوضوء فان قيل يشكل هذا
بالاعتكاف فقد صح النذر به وان لم يكن واجبا من جنسه قصدا قلت الاعتكاف لا يصح الا بالصوم والصوم
من جنس القرب المقصودة فان قيل الاعتكاف يصح في الليل وان كان الصوم لا يصح في الليل قلنا
صحة الاعتكاف تبع لصحة الاعتكاف في اليوم ولهذا لو نذر الاعتكاف في الليل منفردا عن اليوم لا يصح
او نقول صحة الاعتكاف باعتبار انه انتظار للصلوة والاستدامة فيها والاستدامة في الصلوة يصح في الليل
والنهار فان قيل فاذا كان هذا اللفظ استعارة لالتزام الحج كان اللفظ غير منظور اليه كما اذا نذر بان
يضرب بثوبه حطيم الكعبة فح ينبغي ان لا يلزم عليه المشي في طريق الحج كما لا يلزم هناك ضرب الثوب على الحطيم
الكعبة بل اهداء الثوب الى مكة لكون هذا اللفظ عبارة عنه قلت نعم كذلك الا ان الحج ماشيا فضيلة
ليست للحج راكبا قال عم من حج ماشيا فله بكل خطوة حسنة من حسنات الحرم فقيل ما حسنات الحرم قال
واحدة منها بسبعمائة فاعتبر لفظه في ايجاب المشي لاحراز تلك الفضيلة ومعناه في ايجاب الحج او العمرة لاجماعهم
على ذلك للتعارف فصار كناية عن ايجاب الحج ماشيا **قوله** ممتنع اصلا اي الايجاب من الاصل
حيث لم يجب عليه الاحرام باحد النسكين **قوله** غاية الامر ان هذا النفي مما يحيط علم الشاهد به بخلاف
شهادتهما انه لم يحج لانا لا ندري هل شهدا عن علم ام بنيا على ظاهر العدم فلهذا لم يقبل ولهذا لو شهدا على رجل انا
سمعناه يقول المسيح ابن الله ولم يقل قول النصارى وهو يقول انما وصلت به قول النصارى قبلت منه
الشهادة على النفي لاحاطة علم الشاهد به كذا هنا **قوله** ولكنه لا يميز بين نفي ونفي اي نفي يحيط به علم الشاهد
وبين نفي لا يحيط به علم الشاهد تيسيرا كما في مسئلة الاستثناء والسفر والقتل مع البلوغ وغيرها كما في قول
الشاهد ولم يقل قول النصارى انما قبلت الشهادة لان ذا عبارة عن السكوت وهو امر ثابت معاين
فان قيل الشهادة على النفي انما لم يقبل اذا لم يكن مقرونة بالاثبات اما اذا قرنت بالاثبات
فيقبل كشهود الارث اذ قالوا ان هذا وارث فلان لا نعلم له وارثا غيره حتى يدفع المال الى المشهود له
بلا تلوم والمشهود به هنا امر ثبوتي والنفي يثبت ضمنا فاولى ان تقبل قلت التضحية وان كان امرا وجوديا
لكنها مما لا يدخل تحت القضاء فلم يكن معتبرا فبقي النفي مقصودا فاما الارث فمما يدخل تحت القضاء
فيكون معتبرا ويثبت النفي في ضمن ذلك فان قيل ذكر شمس الائمة السرخسي رح في المبسوط في كتاب الدعوى ان
الشهادة على النفي يسمع في الشروط ولهذا لو قال لعبده ان لم يدخل الدار اليوم فانت حر فشهدا انه لم يدخل
الدار اليوم يقبل ويقضي بعتقه وما نحن بصدده من قبيل الشروط قلت هو عبارة عن امر ثابت
معاين وهو كونه خارج الدار **قوله** لوجود الشرط اذ الصوم هو الامساك عن المفطرات على قصد
التقرب وقد وجد وما زاد عليه تكرار ولهذا يقال صام فلان ساعة ثم افطر وتكرار المحلوف عليه ليس بشرط

في الاصل ايه

يتحقق الحنث بخلاف ما لو حلف لا يصوم صوما وثم يقال ان المصدر مذكور هنا ايضا قلنا بلى لكن لغة لا
شرعا وعند ذكر المصدر صريحا ينصرف الى الكامل وهو الصوم لغة وشرعا لما لم يات بجميعها لا يسمى صلوة
الا يرى انه لا يقال صلى ركوعا او سجودا وانما يقال صلى ركعة والله اعلم

## باب اليمين في لبس الثياب والحلي وغير ذلك

من النوم على الفراش والجلوس على السرير **قوله**
لهما ان النذر انما يصح في الملك او مضافا الى سبب الملك لقوله عليه السلام لا نذر فيما لا يملكه ابن آدم **قوله**
لان اللبس وغزل المراة ليسا من اسباب ملكه لان غزلها يكون من قطنها **قوله** والمعتاد هو المراد
فكانه قال من قطني وقطن ما ملكه ولهذا لو اشترى الزوج قطنا فغزلته ونسجته بغير اذنه يكون المنسوج للزوج
وذلك سبب لملكه اي غزل المراة من قطن الزوج سبب لثبوت ملك الزوج في
المغزول ولهذا يحنث اذا غزلت من قطن مملوك له وقت النذر **قوله** ولهذا يحنث اذا غزلت
من قطن مملوك له وقت النذر اي انما يحنث به لانه اضاف الى سبب الملك وهو غزل المراة لا الى ملكه
القطن لان القطن لم يصر مذكورا حتى يضاف اليه ولهذا لو قال ان لبست من غزلك من قطني فهو هدي
اجماعا وان اضافه الى المراة بان قال ان لبست من غزلك من قطنك لم يكن هديا اجماعا فلما اطلق و
لم يقيد صرفناه الى ما هو المعتاد وهو غزل المراة قطن الزوج فيكون الغزل سببا للملك والاضافة اليه
اضافة الى سبب الملك ولهذا الحنث فيما اذا غزلت من قطن هو ملك الزوج وقت النذر وان لم يكن
القطن مذكورا ولو اهدى بقيمة الثوب جاز وفي التزام هدي شاة لا يجوز اخذ قيمتها لان القربة فيها اراقة
الدم وفي الثوب سد خلة الفقير والقيمة فيه كالعين وقيل في اهداء قيمة الشاة روايتان وفي التزام
هدي ما لا ينقل يهدي بقيمتها **قوله** ومن حلف لا يلبس حليا بفتح الحاء وهو ما يحلى به المراة من ذهب
او فضة او جوهر **قوله** حتى ابيح استعماله اي لو كان حليا لحرم على الرجال لان التزين بالذهب و
الفضة حرام على الرجال واما حل التختم بالفضة فانما كان لغرض آخر وهو قصد الختم به لا التزين او لما كان
استعماله للتزين ولغرض آخر كان ناقصا في معنى الحلي هذا اذا كان الخاتم فضة خالصة اما اذا صيغ الخاتم من
فضة على هيئة خاتم النساء بان كان ذا فص يحنث وهو الصحيح كذا في الفوائد الظهيرية ولو لبس خلخالا
او دملوجا او سوارا يحنث سواء كان من ذهب او فضة لانه حلي كامل لانه لا يستعمل الا للتزين ولهذا لا يحل
للرجال ذلك **قوله** حتى سمي به في القرآن قال الله تعالى وتستخرجون منه حلية وانما يستخرج من البحر اللؤلؤ
والاصل في الكلام هو الحقيقة وله انه لا يتحلى به الا مرصعا والترصيع التركيب ومبنى الايمان على العرف
فلا ينصرف الى المرصع عند الاطلاق وقيل هذا اختلاف عصر وزمان ويفتى بقولهما لان التحلي به على الانفراد معتاد
**قوله** ومن حلف لا ينام على فراش اي فراش بعينه **قوله** بخلاف ما اذا حال بينه وبين الفراش
لباسه اي وهو لابسه اما اذا نزعه وطرحه على الارض وجلس عليه لا يحنث لانه لم يبق تبعا له لان بعينه

بالقرار لبسه وبعدما نزع صار هو بمنزلة البساط او الحصير والله اعلم

## باب اليمين في الضرب والقتل وغيره

اي الغسل والكسوة **قوله** لان الضرب اسم لفعل
مولم يتصل بالبدن فان قيل يشكل هذا بقوله تعالى وخذ بيدك ضغثا فاضرب به ولا تحنث فقد بر
ايوب عليه السلام في يمينه بهذا الضرب وان لم يوجد الايلام كان الضغث عبارة عن الحزمة الصغيرة
من حشيش او ريحان فلم يكن لمجموعه ايلام فكيف لافراده قلنا جاز ان يكون هذا حكما ثابتا
بالنص في حق ايوب عليه السلام خاصة اكراما له في حق امراته تخفيفا عليها لعدم جنايتها بخلاف القياس فلا يلحق
غيره به هذا اذا لم يكن لافراد الضغث ايلام على ما ذكر من تفسير الضغث بانه حزمة من حشيش
او ريحان وروي عن ابن عباس رضي الله عنه ان الضغث عبارة عن قبضة من الشجر فكان ان يصيبها الم افرادها
آه وفي الكشاف ومنه الرخصة باقية وعن النبي عليه السلام اتي بمخدج قد خبث بامة فقال خذوا عثكالا فيه
مائة شمراخ فاضربوه بها ضربة ويجب ان يصيب المضروب كل واحد من المائة اما اطرافها قائمة واما اعراضها
مبسوطة مع وجود صورة الضرب آه وفي شرح الطحاوي ومن حلف ليضربن فلانا مائة سوط فضربه بها ضربة واحدة
ان وصل اليه كل سوط بحياله بر في يمينه والايلام شرط فيه لان المقصود من الضرب الايلام **قوله**
ومن تعذب في القبر يوضع فيه الحيوة من كل وجه عند البعض وبقدر ما يتالم عند البعض وقال بعضهم نؤمن
باصل العذاب ونسكت عن الكيفية وعند ابي الحسين الصالحي يعذب الميت من غير حيوة اذ الحيوة عنده
ليست بشرط لثبوت العلم وقيد بقوله في قول العامة احترازا عن قوله **قوله** وكذلك الكسوة يعني
لو قال ان كسوتك فعبدي حر **قوله** وقيل بالفارسية ينصرف الى اللبس الا من غير تمليك ولو حلف
لا يلبس فلانا فالبسه بعدما مات حنث لان الالباس هو الستر والميت يستر كما يستر الحي **قوله**
وكذلك الكلام بان حلف لا يكلم فلانا او لا يدخل دار فلان لان المقصود من الكلام الافهام وذا
بالاسماع وذا لا يتحقق بعد الموت روي ان قتلى بدر من المشركين لما القوا في القليب قام رسول الله عليه السلام
على راس القليب وقال هل وجدتم ما وعد ربكم حقا فقال عمر اتكلم الميت يا رسول الله فقال ما انتم باسمع
منهم فقلنا هو غير ثابت فانه لما بلغ هذا الحديث عائشة رضي الله عنها قالت كذبتم على رسول الله قال الله تعالى
انك لا تسمع الموتى وما انت بمسمع من في القبور ثم لو صح ذلك كان ذلك معجزة لرسول الله عليه السلام وقيل
المقصود بذلك وعظ الاحياء لا افهام الموتى ونظيره ما روي ان عليا رضي الله عنه كان اذا اتى المقابر قال عليكم
السلام ديار قوم من المؤمنين اما نساؤكم فقد نكحت واما اموالكم فقد قسمت واما دوركم فقد سكنت
فهذا خبركم عندنا فما خبرنا عندكم وكان يقول سل الارض من شق انهارك وغرس اشجارك وجنى ثمارك
فان لم يجبك حوارا اجابتك اعتبارا وكان ذلك على سبيل الوعظ للاحياء الا على سبيل الخطاب للجمادات
والموتى **قوله** يزار قبره لا هو لان من حلف لا يزور فلانا ثم زار قبره بعد موته لم يعد زائرا له ولو دخل عليه وهو نائم

لا بد زايدا فيهما اولى **قوله** ومعناه التطهير وتحقق ذلك في الميت الا ترى ان من صلى وهو يحمل ميتا
مسلما لم يغسل بعد لا يجوز صلوته ولو كان غسل يجوز صلوته **قوله** فمد شعرها او عضها حنث
قالوا هذا اذا كان اليمين بالعربية وان كانت بالفارسية لا يحنث كذا ذكره التمرتاشي رح وقال في الاصل او
وجاها او قرصها وقال الشافعي رح لا يحنث لان هذه الاشياء لا يسمى ضربا عادة **قوله** وقيل لا يحنث
في حال الملاعبة اي وان آلمها لانه لم يتعارف هذا ضربا بل مازحا كذا في الفوايد الظهيرية وهذا يدل على انه
لو ضربها بآلة في حالة الملاعبة لا يحنث ايضا لانه يسمى مازحا لا ضاربا وفي التفاريق الضرب لا يقع على الرجل
بحجر او غيره كذا ذكره التمرتاشي رح **قوله** ثم يحنث للعجز العادي هو منسوب الى العادة اي لانه عاجز عادة
لانه لا اعادة للجي قبل اليوم الموعود في العادة فيتحقق العجز عن اعادتها عادة **قوله** وليس في تلك المسئلة
تفصيل العلم اي في مسئلة الكوز **قوله** هو الصحيح احتراز عما ذكر في شرح الطحاوي فقال فيه ولو كان يعلم ان
الكوز لا ماء فيه فحلف وقال ان لم اشرب الماء الذي في هذا الكوز اليوم فامرأته طالق فانه يحنث بالاتفاق
وروي عن ابي حنيفة رح في رواية اخرى انه لا يحنث علم او لا يعلم وهو قول زفر رح والصحيح ما ذكر في الكتاب
كذا في الفوايد الظهيرية وقد تقدم الفرق بين مسئلة الكوز ومسئلة القتل والله اعلم

**قوله** فهو اكثر من شهر الحكم في الشهر كذلك
لكنه ذكر الاكثر في مقابلة ما دون الشهر **قوله** وجد فلان بعضها زيوفا او نبهرجة في المغرب زافت
عليه دراهمه اي صارت مردودة عليه لغش فيها وقد زيفت اذا ردت ودرهم زيف وزايف ودراهم
زيوف وزيف وقيل هي دون النبهرجة في الرداءة لان الزيف ما يرده بيت المال والنبهرجة ما يرده
التجار وقياس مصدره الزيوف واما الزيافة فمن لغة الفقهاء والستوق بالفتح اردأ من النبهرج وعن
الكرخي الستوق عندهم ما كان الصفر او النحاس هو الغالب الاكثر فيه وقيل هو تعريب سه تو
وهو ان يكون داخله نحاسا وخارجه فضة **قوله** ولا يرتفع برده البر المتحقق جواب عما يقال لما رد
المقبوض انتقض قبضه من الاصل فصار كان لم يكن فقال بلى انتقض القبض بعد الصحة لان المقبوض من
جنس حقه فيظهر نقض القبض في حكم يقبل الانتقاض والبر لا يحتمل الانتقاض لان اليمين قد انحلت
وفي الايضاح والقبض وان انتقض بالرد ولكن اليمين قد انحلت قبل الرد لوجود شرطه وهو قبض الحق
فلا يثبت الحنث في اليمين المنحلة لان الحنث يقتضي قيام اليمين ولم يبق اليمين **قوله** حتى لا يجوز
التجوز بها في الصرف والسلم لانه يكون استبدالا لا استيفاء وهذا ايضاح انه ليس من جنس الدراهم
**قوله** وان باعه بها عبدا وقبضه اي المشتري العبد وانما شرط القبض لان الثمن بنفس البيع
وان وجب على المشتري الا انه بعرض السقوط وتقرره بالقبض فشرط القبض لهذا **قوله** لان
قضاء الدين طريقه المقاصة ووجه ذلك هو ان ما يقبضه رب الدين يصير مضمونا عليه لانه يقبضه لنفسه

على وجه التملك ولرب الدين على المديون مثله اي مثل ما في ذمته فيلتقيان قصاصا واذا ثبت ان طريق
قضاء الدين ما قلنا وقعت المقاصة بين الدين وبين ثمن العبد فكان ثمن العبد قضاء لان ثمن العبد
آخر الدينين وجوبا وآخر الدينين وجوبا قضاء لاولهما وجوبا اذ القضاء يتلو الوجوب **قوله**
وان وهبها له يعني الدين لم يبر وفي الكافي للعلامة النسفي رح وقوله في الهداية لم يبر مشكل لانه يحنث
وليس كذلك لان اليمين لما كانت موقتة باليوم فاذا وهبه له قبل مضي اليوم فقد عجز عن تحقيق البر قبل مجي
وقت الحنث وهو آخر اليوم فيبطل اليوم عند ابي حنيفة ومحمد رح كما لو قال ان لم اشرب الماء الذي في هذا
الكوز اليوم فصب قبل مضي اليوم فان اليمين يبطل عندهما والجواب ان قوله لم يبر ساكت
عن الحنث فلا يحمل عليه بل المراد لم يبر ولم يحنث ايضا لفوات المحلوف عليه وهو الدين وهذا لان
قوله لم يبر اعم من قوله يحنث ومن قوله يبطل اليمين فيحمل على الثاني تصحيحا للكلام ولو لم تتقيد باليوم
يستقيم كما في مسئلة الكوز وذكر في الفوايد الظهيرية بخلاف ما اذا وهبها اذ ليس فيها قضاء او اقتضاء بل هو
اسقاط وابراء غير انه ان لم يبر لم يحنث ايضا عندهما لفوات المحلوف عليه وهو الدين وفوات المحلوف
عليه حجة في بطلان اليمين على ما عرف في مسئلة الكوز وفي فوايد الخبازي وقيل ذكر اليوم في وضع المسئلة
وقع سهوا من الكاتب وذكر فخر الاسلام علي البزدوي رح والشيخ الامام شمس الايمة السرخسي رح والشيخ
الامام ابو المعين النسفي رح هذه المسئلة في كتبهم مطلقة غير موقتة باليوم فعلى هذا معنى قوله لا يبر يحنث لكن
هذا نسبه الى السهو مع الوجه الصحيح وهو انه لا يبر لبطلان اليمين فلا يحسن **قوله** لان الشرط اي
شرط الحنث قبض الكل لكنه بوصف التفرق يعني ان شرط الحنث شيئان احدهما قبض الكل والثاني وصف
التفرق فيه فاذا وجد احدهما دون الآخر لا يحنث ثم هنا عند قبض البعض ان وجد التفرق لم يوجد الجميع
بعد فلا يحنث **قوله** ولان استثناء الماء استثناء لجميع اجزائها فكان استثناء الخمسين
داخلا تحت استثناء المائة لان الخمسين من اجزاء المائة فلهذا لا يحنث والله اعلم

## مسائل متفرقة

**قوله** فهو الامتناع ضرورة عموم النفي لانه نفى الفعل
مطلقا فيقتضي عدم الفعل في جميع العمر ضرورة عموم النفي ووجوده في جزء منه ينافي العدم الفعل في جميع العمر ضرورة
عموم النفي ووجوده في جزء منه ينافي العدم في جميعه **قوله** فيبر باي فعل فعله اي مختارا او مكرها
او ناسيا او بطريق التوكيل **قوله** فكل داعر الداعر الخبيث المفسد ومصدره الدعارة وهي من قولهم
عود دعر اي كثير الدخان كذا في المغرب **قوله** وكذا بالعزل في ظاهر الرواية وعن ابي يوسف رح
انه لا يحنث بعد العزل لانه يفيد لاحتمال ان يولي ثانيا فيفيد الاعلام ثم ان الحالف لو علم بدخول
الداعر البلد ولم يعلم المستحلف حال قيام سلطنته لا يحنث بمجرد انه لم يعلم لانه جعل شرط الحنث ترك
الاعلام وبالتاخير لا يتحقق الترك ما دام سلطانا فاما اذا لم يعلمه حتى مات المستحلف او عزل فحنث الحالف

ولا ينقضه اعلام السلطان الذي جاء بعده لان يمينه انعقدت على اعلام الاول كذا في الذخيرة **قوله**
ومن حلف ان يهب عبده من فلان فوهبه اى قال وهبت منك هذا العبد ولم يقبل فقد بر في
يمينه وكذا لو حلف لا يهب عبده من فلان فوهبه ولم يقبل حنث وقال زفر رح لا يحنث ما
لم يقبلها ويقبضها لان الهبة لا يصح الا بهما ولنا ان الهبة اسم للملك من جانب وقد وجد وفي الذخيرة
الهبة هي التمليك من جانب الواهب وذلك في قوله وهبت ولا تعلق له بالقبول فاما القبول
لثبوت الملك في الملك حكم الهبة وشرط الحنث نفس الهبة لا حكمها وفي جامع بكرة هذا كما لو حلف لا يتولى
بشيء او لا يوصي ففعل ولم يقبل الآخر حنث ثم اختلف اصحابنا رح قال بعضهم الملك يثبت قبل
القبول الا ان بالرد ينتقض دفعا لضرر المنة وقال بعضهم لا يثبت لاحتمال ان يكون الموهوب محرما للموهوب له
فيعتق ولا يمكن دفع الضرر فتوقف الثبوت على القبول بخلاف البيع والاجارة والكتابة لانه تمليك
من الجانبين فكان تمامه بهما وكذا كل عقد فيه بدل كالصدقة والعطية والهدية والنحلى والعمرى والاعارة
كالهبة وفي الكفاية وكذا القرض وعن ابي يوسف رح رواية اخرى ان قبول المستقرض شرط لان القرض
في حكم المعاوضة **قوله** ومن حلف لا يشم ريحانا اى آخره الريحان هو كل ما طاب ريحه من النبات
وعند الفقهاء الريحان ما لساقه رائحة طيبة كما لورقه كالآس والورد ما لورقه رائحة طيبة فحسب كالياسمين
كذا في المغرب وفي عرف اهل العراق الريحان اسم لما لا قيام له على الساق من البقل مما له رائحة طيبة
ويستنبت في كل عام كالضيمران ونحوه وفي المبسوط ولو حلف لا يشم ريحانا فشم آسا ونحوه ما اشبهه
من الرياحين حنث وان شم الياسمين او الورد لا يحنث لانهما من جملة الاشجار والرياحين اسم لما ليس
له شجر الا يرى ان الله تعالى قال والنجم والشجر يسجدان الى ان قال والحب ذو العصف والريحان فقد جعل
الريحان غير الشجر فعرفنا ان ما له شجر ليس بريحان وان كانت له رائحة مستلذة **قوله** ولو حلف
لا يشتري بنفسجا وفي المبسوط اذا حلف لا يشتري بنفسجا فاشترى دهن بنفسج حنث عندنا وعند الشافعي
لانه يعتبر حقيقة لفظه وما اشترى عين البنفسج لان المتصل بالدهن رائحة البنفسج لا عينه ولكنا نعتبر العرف
فاذا اطلق البنفسج يراد به الدهن ويسمى بايعه بايع البنفسج فيصير هو بشرائه مشتريا للبنفسج ايضا ولو اشترى ورق
البنفسج لم يحنث وذكر الكرخي رح في كتابه انه يحنث ايضا وهذا شيء يبتني على العرف ففي اهل الكوفة
في ذلك الوقت بايع الورق لا يسمى بايع البنفسج وانما يسمى به بايع الدهن فبنى الجواب في الكتاب على ذلك
ثم شاهد الكرخي رح عرف اهل بغداد انهم يسمون به بايع الورق ايضا فقال يحنث وهكذا في ديارنا ولا نقول
ان اللفظ في احدهما حقيقة وفي الآخر مجاز ولكن فيهما حقيقة او يحنث فيهما باعتبار عموم المجاز والخيري كالبنفسج
واما الورد والحنا قال فاني استحسن ان اجعله على الورق والورد اذا لم يكن له نية وان اشترى دهنهما لم يحنث
**قوله** والعرف مقرر له لان اسم الورد حقيقة في ورقه وفي العرف يراد به الورق ايضا فكان العرف

لم يحنث



مقررا له وفي البنفسج قاضيا عليه لانه اسم للورق حقيقة ويراد به في العرف دهنه فرجحنا العرف على الحقيقة لان
مبنى الايمان على العرف والله اعلم

**كتاب الحدود** **قوله**

وفي الشريعة هو العقوبة المقدرة حقا لله تعالى احترز بالمقدرة عن التعزير وبقوله حقا لله تعالى عن القصاص فيقل تقديرات
الشرع على اربعة انواع منها ما هو يمنع الزيادة والنقصان وهو الحدود ومنها ما ليس يمنع الزيادة
والنقصان كما قال الله تعالى وما تدري نفس ماذا تكسب غدا فانه لا يعلم ماذا تكسب في هذا اليوم في الزمان
الثاني ولا في بعد غد وكذلك قوله تعالى من ان تأمنه بقنطار يؤده اليك ومنها ما يمنع الزيادة دون
النقصان وهو خيار الشرط عند ابي حنيفة رح ومنها ما هو يمنع النقصان دون الزيادة كمدة السفر
والمقصود الاصلي من شرعه الانزجار عما يتضرر به العباد وهو اختلاط الانساب فانه شرع حد الزنا لصيانة
فرش المسلمين عن الفساد وشرع حد الشرب لصيانة عقولهم وشرع حد القذف لصيانة اعراضهم وشرع
حد السرقة لصيانة اموالهم **قوله** والطهارة ليست اصلية لانها تحصل بالتوبة لا باقامة الحد اذ الحد يقام على
كره منه فلا يكون محصلا للثواب فلا يحصل به الطهرة فان تاب كان الحد طهرة له والا لا يكون طهرة بل يكون
خزيا ونكالا كما قال تعالى في حد قطاع الطريق ذلك لهم خزي في الحيوة الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم **قوله**
الزنا يمد ويقصر فالقصر لاهل الحجاز قال الله تعالى ولا تقربوا الزنا والمد لاهل نجد قال الفرزدق
ابا حاضر من يزن يعرف زناؤه ، ومن يشرب الخرطوم يصبح مسكرا ، الخرطوم الخمر المسكر بفتح الكاف
من التسكير المخمور يخاطب به الرجل المكنى بابي حاضر والنسبة الى المقصور زنوي والى الممدود زناوي كذا في
الصحاح **قوله** يثبت بالبينة والاقرار اي عند الامام وعلم القاضي ليس بحجة في الحدود باجماع الصحابة
وان كان القياس يقتضي اعتباره لان علمه فوق البينة والاقرار **قوله** والاشاعة ضد الى ضد
الستر فيكون مذموما لقوله تعالى ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين آمنوا لهم عذاب اليم في الدنيا
والآخرة **قوله** واذا شهدوا يسألهم الامام عن الزنا ما هو وكيف هو اما السؤال عن ماهية الزنا
فللاحتراز عما لم يكن فعلها على الحال الذي ذكر في تفسير الزنا فان من الناس من يعتقد في كل وطي حرام انه زنى و
لان الشرع سمى الفعل فيما دون الفرج قال العينان تزنيان وزناهما النظر واليدان تزنيان وزناهما البطش
والرجلان تزنيان وزناهما المشي والفرج يصدق ذلك او يكذبه والحد لا يجب الا بالجماع في الفرج
واما السؤال عن الكيفية فللاحتراز عن تماس الفرجين من غير ايلاج وقيل للاحتراز عن صورة الاكراه
واما السؤال عن المكان فللاحتراز عن فعل الزنا في دار الحرب واما السؤال عن الوقت فللاحتراز عن
ان يكون العهد متقادما وحد الزنا لا تقام بعد تقادم العهد عندنا واما السؤال عن المزني بها فللاحتراز
عن ان يكون له نكاح او شبهة نكاح مع المفعول وذلك غير معلوم للشهود فاذا فسروا ابينت للقاضي
**قوله** وقالوا رأيناه وطيها هذا جواب ما هو وقوله كالميل في المكحلة جواب كيف هو ميل المكحلة

والاول اصح لانه مختار المبسوط ة

خشبتها التي يكتحل بها والمكحلة بضمتين وعاء الكحل والجمع مكاحل **قوله** يحبسه حتى يسأل عن الشهود
فان قيل الحبس ثنا في الاحتيال للدرء فينبغي ان لا يشرع كاخذ الكفيل منه قلنا حبسه ليس بطريق الاحتياط
بل بطريق التعزير لانه صار متهما بارتكاب الفاحشة فيحبسه تعزيرا **قوله** في اربعة مجالس من مجالس
المقر وقال ابن ابي ليلى يقام بالاقرار اربع مرات وان كان في مجلس واحد اعتبارا للاقرار بالشهادة
بعلة انه احد حجتي الزنا **قوله** اعتبارا بسائر الحقوق يعني في سائر الحقوق العدد معتبر في الشهادة
دون الاقرار فكذا هنا **قوله** بخلاف زيادة العدد في الشهادة لان زيادة طمأنينة القلب
يحصل بزيادة العدد من الشهود ولا يحصل ذلك بتكرار الكلام من واحد **قوله** ولنا حديث ماعز
فانه جاء الى رسول الله عم فقال زنيت فطهرني فاعرض عنه النبي الى الجانب الآخر وقال مثل ذلك فلما
كان في المرة الرابعة قال عم الآن اقررت اربعا فيمن زنيت قال بفلانة قال لعلك قبلتها لعلك
باشرتها فابى الا ان يقر بصريح الزنا فقال ابك خبل (فساد عقل) ابك جنون وفي رواية بعث الى اهله هل
ينكرون من عقله فقالوا فسال عن احصانه فاخبر انه محصن فامر برجمه كذا في المبسوط فان قيل انما اعرض
النبي عم لانه استراب عقله فقد جاء اشعث اغبر متغير اللون الا انه لما اصر على الاقرار ودام على
نهج العقلاء قبله بعد ذلك ثم ازال الشبهة بالسؤال ابك خبل ابك جنون قلنا اما الحال فدليل
التوبة والخوف من الله تع لا دليل الجنون واما قال عم ابك خبل ابك جنون تلقينا لما يدرأ به الحد كما
قال لعلك وطئتها ليرجع عن الزنا الوطي فيسقط الحد به وكما قال للسارقة اسرقت وما اخاله سرق و
الدليل عليه ما روي ان ابا بكر رض قال لماعز لما اقر ثلاثا ان اقررت الرابعة رجمك فثبت ان هذا
العدد كان ظاهرا عندهم ولانه لو كان لابلاء العذر لتعلق الامر بثلاث لا باربع كذا في الاسرار و
اعتباره بسائر الحقوق باطل فقد ظهر فيه من التغليظ ما لم يظهر في سائر الاشياء من ذلك ان النسبة الى
هذا الفعل موجب للحد بخلاف سائر الافعال وشرط في احدى الحجتين من العدد ما لم يشترط في سائرها و
كل ذلك للتغليظ فكذلك اعتبار عدد الاقرار كذا في المبسوط **قوله** ولا بد من اختلاف المجالس لما
روينا اراد به قوله الى ان تم الاقرار منه اربع مرات في اربعة مجالس فنقول اي عند اتحاد المجلس **قوله**
فيعتبر اتحاد مجلسه دون القاضي اي اتحاد مجلس المقر يعتبر في عدم الوجوب دون اتحاد مجلس القاضي **قوله**
والاختلاف بان يرده القاضي كلما اقر بان يقول ابك خبل ابك جنون كما مر من لفظ الحديث في
الايضاح وينبغي للامام ان يزجره عن الاقرار ويظهر الكراهة له ويامر بتنحيته لما روي عن النبي عم انه
طرد ماعزا رض وعن عمر رض انه قال اطردوا المعترفين يعني في الزنا **قوله** كما اذا وجب بالشهادة
يعني ان الحد لا يبطل بانكار المشهود عليه بعد شهادة المشهود عليه فكذا لا يبطل الاقرار بانكاره لانهما
حجتان فيه فيعتبر احدهما بالآخر قلنا ان انكار المشهود عليه شرط صحة قبول البينة وشرط صحة الشيء لا يكون مبطلا له

**قوله** ولا كذلك ما هو خالص حق الشرع اي ليس احد يكذبه فيه فيتعارض كلاماه الاقرار والرجوع فكل
واحد منهما محتمل بين الصدق والكذب والشبهة يثبت بالمعارضة فيسقط الحد لوجود الشبهة بهذا الطريق
**قوله** وهذا اقرب من الاول اي قوله لعلك تزوجتها او وطئتها بشبهة قريب من قوله لعلك
مسستها او قبلتها في المعنى من حيث ان كل واحد منهما تلقين للرجوع لما ان في كل واحد منهما لو قال نعم سقط الحد والله اعلم

## فصل في كيفية الحد

**قوله** في الحديث المعروف وهو
قوله عم لا يحل دم امرء مسلم الا باحدى معان ثلثة كفر بعد ايمان وزنا بعد احصان وقتل نفس بغير حق وهو
حديث معروف **قوله** وعلى هذا اجماع الصحابة رض اي على وجوب الرجم اذا كان الزاني محصنا الرجم
حد مشروع في حق المحصن ثابت بالسنة الا على قول الخوارج فانهم ينكرون الرجم لانهم لا يقبلون الاخبار اذا
لم يكن في حيز التواتر **قوله** وكذا اذا ماتوا او غابوا في ظاهر الرواية احترز به عما روي عن ابي يوسف رح
فانه ذكر في الايضاح ولو امتنع الشهود او بعضهم او كانوا غيبا او ماتوا او مات بعضهم او عمي بعضهم او خرس او
جن او ارتد او قذف فضرب للحد لم يرجم المشهود عليه في قول ابي حنيفة رح ومحمد رح واحدى الروايتين عن ابي يوسف رح
وروي انهم اذا امتنعوا او غابوا رجم الامام ثم الناس وكذا في الذخيرة واذا كانت الشهود مقطوعي اليدين في
الاصل لا يمتنع الاقامة بخلاف ما اذا قطعت ايديهم بعد الشهادة وفي الايضاح ولا بأس بكل من رمى ان
يتعمد قتله لانه المقصود من الرجم الا انه اذا كان ذا رحم محرم من المرجوم فانه لا يستحب له ان يتعمد قتله وقد روي
عن حنظلة بن ابي عامر انه استأذن رسول الله عم في قتل ابيه وكان كافرا فمنعه من ذلك وقال دعه يكفيك
غيرك ولانه مأمور بصلة الرحم فلا يجوز القطع من غير حاجة الغامدية امرأة من بني غامد حي من الازد والجلد
ضرب الجلد ومنه جلده الجلاد **قوله** بسوط لا ثمرة له ثمرة السوط مستعارة من واحد ثمر الشجر
وعذبته وذنبه وطرفه وفي المجمل والصحاح ثمر السياط عقد اطرافها ومنه يأمر الامام بضربه بسوط لا ثمرة له يعني
العقد والاول اصح لما ذكر الطحاوي رح ان عليا رض جلد الوليد بسوط له طرفان وفي رواية له ذنبان اربعين
جلدة فكانت الضربة ضربتين كذا في المغرب وكذلك تعليل الايضاح دليل عليه حيث قال وينبغي للقاضي
ان يأمر الجلاد ان لا يضرب بسوط له ثمرة لان الثمرة اذا ضرب بها يصير كل ضربة ضربتين والمشهور
في الكتب لا ثمرة له اي لا عقدة عليه غير المبرح برحاء الحمى وغيرها شدتها الذي يقول برح به الامر تبريحا
وضربه ضربا مبرحا كذا في الصحاح **قوله** ويفرق الضرب على اعضائه ذكر في المبسوط ويعطي كل عضو حظه
من الضرب لانه قد نال اللذة في كل عضو **قوله** والمذاكير جمع الذكر الذي هو العضو على خلاف
القياس كانهم فرقوا بذلك الجمع بين الذكر الذي هو الفحل وبين الذكر الذي هو العضو ثم انما ذكر
بلفظ الجمع مع انه افراد قرينه وهو الوجه لانه اراد به ذلك العضو المعين وما حوله كقولهم شابت مفارق راسه
كذا في الصحاح والمغرب وعن ابي يوسف رح في ضرب الرأس يتقي الفرج والبطن والوجه والصدر ذكره في الذخيرة

قوله وقال ابو يوسف رح يضرب الراس ايضا وفي الايضاح يضرب الراس لان ضربه سوطا او
سوطين لا يخشى منه الفساد قوله وان كان عبدا جلد خمسين لقوله تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات
من العذاب والمراد به الجلد لان الرجم لا يتنصف والآية نزلت في الاماء والحكم في العبيد
كذلك بدلالة النص وانما خصص بالذكر لغلبة اسباب السفاح فيهن ودعوتهن اليه دون العبيد
واليه الاشارة في تقديم الزانية على الزاني بخلاف السارق والسارقة قوله
وتضرب جالسة لما روينا اي من حديث علي رض والنساء قعودا الثندؤة بفتح الاول والواو
الضم والهمزة مكان الواو والالف الجالبين مضمومة ثدي الرجل ولحم الثديين كذا في المغرب
بسكون الميم قوله ان لم يوجد لها ربط ولا امسك بل كان مطلقا حتى هرب من موضع قليل الحجارة الى
ارض كثير الحجارة والربط والامساك غير مشروع الا ان يعجزهم فح يربط ويشد قوله وقال الشافعي رح
له ان يقيم اي الحد الذي هو محض حق الله تعالى ان عاين سببه او اقر بين يديه وان ثبت بالبينة فله قولان
وفي حد القذف والقصاص له وجهان وهذا اذا كان المولى ممن يملك اقامة الحد بولاية الامامة بان
كان اماما فان كان مكاتبا او ذميا او امراة فليس له ولاية اقامة الحد على مملوكه له قوله عم اقيموا الحدود على ما ملكت ايمانكم
وقال اذا زنت امة احدكم فليجلدها وفي رواية فليحدها ولان له ولاية مطلقة عليه فيملك اقامة ما وجب عليه
كالامام بل اولى لان ولايته عليه اقوى من ولاية الامام حتى ملك فيه تصرفات لا يملكها الامام الا ترى
ان المولى هو الذي يزوج دون الامام اي القاضي لان ولاية الملك فوقها وولاية القرابة فوق السلطنة
لان السلطان لا يزوج الا بعد فقد القريب فلما جعلت ولاية الملك فوق ولاية القرابة دل انها فوق ولاية
السلطنة ولهذا ملك عليه التعزير كالامام والحد عقوبة زاجرة كالتعزير ولنا ما روي عن العبادلة
الثلاثة موقوفا ومرفوعا اربع الى الولاة الحدود والصدقات والجمعات والفيء ولان الحد حق الله تعالى
اذ الغرض منه اخلاء العالم عن الفساد فيكون الولاية مستحقة بالنيابة عن الله تعالى والامام هو المتعين
في نيابة الله تعالى او نائبه فاما المولى فولايته بالملك فلا يصلح نائبا عن الله تعالى بخلاف التعزير لانه من
حقوق الملك والمقصود به التأديب والتاديب وذا سبب زيادة مالية فيرجع نفعه اليه فكان
حقا له فيكون بسبيل منه الا يرى انه يعزر من لا يخاطب بحقوق الشرع كالصبيان وهو كالرياضة والتاديب
في الدواب فانه من حقوق الملك ولهذا كان للمولى مقدما على الامام وانما يثبت الولاية بسبب الملك
كالتزويج وللامام ولاية اقامة الحد لا للمولى اولى ولانه لا يثبت له ولاية اقامته بسبب الملك
وكيف يثبت به وهو غير مملوك له من ذلك الوجه لان الحدود انما تجب باعتبار معنى الآدمية دون
المالية اذ الحد لا يجب على المال بحال والعبد باعتبارها مبقى على اصل الحرية حتى يصح اقراره بالحدود ولا يصح
اقرار سيده عليه بها فكان سيده فيها كسائر الاجانب كما في طلاق زوجته وقوله اقيموا الحدود خطاب للائمة

لقوله تعالى فاجلدوا فاقطعوا وفائدة تخصيص المماليك ان لا يحملهم الشفقة على ملكهم على الامتناع عن اقامة الحد عليهم والمراد
التسبيب والرافعة الى الامام وقد يضاف الشيء الى المباشرة تارة والى السبب اخرى والامر هنا لانه يخاطب
كل الموالي بذلك وكل الموالي لا يملكون المباشرة بالاجماع قوله واحصان الرجم وانما قيد بالرجم احترازا
عن احصان القذف فانه غير هذا على ما يجيء ان شاء الله تعالى وفي المبسوط وللاحصان الذي يتعلق به الرجم شرائط
فالمتقدمون يقولون شرائطه سبع العقل والبلوغ والحرية والنكاح الصحيح والدخول بالنكاح وان يكون
كل واحد من الزوجين مثل الآخر في صفة الاحصان والاسلام والاصح ان نقول شرط الاحصان على الخصوص
اثنان الاسلام والدخول بالنكاح الصحيح بامراة هي مثله فاما العقل والبلوغ فهما شرط الاهلية للعقوبة لا شرط
الاحصان على الخصوص لان غير المخاطب لا يكون اهلا لالتزام شيء من العقوبات والحرية شرط تكميل العقوبة
لا ان يكون شرط الاحصان على الخصوص واما الدخول فشرط ثبت بقوله عم الثيب بالثيب والثيب
لا يكون الا بالدخول وشرطنا ان يكون ذلك بالنكاح الصحيح لان الثيب على عليه اصل حال الادمي
من الحرية لا يتصور بسبب مشروع سوى النكاح الصحيح فكان المقصود به تغلظ الجريمة لان الرجم اغلظ العقوبات
فيستدعي اغلظ الجنايات والجناية في الاقدام على الزنا بعد اصابة الحلال يكون اغلظ ولهذا لا يشترط
العفة عن الزنا في هذا الاحصان بخلاف احصان القذف لان الزنا بعد الزنى اغلظ في الجريمة من
الزنا بعد العفة قوله بخلاف الشرف والعلم متصل بقوله وهذه الاشياء من جلائل النعم لما ذكر ان
تكامل الجناية بواسطة تكامل النعمة فوجب الرجم لذلك على من اي بعد وجود هذه النعم الجليلة ورد عليه
الشرف والعلم بانهما ايضا من اجل النعم ولا يشترطان فاجاب بان الشرع لم يرد به قوله ولاصابة
شبع بالوطء الحلال يعني الاصابة بطريق الحلال يحصل الشبع قوله وكذا اذا كان الزوج موصوفا
باحدى هذه الصفات وهي الكفر والمملوكية والجنون والصبي اي لا يكون المراة محصنة وان كان النكاح
والدخول موجودين كما لا يكون الرجل محصنا اذا كانت المراة موصوفة باحدى هذه الصفات عند الدخول فان
قيل كيف يتصور ان يكون الزوج كافرا والمراة مسلمة قلنا صورته ان يكونا كافرين فاسلمت المراة و
دخل بها زوجها قبل عرض الاسلام على الزوج قوله والحجة عليه ما ذكرناه اشارة الى قوله ولا ائتلاف مع
الاختلاف في الدين قوله لقلة المعارف اي لقلة من يعرفهم ويعرفونه من الاحباء والجيران لما
ان الزنا انما ينشأ من الصحبة والموانسة والتعريف فالطمع بهذا قوله رجوعا الى وقف الفاء لا يقتضي
ان يكون جزاء والجزاء ما يكون كافيا لانه من جزا بالهمز اي كفى او الى كونه كل المذكور فيكون كل المراد اذ الموضع
موضع الحاجة الى البيان فلو اوجبنا معه التغريب لكان الجلد بعض الموجب فيكون نسخا قوله
ثم فيه قطع مواد البقاء فانها اذا تباعدت عن الاهل والوطن اوجبها انقطاع مادة المعاش عنها الى التكسب
بالزنا وفيه قطع مادة البقاء بتضييع الماء وعلوق ولد لا يقوم احد بتربيته وهذا اقوى مما قاله لان ها يلينا

لانها لم يزل الناس عنهما بالاباء عند عرض الاسلام منها زوجان

من الصحبة والموانسة يكون مكتوما وما ينشا من الوقاحة وخلاع العذار يكون مشهورا وهو الفحش **قوله**
ونسخ مرجحا اي نسخ الجهد من العلة اقوى من علة الخصم لشهادة قول علي رضي الله عنه بصحتها فلذا **قوله** والحديث
منسوخ كسطره وهو الجمع بين الجلد والرجم وليس هذا بيانا للنسخ بالقياس فانه لا يجوز ولكن انتساخ احد شطريه
دليل تقدمه على آية الجلد فينتسخ الحديث بشطريه بآية الجلد ثم انتسخت قضية الآية في حق المسلم المحصن بحديث
ماعز فاستقرت الشريعة **قوله** وقد عرف طريقه في موضعه وهو ما ذكر في حديث العرنيين فان
قوله عليه السلام استنزهوا البول يعارضه امره عليه السلام العرنيين بشرب ابوال الابل رجعنا الى التاريخ وقلنا
قد قام دليل سبق حديث العرنيين وهو انه تعلق به شيئان المثلة واباحة شرب البول ثم المثلة لما ثبت
انها كانت في ابتداء الاسلام ثم نسخت ثبت ان اباحة الشرب صارت منسوخة بقوله استنزهوا
البول لانها شطر حديث العرنيين فكذلك ههنا قد قام الدليل على تقدم الحديث على قوله تعالى الزانية والزاني
الآية وذلك لان حكم الزنا كان في ابتداء الاسلام الحبس في البيوت والايذاء باللسان بقوله تعالى
فامسكوهن في البيوت وبقوله تعالى فآذوهما ثم نسخ ذلك بالحديث وهو ما روي عن النبي عليه السلام انه خرج يوما
فقال قد جعل الله لهن سبيلا خذوا عني خذوا عني الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة والبكر بالبكر
جلد مائة وتغريب عام فلو كان قوله الزانية والزاني قد نزل قبل هذا الحديث لقال عليه السلام خذوا عن الله
فلما قال خذوا عني علم ان قوله الزانية والزاني لم يكن نزل ثم نسخ بقوله الزانية والزاني الآية فاذا ثبت
نسخ شطر الحديث وهو قوله الثيب بالثيب الحديث بقوله الزانية والزاني فكذلك الشطر الباقي
**قوله** فيعزره على قدر ما يرى وذلك تعزير وسياسة لا حد فلا يختص بالزنا بل يجوز في كل جناية و
الرأي فيه الى الامام الا يرى ان النبي عليه السلام نفى هيت المخنث ونفى عمر رضي الله عنه نصر بن الحجاج وكان غلاما صبيحا
يفتتن به النساء والجمال لا يوجب النفي ولكن فعل ذلك للمصلحة فانه قال ما ذنبي يا امير المؤمنين فقال
لا ذنب لك وانما الذنب علي حيث لا اطهر دار الهجرة عنك وتغريب النبي عليه السلام والصحابة رضي الله عنهم ما كان
بطريق الحد بل بطريق السياسة الا يرى ان عمر رضي الله عنه ترك ذلك فانه نفى زانيا فارتد ولحق بالروم
فحلف ان لا ينفي احدا بعد ذلك فلو كان مشروعا لما حلف ان لا يقيمه **قوله** وقد روي انه عليه السلام قال
للغامدية ارجعي حتى تضعي ولدك فقال لئلا اخاف ان اموت قبل ان احد فقال رجل انا اقوم بتربية
ولدها فامر رسول الله عليه السلام برجمها فدل ان الحكم هو التاخير عن هذا الزمان اذا لم يكن لولدها مرب كذا
في مبسوط فخر الاسلام رحمه الله

## باب الوطء الذي يوجب الحد والذي لا يوجب

وطي الرجل المراة في القبل في غير الملك وشبهة الملك فان قيل المراة يجب حد الزنا ولا يصدق
الحد على فعلها وانه زنى بدليل اقامة الحد عليها وكذا يجب قاذفها قلت ذاك داخل بطريق التبعية بسبب
التمكين طوعا فلما تحقق المحدود بتمكينها ثبت في حقها ايضا فلهذا اضيف اليها ووجب الحد عليها ايضا

تبعا للرجل دل عليه انه اذا امتنع في حق الرجل بان مكنت البالغة العاقلة صبيا او مجنونا لا يجب عليها الحد عند
علمائنا الثلاثة لعدم التمكين من فعل هو زنا لان فعل الصبي والمجنون لا يوصف بالزنا فلم يتحقق
الزنا بتمكينها فلم يجب عليها وان البالغ العاقل اذا زنى بصبية او مجنونة حد دونها لتحقق الزنا من الرجل دونها عليها
وان مكنت من الزنا لانها غير مخاطبة **قوله** ويسمى شبهة اشتباه اي هي شبهة في حق من اشتبه عليه و
ليست بشبهة في حق من لم يشتبه عليه حتى لو قال علمت انها علي حرام حد **قوله** ويسمى شبهة حكمية اي ناشئة
عن دليل الشرع **قوله** لان معناه ان يظن غير الدليل دليلا كما اذا ظن ان جارية زوجته تحل له بناء على
ان الوطء نوع استخدام والاستخدام يحل فكذا الوطء **قوله** والنسب يثبت اي يكون شبهة في حق الكل
**قوله** لاطلاق الحديث وهو قوله عليه السلام ادرؤا الحدود بالشبهات **قوله** جارية ابيه
وكذا جارية جده وان علا **قوله** والمطلقة ثلاثا وهي في العدة لان احكام النكاح قائم بعد الطلاق
الثلاث من النفقة والسكنى وحرمة نكاح الاخت وثبوت النسب لو جاءت بولد الى سنتين
فان قيل بين الناس اختلاف ان من طلق امراته ثلاثا هل يقع ام لا فينبغي ان يصير ذلك شبهة في
اسقاط الحد قلنا هذا خلاف غير معتد به حتى لا يسع للقاضي ان يقضي به ولو قضى لا ينفذ ارايت لو وطئها
بعد العدة لكنا نسقط الحد عنه بقول من يقول لا يقع **قوله** وبائنا بالطلاق على مال واما قيد البينونة بالمال
اذا حصلت بدون المال فوطئها في العدة فلا حد عليه وان قال علمت انها علي حرام **قوله** والجارية
المرهونة في حق المرتهن في رواية كتاب الحدود لان الثابت له يد الاستيفاء والاستيفاء من عينها
لا يتصور وانما يتصور من ماليتها فلم يصادف الوطء محل الاستيفاء فلم يثبت شبهة المحل قياسا على الاجارة
فان عقد الاجارة لما لم يفد ملك المنفعة بحال لم يورث قيام الاجارة في المحل شبهة حكمية فعلى هذا كان ينبغي ان
يجب عليه الحد اشتبه او لم يشتبه كما في الجارية المستاجرة الا انه لا يجب عليه الحد اذا اشتبه عليه لانه اشتبه
عليه ما يشتبه لان ملك اليمين في المال في الجملة سبب لملك المتعة ان لم يكن سببا في الرهن وقد انعقد له سبب ملك
في حق المال فيشتبه عليه انه هل يثبت بهذا القدر ملك المتعة بخلاف الاجارة لان الثابت بالاجارة
ملك المنفعة ولا يتصور ان يكون سببا لملك المتعة بحال فقد اشتبه عليه ما لا يشتبه ووجه رواية كتاب
الرهن انه وطئ جارية انعقد له فيها سبب الملك فلا يجب الحد اشتبه او لم يشتبه قياسا على ما لو وطئ امة
اشتراها على ان البائع بالخيار وانما قلنا انعقد له فيها سبب الملك لانه بالهلاك يصير مستوفيا
من وقت الرهن واذا كان كذلك فقد انعقد له سبب الملك في الحال ويأخذ حقيقة الملك وقت
الهلاك والجواب عن هذا ان البيع بخيار الشرط انما يفيد له الملك حال قيام الجارية وملك المال قيام
الجارية سبب لملك المتعة فقد انعقد له سبب ملك المتعة وههنا انما الملك مالية المرهون عند الهلاك وملك المال
بعد الهلاك لا يفيد له ملك المتعة بحال من الاحوال فكان بمنزلة ملك المنفعة كذا في الذخيرة وذكر في الايضاح واما



المرهونة اذا وطيها المرتهن وقال ظننت انها تحل لي فقد ذكر في كتاب الرهن انه لا يحد عليه الحد و
ذكر في كتاب الحدود انه يحد ولا يعتبر ظنه لان الاستيفاء من عينها لا يتصور وانما يتصور من معناها
فلم يكن الوطي حاصلا في محل الاستيفاء فلم يثبت الشبهة للفعل وصار كما يلزم اذا وطي جارية البنت **قوله**
ولا يعتبر قول المخالف فيه هو قول الروافض فعند الزيدية لا يقع الثلث جملة بل يقع واحدة رجعية وعند
الامامية لا يقع شيء ويزعمون انه قول علي رضي الله عنه فينبغي ان يصير ذلك شبهة في المحل كقول عمر رضي الله عنه في الكنايات الا انه
قول مهجور مخالف لقول الجمهور فلا يؤثر في ايراث الشبهة في المحل فقد صح عن علي رضي الله عنه انه يقع الثلث
جملة فيكون ذلك خلافا لا اختلافا اي قولا بلا دليل لا اختلافا ناشيا عن دليل فلا يعتبر **قوله**
وكذا اذا نوى ثلثا لقيام الاختلاف فمع ذلك فان مذهب عمر في ذلك انه يقع واحدة رجعية ايضا
وابن مسعود رضي الله عنه معه في قوله امرك بيدك انه يقع واحدة رجعية اذا نوى ثلثا **قوله** وولد ولده اي
وان كان ولده حيا وفي خزانة الفقه اي الليث رحمه الله اذا زنى بجارية نافلته والاب في الاحياء وقال
ظننت انها علي حرام لا يحد ويثبت النسب **قوله** والابوة قايمة في حق الحد في الكافي ولهذا
كالاب لان الشبهة نشات من الابوة وهي قايمة لكن لا يثبت نسبه عند قيام الاب هذا يخالف
ما ذكر في الخزانة **قوله** والنخل لم يدع في الظاهر اي في ظاهر الرواية وروى الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله ان
الجارية ان ادعت الحل ولم يدع النخل حد لان المراة تابعة في فعل الزنا فالشبهة المتمكنة في جانب التبع
لا يعتبر في جانب الاصل بخلاف ما اذا ادعى الرجل الظن لانه اصل في الفعل فان قيل يشكل هذا
بما اذا زنى البالغ بصبية حيث يجب الحد على البالغ دون الصبية مع ان الفعل هناك ايضا واحد قلنا نعم
كذلك الا ان سقوط الحد عن الصبية باعتبار عدم الاهلية للعقوبات لا باعتبار الشبهة فلذلك اختص
عدم الوجوب هناك بالصبية واما هنا عدم الوجوب على الجارية باعتبار الشبهة والشبهة اذا تمكنت في
فعل واحد من احد الجانبين تؤثر في الجانب الآخر لا محالة **قوله** وكذا ساير المحارم سوى الولاد لما
بينا اي لا انبساط في المال فلم يكن الظن مستندا الى دليل فان قيل لم يجعل هذا كالسرقة يعني اذا سرق
من مال اخيه او اخته لا يقطع قلنا لان بعضهم هناك يدخل بيت البعض من غير استيذان وحشمة فلم
يتحقق هناك الحرز والقطع داير مع هتك الحرز واما الحل داير مع ملك او العقد ولم يوجد الحل ولا شبهة
فيجب الحد **قوله** ومن زفت اليه غير امراته والمزفوفة وان كانت الشبهة فيها شبهة اشتباه
لعدم الملك وشبهته الا ان الشارع انزل الاخبار بالملك كالمحقق لدفع ضرر الغرور ولهذا قلنا بثبوت
نسبة كمن اشترى جارية ووطيها ثم استحقت فانه يعتبر الملك كالثابت في المحل لدفع ضرر الغرور كذا هنا
**قوله** ولا يحد قاذفه الا في رواية عن ابي يوسف رحمه الله فان احصانه لا يسقط عنده لانه بنى الحكم على الظاهر
فقد كان هذا الوطي حلالا له في الظاهر فلا يسقط احصانه ولكنا نقول لما تبين الامر بخلاف الظاهر انما بقي


اعتبار الظاهر في ايراث الشبهة وبالشبهة يسقط الحد ولكن لا يقام الحد كذا في المبسوط **قوله** وهذا لانه قد
نام على فراشها غيرها من المحارم اي لا يصلح مجرد النوم على فراشه دليلا شرعيا فكان مقتصرا فيجب الحد **قوله**
فاجابته اجنبية فقال انا زوجتك وطيها ولم يقل انا زوجتك لكن اجابته بالفعل يحد كذا في الايضاح **قوله**
وقال ابو يوسف ومحمد والشافعي رحمه الله عليه الحد اذا كان عالما بذلك اي عالما بالحرمة وان قال ظننت انها تحل لي لا حد
عندهما ايضا **قوله** ومن وطي اجنبية فيما دون الفرج كالتفخيذ والتبطين **قوله** ومن اتى امراة
في موضع المكروه فلا حد عليه عند ابي حنيفة رحمه الله وفي روضة الامام الزندويسي رحمه الله الخلاف في الكلام اما لو وطي امراة
في الموضع المكروه منها لا يحد بلا خلاف والاصح ان الكل على الخلاف نص عليه في الزيادات ولو فعل هذا
بعبده او امته او منكوحته لا يحد بلا خلاف **قوله** وقالا هو كالزنا فيحد اي يرجمان ان كانا محصنين
ويجلدان ان كانا غير محصنين **قوله** ولهما انه في معنى الزنا اي في المعنى الذي تعلق به الحد من كل وجه فيحد
دلالة وهذا لان الحد انما وجب ثم لانه قضاء الشهوة بسفح الماء في محل مشتهى على سبيل الكمال على وجه تمحض
حراما وهي مثله في هذا بل ازيد فسفح الماء هنا ابلغ لانه يتوهم ان يكون ذلك حرثا للولد بعيد ربه ولا يتوهم هنا
فكان تضييع الماء هنا ابين والمحل انما يصير مشتهى طبعا بالحرارة واللين وانه مثل القبل في هذا وتمحض الحرمة
هنا ابين لان تلك الحرمة ينكشف بكاشف كالنكاح والشراء ولا كذلك هنا وله انه ليس بزنا لاختلاف
الصحابة رضي الله عنهم في موجبه فعن الصديق رضي الله عنه يحرقان بالنار وعن علي رضي الله عنه يجلدان ان كانا غير محصنين ويرجمان ان
كانا محصنين وعن ابن عباس رضي الله عنه ينكسان من اعلى المواضع ويتبعان بالحجارة وعن ابن الزبير يحبسان في انتن
المواضع حتى يموتا نتنا وعن بعضهم يهدم عليهما الجدار ولا يظن بهم الاجتهاد في موضع النص فكان هذا اتفاقا على
انها ليست زنا ولا يمكن ايجاب حد الزنا بغير الزنا ولا يمكن الحاقها بالزنا بالدلالة لانهما قصرت عنه في
المعاني الداعية الى شرع الحد فلا يوجب الحد وهذا لان الحدود شرعت للزجر فلا بد من وجود الداعي طبعا ليبعثه
على الفعل فيشرع الزجر الا ترى ان الحد شرع في شرب الخمر دون البول واذا استويا في حرمة لتباينهما داعيا وفي
الرغبة في الزنا من الجانبين فيكثر وقوعه فيستدعي شرع الزاجر والرغبة هنا من جانب الفاعل فاما صاحبه فينبو
عن هذا الفعل على ما عليه الجبلة السليمة فيندر وقوعها فلا يستدعي شرع الزاجر وفي الزنا افساد الفراش واهلاك
الولد لان ولد الزنا هالك حكما لعدم من يربيه دونها فنقاصرت عنه في المعاني الداعية الى شرع الزاجر فلا يلحق به
خصوصا فيما يدرا بالشبهات ولا يجوز جبر هذا القصور بزيادة الحرمة لان ذا يكون قياسا ولا مدخل له في
الحدود فان قيل انما وجب حد الزنا بها لانها زنا في اللغة اذا اتى الرجل الرجل فهما زانيان ولانه فاحشة
وهي فاحشة ايضا لقوله تعالى ولا تقربوا الزنا انه كان فاحشة اتاتون الفاحشة فكانت زنا قلنا هي ليست
بزنا حقيقة لانه ينفى عنه هذا الاسم فيقال لاط وما زنى ولما اتفقت الصحابة انها ليست بزنا لانهم عرفوا
نص الزنا واختلفوا في موجبها **قوله** وما رواه اي الشافعي رحمه الله محمول على السياسة لانه امر بالقتل

المطلق وذا يكون سياسة او على المستحل فانه يصير مرتدا فيقتل كذلك **قوله** الا انه يعزر عنده لما بيناه
فابو حنيفة رح يوجب التعزير لانه ارتكب محظورا وانه ليس بزنا عنده فيجب التعزير وللامام ان يقتله
اذا اعتاد الفاعل او المفعول به ذلك **قوله** ولهذا لا يجب ستره اي ستر فرج البهيمة وذكر البهيمة
بمنزلة ذكره ولهذا افحش ولو كان في الطبع داع اليه لوجب ستر ذلك الموضع كالقبل والدبر **قوله**
الا انه يعزر لما بينا اشارة الى قوله ارتكب جريمة ليس فيها حد مقدر فيعزر **قوله** والذي يروى انه يذبح
البهيمة روي عن علي بن ابي طالب رضه انه اتي برجل اتى بهيمة فامر بالبهيمة فذبحت واحرقت بالنار وهذا ليس
بواجب عندنا وتاويله انه فعل كذلك كيلا يعير الرجل بها اذا كانت البهيمة باقية كذا في المبسوط ثم ان كانت
الدابة مما لا يؤكل تذبح ثم تحرق لما روي عن علي رضه ولا تحرق قبل الذبح ويضمن الفاعل قيمتها ان كانت لغيره
لانها قتلت لاجله وان كانت مما يؤكل تذبح فتؤكل عند ابي حنيفة رح ولا تحرق بالنار وعند ابي يوسف رح تحرق
ويضمن ان كانت لغيره **قوله** ثم خرج الينا اي واقر عند الامام **قوله** ولنا قوله عم لا تقام
الحدود في دار الحرب اي لا تجب لانه بعث لبيان الشرايع لا لبيان الحقايق ولان كل احد يعرف انه لا يمكن
اقامة الحد في دار الحرب لانقطاع ولاية الامام عنها فكان المراد من عدم الاقامة عدم وجوب الحد فان قيل
هذا الحديث معارض بقوله تعم فاجلدوا فلا يقبل قلنا خص مواضع الشبهة من ذلك فبعد ذلك يجوز تخصيصه
بخبر الواحد **قوله** واذا دخل الحربي دارنا بامان فزنى بذمية او زنى ذمي بحربية الخ الخلاف هنا في موضعين
احدهما ان الحربي المستامن او الحربية المستامنة اذا زنيا لم يحدا عند ابي حنيفة رح ومحمد رح وعند ابي يوسف رح
يحدا والثاني ان تمكين المسلمة او الذمية من المستامن يوجب الحد عليها عند ابي حنيفة رح وعند محمد رح لا يوجب
اما الكلام في الاول فالاصل عند ابي يوسف رح ان كل الحدود يقام على المستامن والمستامنة في دارنا
الا حد الشرب وعندهما لا يقام على المستامن شيء من الحدود الا حد القذف لان الاقامة يبتنى على الولاية
والولاية يبتنى على الالتزام اذ لو الزمناه عليه حكما بلا التزامه لادى الى تنفيره من دارنا وقد ندبنا الى معاملة
يحمله ذلك على الدخول في دارنا ليرى محاسن الاسلام فيسلم واما في الثاني فالاصل ان الحد متى لم يجب على
المراة اصلا او تعذر استيفاؤه لم يؤثر في حق الرجل اجماعا فاما اذا لم ينعقد فعل الرجل موجبا لم يجب عليها
وان كان لا مانع فيها وان كان فعله موجبا ولكن بطل الحد لمعنى لا يمنع وجوب الحد عليها عند ابي حنيفة وعند محمد رح
يمنع لان فعل الرجل اصل وفعل المراة تبع لانه الفاعل وهي محل الفعل والمحل في حكم الشرط فامتناع الحد
في حق الاصل يوجب امتناعه في حق التبع لان الحد انما يجب عليها بالتمكين من فعل موجب للحد ومتى لم
ينعقد فعله موجبا للحد فما مكنت من فعل موجب للحد فلا يحد واما الامتناع في حق التبع لا يوجب امتناعه في حق
الاصل نظيره زنا بالغ عاقل بصبية او مجنونة فانه يحد البالغ لكونه اصلا وزنى صبي او مجنون ببالغة عاقلة فانها لا تحد
لكونها تابعة ولابي حنيفة رح ان فعل المستامن زنا بدليل انه لو قذف قاذف بعد الاسلام لا يلزمه الحد

لان النبي عليه السلام [illegible] بعد عدم الامام [illegible]

فصارت هي زانية بالتمكين من الزنى بخلاف الصبي والمجنون فان فعلهما ليس بزنا شرعا حتى لو قذفهما
قاذف بذلك الفعل بعد البلوغ والعقل يجب عليه الحد وهذا لانه مخاطب بالحرمات وان لم يخاطب
باداء ما يحتمل السقوط من العبادات الا يرى ان الذمي يلزمه الحد ولا يجب قبل الخطاب فثبت
ان الكفر لا يمنع من الخطاب بالحرمات وانما لم يقم عليه الحد لفقد شرط الولاية وهو الالتزام لا لخلل
في فعله فصار كانه زنا ثم غاب والمراة تابعة في نفس الفعل دون حكم الفعل الا يرى ان الرجل اذا لم يكن
محصنا والمراة محصنة يجلد الرجل وترجم المراة ولا يصير ذلك شبهة في حقها بخلاف الصبي والمجنون
لانهما لا يخاطبان فلم يكن فعلهما زنا **قوله** لانه مخاطب بالحرمات على ما هو الصحيح وان لم يكن
مخاطبا بالشرايع اسم الحرمات تتناول المناهي نحو قوله تعم ولا تقربوا الزنى وقوله ولا تاكلوا اموالكم بينكم
بالباطل وتتناول ترك الاوامر نحو ترك الايمان والصلوة والصوم فان الكفار مخاطبون بالعبادات
من حيث الشرك ولهذا يعاقبون بترك الصلوة قال الله تعم ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين الآية
قيل في التفسير من المسلمين المعتقدين فرضية الصلوة قال الله تعم وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة
اي يقرون بها وهذا معنى قولنا ان الخطاب يتناولهم فيما يرجع الى العقوبة في الآخرة فاما في وجوب
الاداء في احكام الدنيا مذهب العراقيين من مشايخنا رح ان الخطاب متناول لهم ايضا والاداء واجب
عليهم فانهم لا يعاقبون على ترك الاداء اذا لم يكن الاداء واجبا عليهم وظاهر ما تلونا يدل على انهم يعاقبون
في الآخرة على الامتناع من الاداء في الدنيا ولان الكفر راس المعاصي فلا يصلح سببا لاستحقاق التخفيف
به ومعلوم ان سبب الوجوب متقرر في حقهم وشرط وجوب الاداء التمكن فيه وذلك غير منعدم في حقهم
وصلاحية الذمة لثبوت الواجب فيها بسببه موجود في حقهم فلو سقط الخطاب بالاداء كان ذلك تخفيفا
والكفر لا يصلح سببا لذلك ولا معنى لقول من يقول ان التمكن من الاداء على هذه الصفة لا يتحقق حتى لو ادى
لم يكن معتدا به لانه متمكن من الاداء بشرط ان يقدم الايمان والخطاب به ثابت في حقه فهو نظير
الجنب والمحدث يتمكن من اداء الصلوة بشرط الطهارة وهو مطالب بذلك فيكون متمكنا من اداء
الصلوة يتوجه عليه الخطاب بادائها مع ان انعدام التمكن من الاداء باصراره على الكفر وهو جان في ذلك
فيجعل التمكن قائما حكما اذا كان انعدامه بسبب جناية الا يرى ان زوال التمكن بسبب السكر لا يسقط
الخطاب وكذلك انعدام التمكن بسبب الجهل اذا كان عن تقصير منه لا يسقط الخطاب باداء
العبادات فبسبب الكفر اولى ومشايخ ديارنا يقولون انهم لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط من
العبادات **قوله** على اصلنا اشارة الى قول بعض اصحابنا ان الكفار غير مخاطبين بالشرايع
عندنا وعند الشافعي رح مخاطبون بها بناء على ان الشرايع عنده من نفس الايمان وهم مخاطبون بالايمان
فيخاطبون بالشرايع وعندنا الشرايع ليست من نفس الايمان وهم وان كانوا مخاطبين بالايمان

فلا يخاطبون بالشرايع **قوله** وفعل الصبي ليس بهذه الصفة فلم يكن المراة مزنيا بها كالمضروب والمقتول الا
يتصف بهذا الوصف اذا كان الفعل الواقع عليه ضربا وقتلا وفعل الصبي والمجنون لا يكون زنا ولا يكون موصوفا
بالحرمة وان كانا ممنوعين عن ذلك كيلا يتخلقا بذلك لان الحرمة انما يثبت بالنهي ولا نهي في حقهما فيثبت في
حق المراة شبهة الاباحة وان كان حراما والحد يدرا بالشبهات وان كان الرجل بالغا عاقلا ففعله يكون زنا
والمراة وان كانت مجنونة او صبية يكون مزنيا بها لوقوع فعل الزنا عليها وان لم يكن معاقبة بعد ان
يكون المحل صالحا لوقوع فعل الزنا فيه **قوله** وان اكرهه غير السلطان حد عندابي حنيفة رح قالوا هذا اختلاف
عصر وزمان لا اختلاف حجة وبرهان فللسلطان كان في زمنه قوة وغلبة بحيث لا يتجاسر احد على اكراه غيره و
في زمانهما ظهرت القوة لكل متغلب فيتحقق الاكراه من غير السلطان فافتى كل منهم بما عاين وفي زماننا
ظهرت القوة ايضا لكل متغلب فيفتى بقولهما **قوله** وعليه المهر في ذلك فان قيل ينبغي ان
لا يجب المهر فيما اذا اقرت المراة بالزنا لانها تنفي وجوب المهر فكيف وجب لها المهر مع زعمها انها زانية
ولا عقر لها قلت اذا اسقط الحد بدعوى النكاح من الرجل وجب العقر وبطل زعمها لان المهر حق الله تعالى
في ابتداء النكاح بدليل وجوب المهر في المفوضة فاذا توهم النكاح وسقط الحد وجب العقر تعظيما لخطر المحل
**قوله** لانه ضمان دم وهذا لان ضمان الدم انما يجب من حيث انه آدمي لا من حيث انه مال
فلا يكون سببا للملك ولان القيمة انما يجب بعد تقرر الجناية وتقرر الجناية بعد الموت وبعد الموت لم يبق
الميت قابلا للتملك ولو كان يوجه فانما يوجب في العين لا في منافع البضع لانها استوفيت والملك يثبت
مستندا فلا يظهر في المستوفي لكونها معدومة بخلاف ما اذا ذهب عينها بالزنا حيث يجب عليه
قيمتها ويسقط الحد لان الملك هناك يثبت في الجثة العمياء وهي عين قائمة فاورث شبهة دارئة للحد اذا العين
باقية فامكن ابقاء المنافع تبعا لها بخلاف ما اذا هلكت فان الملك في الجارية المقتولة ضروري ليصير
الضمان ضمان معاوضة مع فوات المحل من وقت تحقق سبب الضمان فلا يظهر في المنافع المستوفاة
ولان في الجارية المقتولة بالزنا وجد الموجب للملك في الجارية وهو الضمان لا وجود الملك فيها حقيقة
لعدم تصوره فلم يثبت في الجارية المقتولة بذلك الشبهة الملك وعند حقيقة الملك في الجارية العمياء تثبت
في المنافع المستوفاة منها شبهة الملك فعند شبهة الملك في نفس الجارية المقتولة ينزل الشبهة في المنفعة
الى شبهة الشبهة والشبهة هي المعتبرة دون النازل عنها ولا يمكنه ان يقيمه على نفسه لانه لا يفيد لان
فايدة الاقامة الزجر والزجر باقامة الغير لا بفعل نفسه ولان اقامته بطريق الخزي والنكال ولا يفعل احد
ذلك بنفسه او نقول ان الشرع ما جعل من عليه نايبا عنه فانعدم المستوفي فقلنا بانه لا يجب **قوله**
والقصاص والاموال منها الى من حقوق العباد فهذا نعلم ان اشتراط قضاء القاضي في القصاص لتمكين الولي
من استيفائه لا انه شرط لا يجوز بدونه **باب الشهادة على الزنا والرجوع عنها**



لم يمنعهم عن اقامته بعدهم عن الامام هذا من صورة المسئلة لا من حكمها اي شهدوا بحد متقادم ولم يكونوا بعيدا عن الامام
حتى لو كانوا بعيدا عن الامام فمنعهم عن اداء الشهادة بعدهم ثم شهدوا تقبل وان تقادم الزمان وانما اعاد لفظ
الجامع الصغير في الكتاب لزيادة ايضاح في لفظه وهي تعديد ما يوجب الحد صريحا بالسرقة وشرب الخمر
والزنا وزيادة لفظ الحين الذي استفاد منه بعض المشايخ قدرسته اشهر في التقادم وزيادة اثبات
الضمان في السرقة ثم ذكر في المبسوط لم اجز شهادتهم المشهود عليه ولا احدهم ايضا اي حد القذف في الشهادة
في الزنا لان عددهم متكامل واهليته للشهادة موجودة وذلك يمنع ان يكون كلامهم قذفا **قوله**
خلافا للشافعي رح هو يعتبر الشهادة في الحدود بالاقرار في ان التقادم لا يمنع فيه وزفر رح يعتبر الاقرار بالشهادة
في ان التقادم يمنع من قبولها وفي المبسوط وان اقر بزنا قديم اربع مرات اقيم عليه الحد عندنا وقال زفر رح
لا يقام اعتبارا بحجة الاقرار بحجة البينة فان الشهود كما ندبوا الى الستر فالمرتكب للفاحشة ايضا مندوب الى الستر
على نفسه قال عليه السلام من اصاب من هذه القاذورات شيئا فليستتر بستر الله تعالى ولكنا نستدل بان النبي عليه السلام
حين قال ومن ابدى لنا صفحته اقمنا عليه حد الله تعالى وهذا قد ابدى صفحته باقراره وان كان قد تقادم العهد
والمعنى ذكره في الكتاب **قوله** ولان الشاهد مخير بين الحسبتين اي بين اجرين مطلوبين لما
يقال احتسب بكذا اجرا عند الله تعالى والاسم الحسبة وهي الاجر والجمع الحسب كذا في الصحاح **قوله**
بخلاف السرقة لان الدعوى ليست بشرط للحد هذا جواب اشكال يرد على قوله في حد القذف ولان الدعوى
فيه شرط فيحمل تاخيرهم على انعدام الدعوى فلا يوجب تفسيقهم وهو ان يقال الشهادة المتقادمة على السرقة
يبطل ولا صحة لها بلا دعوى فقال الدعوى لا يشترط للحد لانه خالص حق الشرع وانما شرطت للمال فكان الاشتراط
فيما يرجع الى المال لا فيما يرجع الى الحد ولهذا لو شهد شاهدا على السرقة بدون الدعوى لا يقبل شهادتهما ويحبس
السارق الى ان يجي المسروق منه وانما لا تقطع لاحتمال ان يكون المسروق ملكه فيتوقف على حضور
المالك فاذا لم يشهدوا في الحال صاروا متهمين وفي حد القذف لا يقبل في حد القذف الحبس
كما في القصاص لان فيه حق العبد وفي حقوق العباد لا يقبل في حق الحبس كما في القصاص ولان الشهادة
بسرقة متقادمة بطلت لبطلان الدعوى اذ المدعي مخير بين ان يجتنب دعواه اقامة الحد فيندل له في ذلك
ليقام الحد ويبطل عصمة ماله وبين ان يختار الستر فيدعي مطلق الاخذ صيانة لماله فاذا اوحمل على انه اختار
حسبة الستر فاذا ادعى السرقة تمكنت التهمة في دعواه الا ان التهمة يعتبر في القطع لا في المال فيقضي بالمال
لا بالقطع كما لو شهد رجل وامرأتان بالسرقة **قوله** ولان الحكم يدار على كون الحد حقا لله فلا يعتبر
وجود التهمة في كل فرد يعني اعتبرنا التقادم تهمة فيما هو حق خالص لله تعالى وحكمه الشي يراعي في جنسه ولا يراعي في كل
فرد من افراد الجنس كما قلنا في السفر والاستبراء وشرعية النكاح اذا الفرد ملحق بالجملة وفي الجملة التاخير في حقوق
الله تعالى مورث للتهمة وان كان في هذا الفرد غير مورث لاجل الدعوى لكن لما كان القطع من حقوق الله تعالى يكون

الآخر مانعا من القبول الحاقا للقود بالحد **قوله** لان الامضاء من القضاء في باب الحدود لان القضاء
انما يكون لاعلام من له الحق بحقه او لتمكينه من الاستيفاء وذلك لا يتصور في حقوق الله تعالى فكان المعتبر في حقوق
الله تعالى هو النيابة في الاستيفاء وانما يتم ذلك بحقيقة الاستيفاء فكان التقادم قبل الاستيفاء كالتقادم
قبل القضاء والتقادم قبل القضاء مانع فكذا قبل الاستيفاء وذكر في الفوائد الظهيرية والفقه فيه ان المقصود
من التلفظ بلفظ القضاء اعلام المشهود له انه حقيق بالمشهود او اقداره على استيفائه ما ادعاه وفي
الحدود لا سبيل الى كل واحد منهما اما الاعلام فلان المشهود له في باب الحدود هو الله تعالى قال واقيموا الشهادة
لله والله لا يخفى عليه خافية وبانه القاضي وانه يستفيد العلم بالشهادة فلا يمس الحاجة الى التلفظ بلفظ
القضاء وكذلك لا اقدار على الاستيفاء فان القاضي بدون التلفظ به قادر على الاستيفاء **قوله**
وابو حنيفة رح لم يقدر في ذلك وفوضه الى راي القاضي في كل عصر لان نصب المقادير بالراي لا يمكن وعن
محمد رح انه قدره بالشهر وهكذا روي عن ابي يوسف رح فقال حسن ما سمعنا فيه الشهر وهذا لان الشهر
ما فوقه آجل وما دونه عاجل واصله اليمين اذا حلف ليقضين دين فلان عاجلا فقضاه فيما دون الشهر
بر في يمينه **قوله** ولا معتبر بالموهوم لان الثابت عند الغيبة احتمال الدعوى وحقيقة الدعوى يثبت
الشبهة لان دعواها تحتمل الصدق والكذب فبالاحتمال يثبت شبهة الشبهة وهي غير معتبرة اذ اعتبارها يؤدي
الى سد باب الحد وهو مفتوح فما يؤدي الى انسداده يكون مردودا ولان اعتبار الشبهة بالحديث بخلاف
القياس ولا حديث في شبهة الشبهة فان قيل القود اذا كان بين شريكين واحدهما غائب لا يتمكن الحاضر
من الاستيفاء به لاحتمال العفو من الغائب قلت العفو حقيقة المسقط فاحتماله يكون شبهة المسقط
لا شبهة الشبهة **قوله** لانه لا يخفى عليه امته او امراته فان قيل قد يشتبه عليه امراته فان لم يزف
اليه قلت الانسان كما لا يقر على نفسه كاذبا لا يقر على نفسه حال الاشتباه فلما اقر بالزنا انتفت
شبهة كون الموطوءة زوجته وصار معنى قوله لم اعرفها اي بوجهها ونسبها ولكن علمت انها اجنبية فحمل هذا
كالمنصوص عليه بدلالة حاله بخلاف الشاهد لانه جاز ان يشهد على الغير عند الاشتباه كما جاز ان يشهد
على الغير كاذبا فيتهم فيها فيبطل الشهادة **قوله** اختلف المشهود عليه اي المشهود به وبيان اختلاف
المشهود به ان احد الفريقين اثبت فعل المكره والفريق الآخر اثبت فعل غير المكره ولا شك بان فعل
المكره يغاير فعل غير المكره او اثبت احد الفريقين كل الفعل من الرجل لانه لا فعل للمكرهة حقيقة اذ هي
محل الفعل وكذا حكما لانه لا اثم والفريق الآخر اثبت الشركة بينهما في الفعل ولا شك بان الفعل المشترك
غير ما تفرد به الرجل وهذا لان الزنا فعل واحد يقوم بهما وقد اختلف في جانبها فيكون مختلفا في جانبه ضرورة
وليس على احدهما نصاب الشهادة **قوله** ولان شاهدي الطواعية صارا قاذفين لها بالزنا لكانا
خصمين في اثبات ذلك الزنا لدفع جناية القذف عن انفسهما ولا شهادة للخصم واما سقط حد القذف عنهما

بشهادة شاهدي الاكراه لان زناها مكرهة تسقط احصانها فان من قذف امراة ثم اقام شاهدين
انها زنت وهي مكرهة سقط الحد عن القاذف لسقوط احصانها بهذه الشهادة واعتبار عدد الاربعة
في الشهادة على الزنا الموجب للحد وهذه شهادة على سقوط احصانها وسقوط الاحصان ثبت
بشهادة الاحصان ولا يحد الشهود للقذف لقيام اربعة شهداء على مسمى الزنا ففات شرطه **قوله**
في ذلك اي في اقامة الشهادة على اثبات الزنا بطريق الاكراه **قوله** نظرا الى اتحاد الصورة
اي صورة نسبة الزنا والمراة اي واتحاد المراة لان الكلام فيه فكانوا مثبتين زنا واحدا من هذا
الوجه وهم اربعة وهي نصاب شهود الزنا فكان كلامهم شهادة من هذا الوجه ولم يكن قذفا فلا يجدون
حد القذف **قوله** معناه ان يشهد كل اثنين على الزنا في زاوية اي في غير الزاوية التي تشهد
بها الاثنان الآخران **قوله** وجه الاستحسان ان التوفيق ممكن ولا يقال ان هذا احتيال لوجوب
الحد لانا نقول هذا احتيال لقبول الشهادة والشهادة تجب صيانتها ما امكن واذا قبلت كان
من ضرورة قبولها وجوب الحد هذا اذا كان البيت صغيرا اما اذا كان كبيرا فهو لهما للدارين و
المصرين ولان التوفيق في باب الحدود مشروع الا يرى انه لو شهد اربعة على رجل انه زنى بفلانة فهذه
الشهادة مقبولة ويحمل شهادة كل واحد منهم بزنا يشهد به صاحبه وان لم ينصوا في شهادتهم على هذا
الاتحاد مع ان احتمال الاختلاف ثابت بان كان الزنا اربع مرات وشهد كل واحد منهم
على زناه بها بزنا على حدة وفي ذلك لا يجب الحد على المشهود به فان قيل الاختلاف في تلك المسئلة مسكوت
عنه والاختلاف فيما نحن فيه منصوص عليه فجواز التوفيق هناك لا يلزم جوازه ههنا قلت التوفيق مشروع
فيما اذا كان الاختلاف منصوصا عليه ايضا الا يرى انه لو شهد اثنان انه زنى بامراة بيضاء وشهد
اثنان انه زنى بامراة سمراء يقبل الشهادة وكذا اذا شهد اثنان انه زنى بها وعليها ثوب احمر
وشهد اثنان انه زنى بها وعليها ثوب اصفر وكذلك اذا اختلفا بالطول والقصر والسمن والهزال
قلت التوفيق ممكن في مسئلة الاكراه والطواعية بان يكون ابتداء الفعل عن اكراه وانتهاؤه عن طواعية
فلم لا يحمل على هذا احتيالا لقبول الشهادة قلت الزنا حقيقة وحكما لا تفاوت بين ان يكون في هذه
الزاوية من البيت او في تلك الزاوية فيصار الى التوفيق لاتحاد المشهود به حقيقة وحكما اما المشهود به
في مسئلة الاكراه فمختلف حقيقة وحكما على ما مر فلا يصار الى التوفيق **قوله** بالنخيلة عند طلوع الشمس
النخيلة تصغير النخلة التي هي واحد النخل موضع قريب من الكوفة والباء والجيم بجيلة تصحيف لانها اسم
من اليمن ودير هند لا يساعد عليه لان دير هند ايضا موضع قريب من الكوفة واما ضم الباء فتخريف
اصلا كذا في المغرب **قوله** واربعة انه زنى بها عند طلوع الشمس بدير هند اي في يوم واحد
**قوله** درئ الحد عنهما اي عن المشهود عليهما وعنهم اي عن الشهود **قوله** والعبد ليس باهل

للتحمل والاداء اى ليس باهل لتحمل يتعلق به حكم ولهذا لا ينعقد النكاح بحضرة عبدين اما لو تحمل العبد الشهادة
ثم عتق فادى تقبل شهادته **قوله** لان الزنا يثبت بالاداء اى يظهر عند الامام باداء الشهود
الشهادة ولا اداء للعبيد والعميان والمحدودين فى القذف لا كاملا ولا ناقصا فانقلبت شهادتهم قذفا لانهم
نسبوهما الى الزنا ولم يكن نسبتهما الى الزنا شهادة فكان قذفا ضرورة وذكر الامام قاضى خان ره
والكلام يبنى على معرفة الشهود فنقول الشهود ثلاثة شاهد له اهلية التحمل والاداء بصفة الكمال وهو عدل
وشاهد له اهلية الاداء ولكن بصفة النقصان والقصور وهو الفاسق وشاهد له اهلية التحمل وليس له
اهلية الاداء كالاعمى والمحدود فى القذف **قوله** وعندهما يضمنون اى ارش الجراحات ان
لم يمت والدية ان مات **قوله** فيضمنون بالرجوع لانه ظهر كذبهم فى شهادتهم فاما اذا
وجدوا احدهم عبدا او كافرا او محدودا فى قذف لا يمكن ايجاب الضمان على الشاهد لانه لم يتبين
كذبه لان العبد والكافر والمحدود فى القذف قد يكونون عدولا فى قولهم وعند عدم وجوب الضمان
عليهم يجب الضمان على بيت المال لان الضرب انما ثبت بشهادتهم والشهادة انما يثبت بقضاء
القاضى الا انه لا يمكن ايجاب الضمان على القاضى ايضا لانه يعمل لله تعالى فيكون الضمان به على من وقع
له القضاء والقضاء وقع للعامة لان الحدود شرعت زواجر يزجر العوام عن ارتكاب مثل هذه
القاذورات فاذا كانت المنفعة يعود اليهم يكون الغرم عليهم ومال بيت المال مال العامة ولانى حنيفة ره
ان الجرح ليس من موجبات الشهادة لان الجرح غير لازم للضرب وكذا الموت والضرب هو المامور به
لا الجرح ولا القتل لكن الجرح انما افضى اليه الشهادة وما افضى اليه الشهادة لا ضمان فيه كذا اذا شهدوا
بسفاف المشهود عليه فورثه المشهود له ثم رجع الشهود لم يضمنوا ما ورث لان الارث ليس
من موجبات الشهادة فيكون الجرح والموت مقصورا على الضارب لا يتعدى الى الشاهد ومع ذلك
لا يضمن الضارب فى الصحيح كيلا يتعطل اقامة الحد بخلاف الرجم والقصاص لانه مضاف الى
شهادتهم فيضمنون بالرجوع وعند عدم الرجوع يجب على بيت المال لما ذكرنا انه لم يظهر كذبهم فى
الشهادة **قوله** وصار كالرجم والقصاص فانه لو شهد الشهود فرجم او قتل ثم رجعوا يضمنون
الدية واما اذا ظهر احدهم عبدا ففى القصاص والرجم يجب الدية فى بيت المال **قوله** الا انه
لا يجب الضمان عليه فى الصحيح ذكر فى مبسوط فخر الاسلام ره فلو قال قائل يجب الضمان على الجلاد
فله وجه لانه ليس بمامور بهذا الوجه لانه امر بضرب مولم لا جارح ولا كاسر ولا قاتل فاذا وجد الضرب
على هذا الوجه فقد وقع فعله تعديا فيجب الضمان عليه **قوله** لما فيهما من زيادة الشبهة لكونهما
فى موضعين فى تحمل الاصول وفى نقل الفروع والكلام اذا تداولته الالسنة تمكن فيها زيادة ونقصان
**قوله** ولا ضرورة الى تحملها لانه يمكن ان يحضر الاصول فيشهدوا **قوله** اذ هم قائمون مقامهم

اى الفروع قائمون مقام الاصول فكان الرد لشهادة الفروع رد شهادة الاصول وذلك لان فى
الموضع الذى يقبل شهادة الفروع يقبل شهادة الاصول وكذلك لان فى الموضع الذى يقبل
شهادة الفروع الى ايضا ففى الموضع الذى يرد يتعدى رده الى شهادة الاصول من وجه وذلك شبهة
وكل شهادة ردت فى حادثة لا يقبل فى تلك الحادثة ابدا كالفاسق اذا ردت شهادته لفسقه
لا تقبل شهادته فى تلك الحادثة بعد التوبة بخلاف العبد اذا ردت شهادته ثم عتق يقبل شهادته
فى تلك الحادثة لانه ليس للعبد شهادة بل له خبر ورد الخبر لا يوجب رد الشهادة فاما الفاسق فله
شهادة بدليل انه بعد الرجم لو ظهر الشهود فسقة لا ضمان على احد ولو ظهر انهم عبيد او كفار يجب
الدية على بيت المال فان قيل القاضى اذا رد شهادة الفروع فى المال بفسقهم ثم قدم الاصول
وشهدوا يقبل شهادتهم قلت القاضى رد شهادة الفروع حقيقة لانهم الذين شهدوا الا انه
يمكن شبهة الرد فى شهادة الاصول لنقلهم شهادة الاصول فصار الثابت فى حق الاصول شبهة
الرد والشبهة يمنع القضاء بالحدود دون المال وذكر الامام التمرتاشى ره ولو رد الفروع فى المال
لتهمة يقبل شهادة الاصول لانه ما ورد شهادتهم حقيقة ولو رد والتهمة الاولين لم يقبلها ابدا من
الاولين ولا من الفروع ولو رد والرق الاولين او لكفرهم ثم عتقوا او اسلموا فشهدوا بذلك
جاز **قوله** لانه ان كان قاذف حى فقد تبطل بالموت لان حد القذف لا يورث
**قوله** ولنا ان الشهادة انما ينقلب قذفا بالرجوع لان بالرجوع ينفسخ شهادته فيجعل الحال قذفا
للميت كمن قال لامراته ان دخلت الدار فانت طالق عند دخول الدار يصير ذلك الكلام طلاقا لا ان يتبين
انه كان طلاقا لان صيرورته طلاقا باعتبار وصوله الى المحل مقصور على الحال فاذا ثبت انه انما يصير كلامه
فى الحال قذفا والمقذوف فى الحال ميت ومن قذف ميتا يلزمه الحد فان قيل هو فى الحال مرجوم
بحكم الحاكم حتى لو قذفه قاذف لا يحد فكيف يحد هذا الراجع قلت هو مرجوم بحكم الحاكم بشهادتهم وهو
يزعم بالرجوع ان شهادتهم ليست بحجة فانفسخ الحكم فى حقه لان زعمه معتبر فى حقه فلا يصلح شبهة بخلاف قاذف
آخر لان المرجوم غير محصن فى حق غير الراجع لبقاء القضاء والشهادة فى حقه اذ الرجوع عامل فى حقه لا فى حق
غيره فان قيل اكثر ما فيه انه مقر بانه كان عفيفا ولو قذفه انسان ثم اكذب نفسه فقال كان عفيفا
لا يقام عليه الحد ايضا قلت نعم القاذف وان اكذب نفسه فالحد المسقط للاحصان بقيت كاملة
فاذا رجع واحد من الشهود لا يبقى الحد المسقط للاحصان كاملة فى حقه فلهذا يقام عليه الحد **قوله**
ولهما ان الامضاء من القضاء وقد ذكرنا وجهه فى هذا الباب فى مسئلة التقادم وذكر الامام
التمرتاشى ره ولهما ان القضاء فى الحدود هو الامضاء فان القاضى لا يحتاج ان يقول قضيت بالرجم
او بالجلد لان اسباب الحد او سقوط احصان المقذوف وعزل القاضى لو اعترضت يمنع الامضاء

قضاء الرجوع قبل الامضاء كالرجوع قبل القضاء **قوله** وان كانوا خمسة عطف على قوله
واذا شهد اربعة على رجل بالزنا فرجم **قوله** اما الحد فلما ذكرنا اشارة الى قوله ولنا ان
الشهادة انما ينقلب قذفا بالرجوع فان قيل الاول حين رجع لم يجب عليه حد ولا ضمان فلو لزمه
ذلك انما لزمه برجوع الثاني ورجوع غيره لا يكون ملزما اياه شيئا قلنا لم يجب الا لانعدام السبب بل
لمانع وهو بقاء حجة تامة فاذا زال المانع برجوع الثاني وجب الحد على الاول بالسبب المتقرر في حقه لا بزوال
المانع **قوله** وقيل هذا اذا قالوا تعمدنا التزكية مع علمنا بحالهم اي قالوا انهم عبيد او كفار الا
انا تعمدنا التزكية مع علمنا بحالهم وليس المراد بقوله وقيل اشارة الى القولين لكن المراد به بيان محل الخلاف
**قوله** فكانت التزكية في معنى علة العلة وهذا لان التلف حصل بالقضاء او القضاء بالشهادة
لانهم الزموا القاضي القضاء والشهادة انما تعمل بالعدالة وهي تثبت بالتزكية فكانت التزكية
كعلة العلة للتلف فهي كالعلة في اضافة الحكم اليها كما في الرمي وسوق الدابة وهنا تعذر ايجاب
الضمان على الشهود لان كلامهم لم يقع شهادة فيضاف الحكم اليها ولان العبد قد يكون عدلا والمجوس
قد يكون صدقه ولم يعرف منهم الكذب فيضاف الى التزكية بخلاف شهود الاحصان لانه عبارة عن
الخصال الحميدة وهي لا تصلح سببا للعقوبة ولا علة الا ترى ان الشهادة على الزنا بدون الاحصان
توجب العقوبة لشهود الاحصان فاجعلوا غير الموجب موجبا اما الشهادة بدون التزكية لا توجب شيئا
وسبب الاتلاف الشهادة وانما صارت حجة بالتزكية فكانت التزكية علة العلة **قوله** الاحصان
محض الشرط لعله اراد به العلامة لما عرف في اصول الفقه ان الاحصان علامة لان الشرط ما يوجد
العلة بصورتها ويتوقف انعقاده علة على وجوده كدخول الدار في تعليق الطلاق والعتاق به ولا يتوقف
الزنا في انعقاده علة لوجوب الرجم على الاحصان بعد ذلك فلا يكون شرطا ولكن الاحصان عبارة
عن حاله في الزاني يصير الزنا في تلك الحالة موجبا للرجم والحكم غير مضاف الى الحال سوابه ولا وجودا عنده
فيكون علامة محضة لوجوب الرجم عند وجود الزنا **قوله** وجه الاستحسان ان القضاء صحيح ظاهرا
وقت القتل فاورث شبهة فان صورة القضاء يكفي لايراث الشبهة لانه لو كان حقا كان مبيحا
للدم فصورته تمكن شبهة كالنكاح الفاسد يجعل شبهة في اسقاط الحد ولهذا لا يوجب القصاص على
الولي اذا جاء المشهود بقتله حيا **قوله** على دليل مبيح وهو قضاء القاضي **قوله** لانه وجب
بنفس القتل الاصل ان كل دية وجبت بنفس القتل ابتداء لا بمعنى يحدث من بعد تجب في ثلاث
سنين بتقضيته عمرية ولهذا لو قتل ابنه عمدا تجب الدية في ماله في ثلاث سنين بخلاف بدل الصلح
عن القصاص فانه تجب حالا لانه ما وجب بنفس القتل **قوله** ولو باشره بنفسه اي لو باشر
الامام الرجم بنفسه تجب الدية في بيت المال لما ذكرنا وسوف قوله قبيل هذا بورق في هذا الباب

ولو اعتبرنا هذا المعنى لوجب القود بانهم
لو رجعوا معا لا يحد واحد منهم لان في
حق كل واحد منهم لا يلزمه شيء لو رجع
وحده لو ثبت احصانه بعد الشهادة
وهذا بعيد كذا في المبسوط

لانه ينتقل فعل الجلاد الى القاضي وهو عامل للمسلمين فتجب الغرامة في مالهم **قوله** لانه لم يأتمر امره بالرجم دون
حز الرقبة فلم ينتقل فعله اليه **قوله** وقالوا تعمدنا النظر اي الى موضع الزنا من الزانيين **قوله** لانه يباح
لهم النظر ضرورة تحمل الشهادة لان تحمل الشهادة مأمور به قال الله تعالى واقيموا الشهادة لله واقامتها لا تتحقق بدون
النظر اليه عمدا اذ لا يصح التكليف مع السهو ولكن مع هذا الامر يجوز اختيار جانب الستر في الحدود فلذلك
قيل بالاباحة دون الوجوب وفي الجامع الصغير لشمس الائمة قال بعض العلماء لا يقبل شهادتهم لاقرارهم
بالفسق على انفسهم بالنظر الى عورة الغير قصدا ولكنا نقول النظر الى العورة عند الحاجة يجوز شرعا فان الختان
ينظر والقابلة تنظر والنساء ينظرن لمعرفة البكارة وبالشهود حاجة الى ذلك لانهم لم يجدوا كالرشاء في البئر
والميل في المكحلة لا يسعهم ان يشهدوا **قوله** والاحصان يثبت بمثله اي بمثل هذا الدليل الذي فيه شبهة
الا ترى انه يثبت بشهادة رجل وامرأتين فكذلك ههنا يثبت الدخول الذي هو من شروط الاحصان بالحكم
بثبات النسب **قوله** وصار كما اذا شهد ذميان على ذمي زنا عبده المسلم يعني ان الزاني
لو كان مملوكا لذمي وذلك المملوك الزاني مسلم فشهد على الزاني ذميان ان مولاه الذمي كان اعتقه قبل
الزنا لم يرجم مع ان شهادة اهل الذمة على الذمي بالعتق مقبولة ولكن لما كان المقصود ههنا تكميل العقوبة
على المسلم لم تقبل شهادة اهل الذمة وهذا مثله **قوله** ولنا ان الاحصان عبارة عن الخصال
الحميدة بعضها ليس من صنع المرء كالحرية والعقل وبعضها فرض عليه كالاسلام وبعضها مندوب
اليه كالنكاح الصحيح والدخول بالمنكوحة وهي مانعة عن الزنا لما مر فاستحال ان يكون سببا لوجوب عقوبة
لان سببها جناية لا محالة وليس بشرط فضلا عن ان يكون في معنى العلة لان الشرط ما يتوقف الحكم على وجوده
بعد السبب ولا يتوقف وجود الرجم على وجود احصان يثبت بعد الزنا فانه لا يرجم وان صار محصنا بعد
الزنا ولكنه اذا ثبت كان معرفا لحكم الزنا فاما ان يوجد الزنا بصورته ويتوقف انعقاده علة على احصان بعده
فلا واما المعرف حكم العلة بوجه فصار كما اذا شهدوا به في غير هذه الحالة **قوله** بخلاف ما ذكر اي قوله
اي ليس هذا نظير شهادة الذميين بالعتق لانها تقوم على وجه تتضرر به المسلم او نقول العتق لم يثبت
بشهادتهما وانما لا يثبت سبق التاريخ لان هذا تاريخ ينكره المسلم وما ينكره المسلم لا يثبت بشهادة
اهل الذمة فلو قلنا بجواز هذه الشهادة كان ذلك قولا بجواز شهادة الكافر على المسلم وخصمه ان الخصوص
مساك في المشهود عليه فان شهادة النساء في غير الحدود والقصاص يقبل فلما لم يكن المشهود به ههنا سببا
موجبا للعقوبة قبلت شهادتهن فيه **قوله** وهو فرع ما تقدم ان الاحصان شرط في معنى العلة
فشهوده بمنزلة شهود العلة فيضمنون اذا رجعوا وعندنا في معنى الشرط وشهود الشرط لا يضمنون عند الرجوع فكيف
اذا كان الشرط بمعنى العلامة والله اعلم

## باب حد الشرب

**قوله** او جاؤوا به سكران فشهد الشهود عليه بذلك اي بالسكر من الخمر وغيرها من الاشربة المحرمة **قوله** وكذلك

اذا شهدوا بعدما ذهب رائحتها عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله اي لا يحد عندهما ايضا يشترط الرائحة في الشهادة
والاقرار غير ان الرائحة يشترط عند تحمل الشهادة حتى لو كان موجودا عند الاخذ وانقطع قبل ان ينتهوا به الى الامام
حد في قولهم جميعا لان هذا عذر كبعد المسافة في حد الزنا والشاهد لا يتهم في مثله غير انه مقدر بالزمان عنده
وهو الشهر **قوله** والرائحة تكون من غيره فان من استكثر اكل السفرجل يوجد منه رائحة الخمر كما قيل يقولون
لي انكه شربت مدامة فقلت لهم لا بل اكلت السفرجلا وقيل سفرجلة تحكي ثدي النواهد لها عرق في
فستق وصفوة زاهد يقال استنكهت الشارب ونكهته تشممت نكهته اي ريح فمه ونكهة الشارب في
وجهي اذا تنفس يتعدى ولا يتعدى وهو من باب منع **قوله** وعند محمد يقدر بزوال الرائحة لقول
ابن مسعود رضه وهو انه جاء رجل يقال له هزال بابن اخ له الى ابن مسعود وقال انه شرب الخمر واقر به ابن
اخيه فقال ابن مسعود رضه بئس ولي اليتيم انت لا ادبته صغيرا ولا سترت عليه كبيرا ثم قال خذوه
وتلتلوه ومزمزوه ثم استنكهوه فان وجدتم رائحة الخمر فاجلدوه فان قيل هذا استدلال بنفي
الحكم عند عدم الشرط والتعليق بالشرط لا يوجب العدم عند العدم على اصلنا قلنا لا بل هذا استدلال
بعدم الاجماع لان حد الشرب ثبت باجماع الصحابة رضه ولا اجماع الا برأي ابن مسعود رضه وقد شرط الرائحة
فعند عدمها لا اجماع فلا يحد فان قيل ان لم يوجد الاجماع فقد وجد النص وهو قوله عم من شرب
الخمر فاجلدوه بلا قيد اشتراط الرائحة قلنا خص منه الشرب اضطرارا واكراها فتمكنت فيه الشبهة
فلا يصلح ايجاب الحد به **قوله** ومن سكر من النبيذ اي النبيذ الذي غلا واشتد فاسم النبيذ
يقع على نبيذ التمر والزبيب فما دام حلوا يحل شربه واذا غلا واشتد وقذف بالزبد يحرم واذا
طبخ ادنى طبخة يحل شربه ما دام حلوا واذا غلا واشتد وقذف بالزبد على قول ابي حنيفة وابي يوسف رح
الاول يحل شربه ما دون السكر وعند محمد رح والشافعي رح لا يحل **قوله** لان الرائحة محتملة فان قيل
هذا التعليل مناقض لما ذكر قبله ان التميز بين الروائح ممكن للمستدل قلنا التميز ممكن لمن عاين الشرب
والاحتمال لمن لم يعاينه او نقول الاحتمال في نفس الروائح قبل الاستدلال والتميز بعد الاستدلال
على وجه الاستقصاء **قوله** لان السكر من المباح لا يوجب الحد كالبنج وفي الجامع الصغير للامام المحبوبي
وعن ابي حنيفة رح من زال عقله بالبنج ان علم انه بنج حين اكل يقع طلاقه وعتاقه وان لم يعلم لا يقع **قوله**
وحد الخمر والسكر اي من غير الخمر فان وجوب الحد في الخمر غير موقوف الى وجود السكر بل يجب الحد بشرب
قطرة منها كذا ذكره الامام التمرتاشي رح **قوله** لاجماع الصحابة رضه روي ان الصحابة تشاوروا في حد
الخمر فقال كل واحد منهم ما بدا له فقال علي رضه اذا سكر هذى واذا هذى افترى وحد المفترين في كتاب الله تعالى
ثمانون فاستحسنوه واتفقوا على ذلك فصار ذلك اجماعا فان قيل استدلال علي رضه ينافي ان
حد السكر الا في الخمر كيف يستدل به والحد لم يتعلق بالسكر منه قلنا في الخمر يدعو قليله الى كثيره فكان سببا

للسكر غالبا وقيل ما من طعام وشراب الا ولذته في الابتداء تزيد على لذته في الانتهاء الا الخمر فان اللذة
لشاربها تزداد بالاكثار منها ولهذا يزداد حرصه على شربها اذا اصاب منها شيئا **قوله** لانه لم يرد
به نص اي نص قاطع **قوله** اظهر بالتخفيف مرة اي من حيث العدد لم يجلد مائة كما في حد الزنا مع
ان الالحاق به اولى لان كل واحد منهما قطعي فلا يعتبر ثانيا اي فلا يخفف ثانيا من حيث الصفة بترك
التجريد بل يجرد **قوله** ومن اقر بشرب الخمر والسكر في النهاية بفتحتين عصير الرطب اذا اشتد
وهو في الاصل مصدر سكرت الشراب شكرا وسكرا وفي المستصفى في قوله ومن اقر بشرب الخمر
والسكر بفتحتين هو السماع وهو عصير الرطب اذا اشتد ولم يرد به هذا الخاص بل المراد به ساير المسكرات
التي توجب الحد سوى الخمر وانما خصه لانه الغالب في بلادهم وجاز ان يراد به السكر وعلى التقديرين لا بد
من الاضمار فان بمجرد الاقرار بالسكر لا يجب الحد ما لم يقل انه سكر من الاشربة المحرمة وكذا بمجرد الاقرار بشرب
السكر لا يجب الحد ما لم يوجب السكر **قوله** لان فيهما شبهة البدلية لقوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل
وامرأتان اي قوله ان تضل احديهما فتذكر احديهما الاخرى وانما قال شبهة البدلية دون حقيقة البدلية لان استشهاد
النساء في الموضع الذي جازت شهادتهن تجوز من غير ضرورة العجز عن استشهاد الرجال بخلاف ساير
الابدال ولكن فيه صورة البدلية من حيث النظم **قوله** والسكران الذي يحد اي السكران سكر بشرب غير
الخمر من الاشربة المحرمة فان في شرب الخمر لا يتوقف وجوب الحد على وجود السكر **قوله** والسكران
الذي يحد الى قوله قال رضه انما خص المصنف بان هذا قول ابي حنيفة رح لان الذي ذكره من قوله والسكران
الذي يحد الى هذا لفظ الجامع الصغير من غير ذكر الخلاف فبين المصنف بهذا ان هذا قول ابي حنيفة رح لا قول الكل
وذكر في الفوائد الظهيرية قال ابو حنيفة رح السكران هو الذي لا يعقل منطقا لا قليلا ولا كثيرا ولا يعقل الرجال
من النساء ولا الارض من السماء والفرو من القباء وعندهما ان يهذي ويخلط كلامه ويتمايل في مشيته
وعن ابن الوليد سالت ابا يوسف رح عن السكر الذي يجب عليه الحد قال ان يستقرأ قل يا ايها الكافرون
ولا يقدر عليه فقلت كيف عينت هذه السورة وربما اخطأ فيه الصاحي قال لان تحريم الخمر نزل فيمن شرع فيها
فلم يستطع قراءتها وحكي ان امير بلخ اتفقوا على استقراء هذه السورة ثم ان بعض الشرط اتى بسكران
امير بلخ فامر الامير ان يقرأ هذه السورة فقال السكران اقرأ انت سورة الفاتحة اولا فلما قال الامير
الحمد لله قال السكران قف قد اخطأت من وجهين احدهما انك تركت التعوذ عند افتتاح القراءة
والثاني انك تركت التسمية وهي آية من اول الفاتحة عند بعض الائمة والقراء فخجل الامير وجعل يضرب
الشرطي ويقول امرتك ان تاتيني بسكران فاتيتني بمقرئ بلخ **قوله** وقالا هو الذي يهذي
ويختلط كلامه اي يكون غالب كلامه الهذيان **قوله** وما دون ذلك لا يعرى عن شبهة الصحو
يعني انه اذا كان يميز بين الاشياء عرفنا انه مستعمل لعقله مع ما به السرور فلا يكون ذلك نهاية السكر

وفي النقصان شبهة العدم والحدود تندرئ بالشبهات **قوله** والمعتبر في القدح المسكر في حق الحرمة ما قاله بالاجماع وهو قوله هو الذي يهذي ويخلط كلامه اخذا بالاحتياط لانه لما اعتقد حرمة القدح يلزم منه الهذيان واختلاط الكلام يمتنع عنه فلما امتنع عنه وهو الادنى في حال السكر كان ممتنعا عن الاعلى فيه وهو ما قاله ابو حنيفة رح في حد **قوله** وهذا مما يتفاوت اي ظهور الاثر في المشية مما يختلف فان السكران ربما لا يتمايل في مشيته والصاحي ربما يزلق او يعثر فيرى التمايل منه فلم ينهض ظهور الاثر في المشية دليلا على السكر **قوله** ولا يحد السكران باقراره على نفسه اي في الحدود الخالصة لله تعالى مثل الزنا وشرب الخمر والسرقة فاما في الحد الذي فيه حق العبد كحد القذف فانه يحد باقراره وان كان اقراره في حال سكره وذكر الامام قاضي خان رح ويوخذ باقراره فيما سوى الحدود الخالصة لله تعالى من الحقوق والحدود الواجبة للعباد كحد القذف عرف ذلك باجماع الصحابة رضهم فانهم قالوا اذا سكر هذى واذا هذى افترى وحد المفتري ثمانون سوطا فهذا اجماع منهم على وجوب حد القذف حقا للعبد فاذا وجب عليه حد القذف حقا للعبد فكذلك ساير الحقوق كالقصاص وغيره وذكر في الذخيرة وهذا في الاقرار واما اذا زنى او سرق حال سكره يحد بخلاف الاقرار بهما في حال السكر حيث لا يحد لان الاقرار يحتمل الانشاء وذكر الامام التمرتاشي رح ولا يحد السكران باقراره على نفسه بالزنا والسرقة لانه اذا صحا ورجع بطل اقراره ولكن يضمن المسروق بخلاف حد القذف والقصاص حيث يقام عليه في حال سكره لانه لا فائدة في التاخير لانه لا يملك الرجوع لانهما من حقوق العباد **قوله** كما في ساير تصرفات من الاقرار بالمال والطلاق والعتاق **قوله** ولو ارتد السكران لا تبين امرأته منه هذا جواب الاستحسان وفي القياس تبين امرأته كذا في سير المبسوط **قوله** لان الكفر من باب الاعتقاد فلا يتحقق مع السكر فان قيل الاسلام ايضا من باب الاعتقاد فيصح اسلام الكافر حالة السكر قلنا السكران مع سكره غير خال عن نوع تميز له بدليل توجه الخطاب اليه وصحة وقوع طلاقه وعتاقه وساير تصرفاته لان السكر يخلط ولا يغيبه ولما كان كذلك اعتبر ذلك القدر في صحة اسلامه دون كفره لان الاسلام يعلو ولا يعلى كما في ارتداد المكره واسلامه حيث يصح اسلامه لا كفره والله اعلم

## باب حد القذف

اذا قذف الرجل رجلا محصنا او امراة محصنة بصريح الزنا ذكر الرجل ليس بقيد واحترز بقوله بصريح الزنا عما اذا كان القذف بطريق الكناية بان قال الرجل لمحصن يا زاني فقال الاخر صدقت لم يحد المصدق ولا يشكل على قوله رجلا محصنا او امراة محصنة قذف الاخرس المحصن والخرساء المحصنة لاحتمال التصديق منهما لو كانا ينطقان او لاحتمال ان يكون مطالبتهما تصديقا فلا يحد مع الشبهة **قوله** وطالب المقذوف لا يقال مطالبة المقذوف ليس بشرط لانه يحد القاذف بمطالبة من يقع القدح في نسبه كالابن اذا كان المقذوف ميتا لانا نقول لما قام مقامه اخذ حكمه فتثبت مطالبته اليه او لان من يقع القدح في نسبه مقذوف ايضا

يتحقق مطالبة المقذوف فان قيل المغلب فيه حق الله تعالى وكان ينبغي ان لا يشترط مطالبة العبد كما لا يصح عفو قلنا حق العبد وان كان مغلوبا فيه يصلح ان يشترط مطالبته احتيالا لادرء الحد **قوله** لما مر في حد الزنا وهو قوله لان الجمع في عضو واحد قد يفضي الى التلف **قوله** لان سببه غير مقطوع به لانه يحتمل ان يكون القاذف صادقا في نسبته الى الزنا وان كان عاجزا عن اقامة البينة لان اثبات الزنا بالبينة على الوصف المشروط فيه لا يكاد يحصل فلهذا خفف ولم يعم على الشبح بخلاف حد الزنا حيث يجرد من ثيابه لان سببه متيقن بالبينة او بالاقرار **قوله** الحرية فلانه ينطلق عليه اسم الاحصان فان قيل قال الله تعالى فاذا احصن المراد منه الاماء قلنا اريد بالمحصنات الحراير فشرطنا الحرية احتيالا للادراء **قوله** ومن نفى نسب غيره فقال لست لابيك اي لست لاصلك الذي خلقت من مائه وانما ينقطع نسبه عن صاحب الماء اذا حصل بالزنا فان قيل جاز ان لا يكون ثابت النسب من ابيه ولا يكون امه زانية بان كانت موطوءة بشبهة قلنا وجوب الحد هنا بطريق الاستحسان لا بطريق القياس وذكر في المبسوط ولكنا تركنا هذا القياس بالحديث ابن مسعود رضه لا حد في قذف محصنة او نفي رجل من ابيه ولانها اذا وطئت بالشبهة فولدها يكون ثابت النسب من الانسان ولم يكن ثابت النسب من الاب اذا كانت هي زانية فعرفنا انه بهذا اللفظ قاذف لامه والى هذا المعنى اشار في الكتاب بقوله لان النسب انما ينفى عن الزاني لا عن غيره فان غير الزاني عام جاز ان يكون زوج امه او من وطئ امه بشبهة في عدته فولدته امه كما ذكرنا فيثبت منهما النسب ولما نفى القاذف نسبه مطلقا علم ان مراد القاذف ليس غير الزاني بل مراده الزاني لان الزاني لا نسب له اصلا ولكن هو غير معين فلا يحد بسببه ولكن يحد بسبب امه لانه لما كان ذلك الرجل الذي نفى عنه النسب زانيا كانت امه زانية لا محالة فيجب الحد بسببها اذا كانت محصنة فان قيل هذا كناية في القذف فينبغي ان لا يحد قلنا وجوب الحد بالاثر او نقول عدم وجوب الحد في الكناية لاستتار المراد اما اذا لم يكن مستترا فالكناية بمنزلة الصريح كما لو قال للقاذف هو كما قلت فانه يحد به وان لم يكن صريحا ولو نسبه الى جده لا يحد لانه قد ينسب اليه مجازا قال الله تعالى كما اخرج ابويكم وكذا اذا نسبه الى خاله او عمه او زوج امه لا يحد لان كل واحد منهم يدعى ابا قال الله تعالى ورفع ابويه على العرش قالوا هي خالته وابوه قال عليه السلام الخال اب وقال تعالى نعبد الهك واله ابائك ابراهيم واسماعيل واسحق واسماعيل كان عما له وقال تعالى ان ابني من اهلي وقيل كان ابن امراته **قوله** لان العار يلحق به لمكان الجزئية فان قيل ينبغي ان يكون له ولاية المطالبة حاضرا كان المقذوف او غائبا حيا او ميتا وكذا اذا مات بعد القذف قلنا المقذوف يلحقه العار قصدا وهؤلاء ضمنا فلا يعتبر خصومتهم ما دام المقذوف حيا لان ما ثبت في ضمن غيره لا يعطى له حكم نفسه واذا مات بطل المتضمن فيبطل ما في ضمنه بخلاف ما اذا قذف ميتا محصنا فان الميت ليس باهل للحوق العار به فيعود الى من يقع القدح في نسبه بقذفه قصدا فيثبت لهم ولاية المطالبة

ليس

ويثبت لولد البنت كما يثبت لولد الابن خلافا لمحمد رح لانه منسوب الى ابيه لا الى امه فلا يلحقه الشين بزنا
ام الام ولنا ان النسب يثبت من الجانبين ويصير الولد به كرم الطرفين فكان القذف متناولا لاجزاوه
يثبت لولد الولد حال قيام الولد خلافا لزفر رح له ان الشين الذي يلحق الولد فوق ما يلحق ولد الولد فصار
ولد الولد مع بقاء الولد كولد المقذوف مع بقائه واعتبر هذا بطلب الكفاءة فانه لا خصومة فيه للابعد
مع بقاء الاقرب قلنا ان حق الخصومة باعتبار لحوق العار وذا موجود في حق ولد الولد والحق ليس بطريق
الارث حتى يعتبر الاقرب بخلاف المقذوف فان حق الخصومة باعتبار نيل القاذف من عرضه وذا
لا يوجد في حق ولده ولان مسامحته توهم تصديقه لانه اعلم بما جرى عليه من ولده وبخلاف الكفاءة لانه
لا ولاية للابعد مع وجود الاقرب **قوله** ثم يرجع بهذا التعيير الكامل الى ولده وهذا لان القذف
يتناول الميت صورة ويتناول ولده معنى بالتعدي اليه والشيء اذا تعدى عن محل الى محل يتعدى على الوصف الذي
كان ثابتا في ذلك المحل فاذا كان المقذوف محصنا تعدى اليه بصفة الكمال وان كان المقذوف غير محصن
لم يكن التعدي بصفة الكمال فاعتبر كمال الحال في حق من تناوله القذف صريحا ليكون التعدي كاملا في حق من
تناوله معنى **قوله** وكذا الاب بما ذكر حكم الوالد دون الوالدة والحكم لا يختلف فيهما وذكر
في قتال الكفاية لا يحد الاصول بقذف الفروع لا يقتل بهم فلان لا يحد اولى **قوله** يشهد الاحكام
فما يدل على انه حق العبد انه لا يسقط بالتقادم ويقيمه القاضي بعلم نفسه ولا يصح الرجوع عنه بعد الاقرار
ويقام على المستامن في دار الاسلام ويشترط فيه الخصومة ويقدم استيفاؤه على حد الزنا والسرقة
ولا يبطل مع الرجم ومما يدل على انه حق الله تعالى انه لا يباح باباحة العبد ولا يحلف القاذف فيه ولا ينقلب
مالا عند سقوطه ولا يتنصف بالرق **قوله** ومن اصحابنا من قال ان الغالب حق العبد المراد به
صدر الاسلام ابو اليسر **قوله** وتخرج الاحكام اي اجاب عن الاحكام التي يدل على انه حق الآدمي
بجواب على وفق مذهبنا ذكر الامام صدر الاسلام رح في مبسوطه ان الصحيح ان المغلب فيه حق العبد كما
قال الشافعي رح لان محمدا رح نص في الاصل ان حد القذف حق العبد كالقود واكثر الاحكام يدل عليه
وذكر في جامعه الصغير وانما جعل الاقامة الى الامام لان الضرب غير مقدر في نفسه فلو جعل الاقامة اليه
لزاد على الحد المعهود فيؤدي الى التلف فجعل الاقامة الى الامام بطريق المصلحة وقال فيه ايضا انه لا يورث
عند اصحابنا لان حق العبد كما لا يورث حق الشفعة وخيار الشرط لما ان الارث انما يجري في الاعيان
قال عليه السلام من ترك مالا فلورثته وهذا لان المال يبقى بعد موت المورث فيستغنى عن حوائجه فلا بد من ان
يصرف الى اقرب الناس اليه وهم ورثته اما حق حد القذف فليس بملك عين ولا في معنى ملك العين
بل هو ملك الفعل وهو ملك الضرب والفعل لا يبقى فلك الفعل لا يبقى ايضا ولهذا قلنا ان حق الشفعة
لا يورث لانه ملك فعل وحق الفسخ بخلاف القصاص حيث يورث لانه في معنى ملك العين

فلورثته

لانه يملك اتلاف العين وملك الاتلاف ملك العين عند الناس يصيرون عليه القصاص كالمملوك لمن له القصاص
وهو باق فيخلف الوارث في حق استيفاء القصاص **قوله** والاول اظهر وهو ان الغالب فيه حق الله تعالى
اظهر واشهر وعليه عامة اصحابنا النبط جيل من الناس بسواد العراق الواحد نبطي فهم ممن يذم بالنسبة اليهم وقال
ابن ابي ليلى اذا قال العربي يا نبطي او قال لست من بني فلان للقبيلة التي هو منها فعليه الحد لانه نسبه الى غير
ابيه قلنا يراد به التشبيه الى الجهل والكنة لا النفي عن الاب عادة كمن قال لمصري يا رستاقي او يا قروي
فانه لم يجب عليه شيء كذا هنا وعن ابن عباس رضي الله عنه انه سئل عن رجل قال لرجل من قريش يا نبطي فقال لا حد عليه
وبه ماء السماء هو لقب عامر بن حارثة الازدي كان يلقب بماء السماء لانه وقت القحط كان يقيم ماله مقام
القطر اي عطاء وجودا واما ام المنذر بن امرئ القيس فكانت تسمى ماء السماء لجمالها وحسنها وقيل لولدها
بنو ماء السماء وهم ملوك العراق **قوله** وذكر الجبل يقرر مرادا لانه قرينة الصعود ولهذا لو قال زنأت
في الجبل لا يحد وحرف في لا ينافي الصعود كما في قول الشاعر وارق الى الخيرات زنأ في الجبل وكما في قوله تعالى
كانما يصعد في السماء وحقيقة ما نوى ان لم يثبت يورث الشبهة **قوله** وذكر الجبل انما يعين الصعود
مرادا اذا كان مقرونا بكلمة على فان قيل في يجيء بمعنى على قال الله تعالى ولاصلبنكم في جذوع النخل اي عليها قلت
الحق انها على حقيقتها لتمكن المصلوب في الجذع تمكن الكائن في الظرف فيه فان قيل الكلام فيما اذا ادعى ارادة
الصعود وبالارادة يترك حقيقة الكلام الى المحتمل ولا خفاء في الاحتمال قلنا لما ثبت ان ظاهره للفاحشة
كان قذفا حقيقة ودعوى المجاز غير مسموع منه كما لو قال زنيت وقال عنيت به الزنا فيما دون الفرج ولو قال
زنأت على الجبل قيل لا يجب لما قلنا اشارة الى كونه قوله اذا كان مقرونا بكلمة على وقيل يحد للمعنى الذي ذكرنا
اشارة الى قوله وحالة الغضب والسباب يعين الفاحش مرادا **قوله** زنا بي ما كان معك بعد النكاح
اطلاقها لفظ الزنا على الوطء الحلال بطريق المشاكلة كما في قوله فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم لا على تحقيق
الزنا فعلى هذا لا تكون مصدقة لزوجها فعلى هذا الاعتبار يجب اللعان **قوله** لما قلنا اي وقوع
الشك في اللعان والحد فبطلا **قوله** واللعان يصح بدون قطع النسب كما يصح بدون الولد جواب
لقائل لما وجب اللعان ينبغي ان ينقطع النسب اي ليس من ضرورة اللعان قطع النسب لانه ينفك عنه
وجودا وعدما الا يرى انه اذا تطاولت المدة من حين الولادة ثم نفى يلاعن بينهما ولا ينقطع نسب
الولد ولو نفى نسب ولد من امرأته الامة ينتفي النسب ولا يجري اللعان فوقفت
العفة نظرا اليها اي الى ولادة ولد لا اب له ولو قذف امرأة لاعنت بغير ولد فعليه الحد لانعدام
امارة الزنا فان قيل اللعان في جانبها قائم مقام حد الزنا فكانت محدودة في الزنا فوجب ان لا يحد
قاذفها قلنا اللعان في جانبها قائم مقام الحد بالنسبة الى الزوج لا بالنسبة الى غيره الا يرى ان اللعان
قائم مقام حد القذف في حقه بالنسبة اليها لا بالنسبة الى غيرها حتى قبلنا شهادته او نقول اللعان

قايم مقام حد الزنا في حقها فقد وجد اثارة الزنا منها فينبغي ان يسقط الحد عن القاذف نظرا الى هذا وقايم
مقام حد القذف في جانب الزوج فبالنظر الى هذا الوجه تكون المراة محصنة فتعارض الوجهان فتساقطا
فبقي القذف سالما عن المعارض فوجب الحد على القاذف **قوله** ومن وطي وطيا حراما بان
ان يتزوج امراة نكاحا فاسدا متفقا على فساده فوطيها وهو يعلم بذلك او لا يعلم او وطي جارية مشتركة
او وطي جارية ثم استحقت منه وهو لا يعلم انها لغير البايع او وطي بنكاح ثم علم ان المراة ممن لا يحل له
نكاحها **قوله** في غير ملكه اي من وجه او من كل وجه احترز به عما اذا اتى امته وهي مجوسية او امراته
وهي حايض او مكاتبة له فلا يسقط احصانه لان الوطي وان كان حراما الا انه في ملكه **قوله**
فالوطي في غير الملك من وجه كوطي الجارية المشتركة او من كل وجه كوطي الاجنبية وانما تساويا في سقوط
الاحصان لان حد القذف عقوبة يسقط بالشبهة فيصير الزنا من وجه شبهة مانعة وجوبه كما يصير عدم الزنا
من وجه شبهة مانعة وجوب حد الزنا **قوله** والحرمة مؤبدة كامته التي اخته رضاعا **قوله**
وابو حنيفة رح يشترط ان تكون الحرمة المؤبدة ثابتة بالاجماع كموطوءة الاب بملك النكاح او بملك اليمين
ثم اشتراها ابنها فوطيها لا يحد قاذفه او بالحديث المشهور كحرمة وطي المنكوحة بلا شهود فان حرمتها ثابتة
بالحديث المشهور وهو قوله عم لا نكاح الا بشهود وهذا الحديث مشهور ذكره في الفوايد الظهيرية لان التحريم
المؤبد ينافي ملك المتعة ان لم يناف ملك الرقبة فيصير الوطي واقعا في غير الملك من وجه فيصير زنا من وجه
**قوله** والحرمة لغيره وهو قيام حقها في اليد **قوله** اذ هي موقتة اي منقضية بفسخ الكتابة او
بالعجز ولو قذف رجلا وطي امته وهي اخته من الرضاعة لا يحد لان الحرمة مؤبدة وهذا هو الصحيح وذكر الكرخي
انه لا يسقط به الاحصان لان الفعل حرام مع قيام الملك المبيح فصار كالامة المزوجة والصحيح هو الاول
لثبوت التضاد بين الحل والحرمة فمن ضرورة ثبوت الحرمة مؤبدا انتفاء الحل والسبب لا يوجب الحكم
الا في محل قابل فاذا لم يقبل المحل الحل في حقه لا يثبت ملك الحل فكان فعله في معنى الزنا **قوله**
وقد مر في النكاح اي باب نكاح اهل الشرك من كتاب النكاح **قوله** وان ضرب سوطا الخ
اجمع العلماء على القبول اذا حد حد القذف قبل الاسلام واجمعوا على عدم القبول اذا حد بعد الاسلام
اما اذا اقيم بعض الحد قبل الاسلام وبعضه بعده فقد قال ابو حنيفة رح بنظر الى حال كمال الحد ان ضرب في
كفره تسعة وتسعين سوطا وبعد الاسلام واحدا لا يقبل شهادته لان رد الشهادة من تمام الحد فينظر
الى حال تمامه لانه عند ذلك يصير حدا ثم رجع وقال ان اقيم اكثره بعد الاسلام لا يقبل اذا الاقل
تبع للاكثر فصار كان الكل وجد بعد الاسلام فلا يقبل وهكذا روي عن ابي يوسف رح ثم رجع الى ما
ذكر في الكتاب لان ما كان له من الشهادة لم يبطل بضرب البعض لان الرد تتمة الحد فلا بد
من وجوده ليكون الرد تتمة له وما حدث له من الشهادة بالاسلام لم يرد ايضا لهذا المعنى فلهذا تقبل شهادته





على اهل الاسلام واهل الذمة **قوله** والاول اصح لان بعض الحد لا يكون حدا ولهذا لو ضرب تسعة وتسعين سوطا
لا يرد شهادته ولو كان الاكثر قايم مقام الكل لردت شهادته **قوله** لان المقصود من كل جنس غير المقصود
من الاخر فحد الزنا لصيانة الانساب وحد السرقة لصيانة الاموال وحد الشرب لصيانة العقول وحد القذف
لصيانة الاعراض فلا يتداخل **قوله** وقال الشافعي رح ان اختلف المقذوف بان قذف غير الاول
او المقذوف به بان قذف الاول بزنا اخر لا يتداخل وذكر في المبسوط لو قذف جماعة في كلمة واحدة
بان قال يا ايها الزناة او كلمات متفرقة بان قال يا زيد انت زان ويا عمرو انت زان لا يقام عليه
الا حد واحد عندنا وعند الشافعي رح ان قذفهم بكلام واحد فكذلك الجواب وان قذفهم بكلمات متفرقة
يحد لكل واحد منهم وهذا بخلاف ما ذكر في المنظومة والشرح لان المغلب فيه حق المقذوف عنده فلا يجري
فيه التداخل عند اختلاف السبب وعندنا المغلب فيه حق الله تعالى وهو مشروع للزجر فيجري فيه التداخل
كساير الحدود وكذلك ان حضر بعضهم للخصومة ولم يحضر البعض فاقيم الحد بخصومة من حضر فعلى مذهبه اذا حضر الغايب
وخاصم يقام الحد عليه لاجله ايضا وعندنا لا يقام اذا علم ان قذفه بالزنا قبل اقامة الحد لان حضور بعضهم
للخصومة كحضور جماعتهم وما هو المقصود قد حصل وهو دفع العار عن المقذوف بالحكم بكذب القاذف
وذكر في الفوايد الظهيرية وقد حكي عن ابي حنيفة رح ان ابن ابي ليلى كان قاضيا بالكوفة سمع رجلا عند باب مسجده
يقول لرجل اخر يا ابن الزانيين فقال خذوه فاخذوه وادخلوه في المسجد فضربه حدين قائما فبلغ ابا حنيفة رح
بذلك فقال يا للعجب من قاضي بلدنا قد اخطا في خمسة مواضع في مسالة واحدة اما الاول فليس له ان ياخذه
بالحد ما لم يخاصم المقذوف والثاني انه لو خاصم يجب حد واحد وان قذف الف رجل يكتفى بحد واحد والثالث
انه ان كان الواجب عنده حدين ينبغي ان يتربص بين الحدين يوما او اكثر حتى يخف اثر الضرب الاول وهو
قد والى بين الحدين والرابع انه حد في المسجد وقال عم جنبوا مساجدكم صبيانكم ومجانينكم وسل سيوفكم واقامة حدودكم
وانشاد ضالتكم والخامس انه قذف الوالدين حيث قال يا ابن الزانيين والحكم يجب ان يتعرف انهما في الاحياء
او في الاموات فان كانا في الاحياء فالخصومة اليهما وان لم يكونا في الاحياء فالخصومة الى الابن والله اعلم

## فصل في التعزير

هو تاديب دون الحد واصله من العزر بمعنى الرد والردع وهو
مشروع بالكتاب قال الله تعالى واضربوهن فان اطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا امر بضرب الزوجات
تهذيبا وتاديبا لهن والسنة قال عم لا ترفع عصاك عن اهلك وروي انه عم عزر رجلا قال لغيره يا مخنث
ولان زجر الدعار عن الجنايات ومساوي الاخلاق واجب تقليلا لها والتعزير صالح للزجر فيكون مشروعا
ثم قد يكون بالحبس وقد يكون بالصفع وتعريك الاذن وقد يكون بالكلام العنيف وقد يكون بالضرب
وعن ابي يوسف رح ان التعزير باخذ المال يجوز للسلطان ثم تعزير الاشراف كالدهاقنة والقواد
غيرهم الاعلام والجر الى باب القاضي وتعزير اشراف الاشراف كالفقهاء والعلوية الاعلام فقط

بان يقول بلغني بانك فعلت كذا فلا تفعل وتعزير اوساط الناس كالسوقة بالاعلام والجر
والحبس وتعزير الاخساء الاعلام والجر والضرب والحبس **قوله** الا انه يبلغ بالتعزير غايته
في الجناية الاولى ومعناه اذا قذف غير المحصن بالزنا ولم يثبت وفي الثانية ومعناه اذا قذف مسلما بغير الزنا
**قوله** والاصل فيه قوله عم من بلغ حدا في غير حد في المغرب بلغ بالتخفيف هو السماع واما ما
يجري على السنة الفقهاء من التثقيل ان صح فعلى حذف المفعول الاول كما في قوله عم الا فليبلغ الشاهد
الغايب وقوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك على حذف المفعول الثاني والتقدير من بلغ التعزير
حدا واما حسن الحذف لدلالة قوله في غير حد والذي يدل على هذا التقدير قولهم لا يجوز تبليغ غير الحد
وذكر هذا الحديث في الفوايد الظهيرية ثم قال وبلغ بالتخفيف لا بالتشديد من البلوغ لا من التبليغ
لان المبلغ اليه غير مذكور والمراد تبليغ غير الحد الحد لا تبليغ الحد غير الحد ومعنى بلغ بالتخفيف اي كقولهم
بلغ المكان اي اتاه فنصب تقدير الحديث كانه قال من اتى حدا في موضع لا يجب الحد فهو من المعتدين
وهو ما ثور عن علي تعم وتاويل ما روي عنه ان عليا تعم كان يعقد لكل خمس فلما بلغ خمسا وسبعين لم يعقد لانه
بقي اربع ضربات فلم يبلغ خمسا فلذلك لم يعقد فظن الراوي انه جلده خمسة وسبعين **قوله**
وقد ورد الشرع به اي بالحبس وهو ما روي ان النبي عم حبس رجلا للتعزير **قوله** ولهذا لم يشرع
في التعزير بالتهمة قبل ثبوته هذا لايضاح ان الحبس يصلح للتعزير اي ولهذا لا يحبس في تهمة وجوب التعزير
قبل ثبوته بان شاهد شاهدان مستوران على انه قذف محصنا فقال يا فاسق فلا يحبس المتهم قبل
تعديل الشهود كما شرع في الحد لان الحبس تعزير فلا يحبس قبل ثبوته بخلاف ما اذا اتهم بما يوجب الحد
لان التعزير ادنى من الحد فناسب ان يعاقب به عند التهمة بما يوجب الحد لانه ادنى منه **قوله**
كيلا يؤدي الى فوت المقصود وهو الزجر ولهذا لم يخفف من حيث التفريق ذكر في المحيط ان محمدا رحمه الله
ذكر في حدود الاصل ان التعزير يفرق على الاعضاء ولا يضرب العضو الذي لا يضرب في حد الزنا
وفي كتاب الاشربة التعزير يضرب في موضع واحد وليس في المسئلة روايتان لكن موضع ما ذكر في
كتاب الحدود انه وجب تبليغ التعزير الى اقصى غاياته ومتى كانت الحالة هذه يجب التفريق على الاعضاء
كيلا يكون الاقامة في موضع واحد سببا لفساد ذلك الموضع وموضع ما ذكر في الاشربة انه يعزر ادنى تعزير
كسوط او سوطين او ثلاثة ومتى كانت الحالة هذه فالاقامة في موضع واحد لا يؤدي الى فساد ذلك الموضع
**قوله** وفعل المامور لا يتقيد بشرط السلامة لان الامر طلب فعل المامور به من المامور
وهو اثبات والاثباتات ليست بقابلة للتعليق بالشرط لانه يشبه القمار فلذلك لا تتقيد
بشرط السلامة بخلاف الاطلاقات فانها رفع القيد فكان من جنس الاسقاطات وهي قابلة
للتعليق فان قيل يشكل على هذا ما اذا جامع الرجل امراته فماتت من الجماع او افضاها فلا ضمان عليه

عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله خلافا لابي يوسف رحمه الله والرواية في المحيط مع ان الزوج بالجماع مستوف حق نفسه والاحتراز عن
التلف ممكن والطلق له في ذلك الفعل فكان ينبغي ان يتقيد بشرط السلامة كما اذا ضرب امراته ليعود الى
مضجعها قلنا انما لم يجب الضمان هناك لان ضمان المهر قد وجب في ابتداء ذلك الفعل ثم لو وجبت
الدية بموتها كان فيه ايجاب الضمانين بمقابلة مضمون واحد وهو منافع البضع وذلك لا يجوز كذا في المحيط
ويصح في التعزير الشهادة على الشهادة وشهادة النساء مع الرجال والعفو والتكفيل لانه من حقوق العباد
شرع للاصلاح والتهذيب والله اعلم

## كتاب السرقة

هي اخذ مكلف خفية قدر عشرة دراهم مضروبة جيدة محرزة بلا شبهة **قوله** ومنه استراق السمع لانه
يسمع كلام المتكلم في حال غفلته قال الله تعالى الا من استرق السمع اي رام اختلاسه سرا وهو سرق الشياطين
من الملائكة كلاما وقد زيدت عليه اوصاف في الشريعة منها في السارق وهو ان يكون مكلفا اي عاقلا بالغا
ومنها في المسروق وهو ان يكون مالا متقوما لا يتسارع اليه الفساد مقدار العشرة دراهم او ما يبلغ
قيمته عشرة دراهم مضروبة جيدة محرزة بلا شبهة لان السرقة لا يتحقق الا بصفة المالية والمملوكية والحرز فان اخذ
المباح يسمى اصطيادا واحتطابا لا سرقة وما لا يكون محرزا لا يكون اخذه سرقة لعدم مسارقة عين الحافظ ولما
صار كون المال محرزا شرطا بالنص وشرايط العقوبات يراعى وجودها بصفة الكمال لما في النقصان من
شبهة العدم وانما يتم الاحراز في المال الخطير فالحقير لانه لا يقصد العاقل احرازه عادة فصار ما يتم به الاحراز
وهو كون المال خطيرا ثابتا بالنص **قوله** والمعنى اللغوي اي الاخذ على سبيل الخفية مراعى فيها ابتداء
وانتهاء يعني اذا كانت السرقة نهارا او ابتداء لا غير يعني اذا كانت السرقة ليلا لان اكثر السرقات يصير
معاينة في الانتهاء اذا كانت ليلا لانه وقت لا يلحقه الغوث فلو لم يكتف بالخفية وقت الدخول في
الحرز لامتنع القطع في الاكثر بخلاف ما اذا كانت بالنهار لانه وقت يلحقه الغوث فلا يصير معاينة وقت
الاخذ كذا في الذخيرة وفي الحاوي اذا كان باب الدار مردودا غير مغلق فدخلها السارق خفيا قطع ولو كان
باب الدار مفتوحا فدخل نهارا وسرق لا يقطع ولو دخل ليلا من باب الدار وكان الباب مفتوحا
مردودا بعد ما صلى الناس العتمة وسرق خفيا او مكابرة ومعه سلاح او لا وصاحب الدار يعلم به او لا قطع
ولو دخل اللص دار انسان ما بين العشاء والعتمة والناس يجيئون ويذهبون فهو بمنزلة النهار **قوله**
وفي الكبرى اعني قطع الطريق انما سميت كبرى لان ضررها يعم المالك والمسلمين او لانها مسارقة عين
الامام ومحاربة الله ورسوله قال الله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله **قوله** او من يقوم مقامه
كالمودع والمستعير والمرتهن والمضارب والغاصب **قوله** لان الجناية لا تتحقق دونهما
اي الجناية لا تتحقق عند عدم العقل والبلوغ لانه لا جناية بلا تكليف ولا تكليف بلا عقل وبلوغ **قوله**
وعند الشافعي رحمه الله التقدير بربع دينار وعند مالك رحمه الله بثلاثة دراهم لا خلاف بينهما من حيث المعنى لان قيمة الدينار

كانت اثنى عشر درهما وثلثة دراهم كانت ربع الدينار وقال ابن ابى ليلى رح نصاب السرقة مقدر بخمسة دراهم
وقال عكرمة باربعة دراهم وعن ابى هريرة وابى سعيد الخدرى رضه باربعين درهما وعند اصحاب الظواهر لا يعتبر
النصاب فيه وقد نقل ذلك عن الحسن البصرى رح **قوله** وهو المتيقن به روى فى ثمن المجن ثلاثة
دراهم وروى انه خمسة دراهم عند الاختلاف فى القيمة يوخذ بالاقل كما اذا اختلف المقومون فى القيمة يوخذ بالاقل
قلت روى ايمن بن ايمن وابن عباس وابن عمر رضه ان المجن الذى قطعت اليد به على عهد رسول الله عم
كان يساوى عشرة والرجوع الى قولهم اولى لكونهم من جملة الغزاة فكانوا اعرف بقيمة المجن من غيرهم وليس
هذا من جملة ما قال ان الاخذ بالاقل اولى لان فى قيمة المسروق انما يوخذ بالاقل لدرء الحد وذلك يوجب الاخذ
بالاكثر ههنا لان معنى الدرء فيه وقد روى ان عمر رضه اتى بسارق سرق ثوبا فامر بقطع يده فقال عثمان رضه
ان سرقته لا يساوى عشرة فامر بتقويمه فقوم بثمانية دراهم فدرء الحد عنه فدل انه كان ظاهرا معروفا فيما
بينهم ان النصاب يتقدر بعشرة دراهم **قوله** كما قال فى الكتاب اى القدورى وهو قوله او ما
يبلغ قيمته عشرة دراهم مضروبة **قوله** وهو الاصح احتراز عما روى الحسن عن ابى حنيفة رح ما يدل على ان المضروبة
وغير المضروبة فى ذلك سواء **قوله** والمعتبر وزن سبعة اى المعتبر عشرة دراهم بوزن سبعة مثاقيل لانه المتعارف
فى وزن الدراهم فى عامة البلاد **قوله** ان غير الدراهم يعتبر قيمته بها وان كان ذهبا لا يقال ان الدينار
منصوص عليه بقوله عم لا قطع الا فى دينار او عشرة دراهم لانا نقول نعم قد ورد فى بعض الاخبار ذكر الدينار
ولكنه لم يبلغ فى الشهرة مبلغ الدراهم وذكر شيخ الاسلام رح ان بذكر العشرة يبين ان المراد بالدينار
الدينار المتقوم بقيمة الشرع عشرة لا بقيمة الوقت لان باعتبار الوقت قد يبلغ قيمة الدينار بمائتين او
اربعين فيصير فى التقدير كانه قال لا يقطع اليد الا فى مائتين او اربعين او عشرة وبيان النصاب على هذا
الوجه لا يستقيم فعلم ان المراد بالدينار المتقوم بالعشرة وقال ابو يوسف رح لا يقطع الا بالاقرار
مرتين وهو ايضا قول ابن ابى ليلى وكذلك فى الاقرار بشرب الخمر وذكر بشر رجوع ابى يوسف الى قولهما
قال القاضى الامام الزرنجرى رح فى تعليل هذه المسئلة على قولهما ان الاقرار فى المرة الاولى ان كان يوجب القطع
صح الكلام وتم المرام وان لم يوجب القطع يجب الضمان بلا ريب فلما وجب الضمان باقراره الاول
فلو وجب باقراره الثانى سقط الضمان الواجب والانسان لا يتشغل باسقاط الضمان الواجب بقوله
وكان الشيخ الامام ابو بكر محمد بن الفضل رح يقول العجب من ابى يوسف رح ان شانه علا وارتفع بهذه المسئلة
حين كان خامل الذكر كان فى مجلس هرون الرشيد فاتى بسارق فقالوا للسارق انت سرقت هذا المال
فقال انا اخذت هذا المال فاتفق الفقهاء من اهل المظالم انه يقطع فقال ابو يوسف رح لا يقطع لانه
ما اقر بالسرقة وانما اقر بالاخذ والاخذ يوجب الضمان دون القطع فى رووا وجلوا واقروا ان ما قاله حق
لكن قالوا نساله ثانيا فسالوه قال نعم سرقت فقالوا الله اكبر الآن يقطع فقال ابو يوسف رح لا يقطع

كذا فى المحيط ن

فعلم بهذا ان ما ذكر فى الكتاب مطلق من قوله وزمانا مخصوص اذا اثبت السرقة بالبينة ن

لان الضمان وجب عليه بالاقرار فاراد الآن ان يسقط الضمان عن نفسه فاقر اهل المظالم من الشيب و
الشبان ان الحق ما قاله وذكر فى المبسوط تعليل محمد رح لم اقطعه فى المرة الاولى لم اقطعه فى المرة الثانية لان
المال صار دينا عليه بالاقرار الاول فهو بالاقرار الثانى يريد اسقاط الضمان عن نفسه بقطع يده فيكون
متهما فى ذلك فلا يقطع ح وان كان المال قائما بعينه رده بعد الاقرار الاول قبل الاقرار الثانى
فكيف يلزمه القطع بالاقرار بعد رد المال الا يرى ان بالشهادة لا يلزمه القطع بعد رد المال فبالاقرار
اولى **قوله** وينبغى ان يسالهما عن كيفية السرقة فيقول كيف سرق لجواز انه نقب البيت وادخل يده و
اخرج المتاع وفى هذا الوجه لا يقطع عند ابى حنيفة ومحمد رح وما يتيقنها لان منهم الاسم محتمل فان من يستمع
الى كلام الغير سرا يسمى سارقا قال الله تع الا من استرق السمع ومن لا يعتدل فى الركوع والسجود يسمى
سارقا قال عم ان اسوء الناس سرقة من يسرق من صلوته وهذا هنا اى فيما اذا ثبت السرقة بالبينة
فيسالهما الامام فيقول متى سرق لجواز انه تقادم العهد وانه مانع للقطع اذا ثبت السرقة بالبينة واما اذا
ظهرت بالاقرار فلا يحتاج الامام الى السوال عن الزمان لان تقادم الزمان لا يمنع صحة الاقرار كذا فى المبسوط
والمحيط **قوله** ومكانها لجواز انه سرق من غير الحرز او فى دار الحرب لانه لا يقام القطع على من باشر
السبب فى دار الحرب **قوله** ويحبسه الى ان يسال عن الشهود للتهمة لانه لا يمكن التوثق
بالتكفيل لانه لا كفالة فى حقوق الله تع ولا يتمكن من القضاء قبل ظهور عدالتهما لان القطع يتعذر تلافيه
عند وقوع الغلط فيه **قوله** واذا اشترك جماعة فى سرقة فاصاب كل واحد منهم عشرة دراهم
قطع هذا اذا لم يكن بين هؤلاء السراق صبى او مجنون فان كان واحد منهما بينهم درئ القطع عنهم فى
قول ابى حنيفة رح وزفر رح وقال ابو يوسف رح ان كان الصبى والمجنون وليا اخراج المتاع درئ الحد عنهم
وان كان الذى ولى سواهما قطعوا الا الصبى والمجنون لان الحامل هو الاصل كذا فى الايضاح وان
اصابه اقل لا يقطع خلافا لمالك رح ولا يلزم على هذا وجوب القصاص على جماعة قتلوا واحدا لان القتل
بطريق التغالب غالب فاحتيج الى شرع الزاجر تغليظه ولا كذلك سرقة ما لا يصيب كل واحد
منهم الا شيئا قليلا ولان ازهاق الروح غير متجزئ فيضاف الى كل واحد منهم كملا كولاية الانكاح للاولياء
المستوين فى الدرجة والله اعلم

## باب ما يقطع فيه وما لا يقطع

لا قطع فيما يوجد تافها مباحا فى دار الاسلام رح وما يوجد مباحا فى الاصل فى دار الحرب وهو غير لا يورث
الشبهة لان الاموال كلها فى دار الحرب على الاباحة وتفاهة الشئ يعرف بالرجوع الى العرف فان
الانسان قد يترك الاخذ مع القدرة عليه ويعد اظهار الرغبة فيه من الخساسة وكذا الضنة به تعد من الخساسة
وتفاهته من هذا الوجه يخل بحفظه وقلة الحفظ يمنع وجوب القطع كنقصان قدر النصاب **قوله**
بصورته اى بخلقته الاصلية **قوله** والطير والصيد بيان لنقصان الحرز **قوله**

وهو على تلك الصفة احترازعن الاواني والابواب المتخذ من الخشب فان فيها القطع **قوله**
والكثر الجمار وهو شئ ابيض لين يخرج من راس النخل ومن قال انه حطب او صغار النخل فقد اخطا ذكره
المطرزي والودي الصغار من النخل وفسيل غصن يخرج من النخل فيقطع فيغرس **قوله** لا يقطع
في الحنطة والسكر اجماعا هذا اذا سرق في ايام الخصب اما في ايام المجاعة والقحط قال مشايخنا لا يجب
القطع بسرقة الطعام مطلقا من غير تفصيل بين المهيا للاكل وغيره لانه خص له تناول الغير بالقيمة عند المخمصة
واذا آواه الجرين او الجران هذا يردد من الراوي فقد اشكل عليه لفظ النبي عم فقال هذا
او هذا والجرين المربد وهو الموضع الذي يلقى فيه الرطب ليجف كذا في المغرب وجران البعير مقدم
عنقه من مذبحه الى منحره فجاز ان يسمى به ههنا الجراب المتخذ منه **قوله** على وفاق العادة يعني
انما اثبت القطع فيما آواه الجرين بناء على عادتهم انهم كانوا لا يضعون في الجرين الا اليابس فانصرف
اللفظ الى اليابس فلا يكون حجة علينا لانا نقول بوجوب القطع في اليابس ولا قطع في الفاكهة
على الشجر وان يبس ولا يقطع في الاشربة المطربة اي المسكرة وفي الايضاح ويقطع في الخل لانه لا يتسارع
اليه الفساد ولان بعضها ليس بمال اي متقوم كالخمر **قوله** وفي ماليه بعضها اختلاف
كالمنصف والباذق وفي المغرب المعازف آلات اللهو التي يضرب بها الواحد عزف رواه
عن العرب واذا افرد المعرف فهو نوع من الطنابير يتخذه اهل اليمن **قوله** وقيمة الآنية تربى
على النصاب وكذا اذا كانت مساوية للنصاب الصليب شئ مثلث كالتمثال يعبده النصارى
الشطرنج بكسر الشين على وزن جردحل وفي الذخيرة ولا يقطع في سرقة الشطرنج وان كان من ذهب
والنرد يكون كذلك **قوله** اذا كان الصليب في المصلى هو موضع الصلوة او الدعاء والمراد به
ههنا موضع صلوة النصارى وهو معبدهم **قوله** وما عليه من الحلي تبع له وقال ايضا في المبسوط
الا يرى انه لو سرق ثوبا لا يساوي عشرة دراهم ووجد في جيبه عشرة دراهم مضروبة ولم يعلم بها لم اقطعه
وان كان يعلم فعليه القطع وعن ابي يوسف رح ان عليه القطع في الاحوال كلها لان سرقته قد تمت في
نصاب كامل **قوله** والخلاف في صبي لا يمشي ولا يتكلم كيلا يكون في يد نفسه حتى لو كان
يمشي ويتكلم لا تقطع اجماعا لان له يدا على نفسه وعلى ما هو تابع له فكان اخذه خداعا **قوله**
ولا قطع في الدفاتر كلها اي كتب الفقه والتفسير والاحاديث فهي كالمصحف من وجه وان كان فيها
اشياء مكروهة فهي كالطنبور **قوله** الا في دفاتر الحساب والمراد دفاتر امضى حسابها
لان ما فيها لا يقصد بالقصد لاخذ وانما المقصود الكواغد فيقطع ان بلغت نصابا واختلفوا في كتب
الادب فقيل هي ملحقة بدفاتر الحساب من حيث انه لا يحتاج اليها في معرفة احكام الشرع وقيل
ملحقة بالفقه والتفسير لان معرفتهما ملحقة بموقف عليها **قوله** ولا قطع في دف ولا طبل

هذا اذا كان طبل لهو واما طبل الغزاة فقد اختلف المشايخ في وجوب القطع فيه واختيار الصدر الشهيد
انه لا يجب القطع لانه كما يصلح للغزو يصلح لغيره فيتمكن الشبهة كذا في المحيط المشايخ ثم عظم جراقا لو ولا نبيت
الا في بلاد الهند والقنا بالقصر جمع قناة وهي خشبة الرمح والآبنوس بفتح الباء **قوله** واما
يجب القطع في غير المركب اراد به تركيب الباب بالجدار اي انما يجب القطع بسرقة الابواب اذا
كانت محرزة في البيت غير معلقة بموضع الباب من الجدار فانها اذا كانت معلقة لا يجب القطع بسرقتها
**قوله** ولا قطع على خائن ولا خائنة وهو ان يخون المودع ما في يده من الشئ المامون والانتهاب
ان ياخذ على وجه العلانية قهرا من ظاهر بلد او قرية والاختلاس ان ياخذ من اليد بسرعة جهرا **قوله**
محرز بحرز مثله قال الطحاوي حرز كل شئ معتبر بحرز مثله حتى انه اذا سرق دابة من اصطبل يقطع ولو سرق ثوبا من
اصطبل لا يقطع ولو سرق الشاة من الحظيرة يقطع ولو كان فيها ثوب فسرقه لا يقطع ومسئلة النباش اختلف
الصحابة رض فيها فعمر وعائشة وابن مسعود وابن الزبير رض قالوا بوجوب القطع على النباش وابن عباس رض
كان يقول لا قطع عليه واتفق عليه من بقي في عهد مروان من الصحابة رض على ما روي ان نباشا اتي به مروان
فسال الصحابة رض عن ذلك فلم يبينوا له فيه شيئا فعزره اسواطا ولم يقطعه وبهذا تبين فساد من يستدل
بالاية لايجاب القطع عليه فان اسم السارق لو كان يتناوله مطلقا لما احتاج مروان الى مشاورة الصحابة رض
مع ونما اختلفوا على خلاف النص كذا في المبسوط **قوله** وما رواه غير مرفوع قيل انه من كلام زياد
**قوله** او هو محمول على السياسة الا يرى انه قال في ذلك الحديث من قتل عبده قتلناه ومن جدع
انفه جدعناه وهو محمول على السياسة فكذا هذا ولما رأى فيمن اعتاد ذلك وان كان القبر في بيت مقفل
فهو على الخلاف في الصحيح سواء نبش الكفن او سرق ما لا آخر من ذلك البيت لاختلال الحرز بوضع الميت
فيه اذ لكل احد تاويل الدخول زيارة وهكذا اذا سرق من تابوت في القافلة **قوله** لما بينا اي من
اختلال صفة المالية والمملوكية والحرز **قوله** لما قلنا من ان له فيه شركة وهو يورث الشبهة **قوله**
والحال والموجل فيه سواء اي في عدم القطع والقياس في المؤجل القطع لانه لا حق له في اخذ شئ من ماله قبل
حلول الاجل وفي الاستحسان لا قطع لان التاجيل لا يسقط اصل الدين وباعتبار وجوب اصل الدين يتمكن
من اخذ مثل حقه واكثر ما فيه انه استعجل كان هو خاص حقه ومثل هذا الاخذ لا ينفك عن شبهة فلا يوجب
القطع **قوله** لان له ان ياخذ عند بعض العلماء وهو قول ابن ابي ليلى لوجود المجانسة باعتبار المالية
ومن العلماء من يقول ياخذ رهنا بحقه **قوله** حتى لو ادعى ذلك بان قال انما اردت ان اخذه
رهنا بحقي او قضاء لحقي درئ الحد بشبهة اختلاف العلماء **قوله** قيل يقطع وهكذا نص القدوري
في شرحه لانه ليس له حق الاخذ لانهما جنسان مختلفان الا يرى انه لو وكل رجلا ليشتري له شيئا بدنانير فاشترى
له بدراهم او على القلب يصير مخالفا **قوله** وقيل لا يقطع وهو اختيار شمس الائمة السرخسي رح وهو الصحيح

لان النقود فی حکم جنس واحد ولهذا یکمل احدهما بالآخر فی باب الزکوة وقد قال ابو حنیفة ان للامام
ان یبادل احد النقدین بالآخر بغیر رضاء المدیون لقضاء حقه وکذا فی شراء ما باع باقل مما باع بمنزلة
جنس واحد حتی لا یصح **قوله** من غیر فصل ای بین ان یسرق الشیء المسروق اولا او غیره **قوله**
ولان الثانیة متکاملة کالاولی لانه سرق نصابا کاملا من حرز لا شبهة فیه کما فی المرة الاولی ولهذا السبب
لزمه القطع فی المرة الاولی فکذا فی المرة الثانیة بل الجنایة فی المرة الثانیة افحش فکان اولی بشرع القطع
وهذا لانه بعد رد المتاع یصیر هذا العین فی حق السارق کعین آخر فی حکم الضمان حتی لو غصبه او اتلفه
انسان کان ضامنا فکذا فی حکم القطع **قوله** ولنا ان القطع اوجب سقوط عصمة المحل یعنی
ان صفة المالیة والتقوم لم یبق فی هذا العین حقا للمسروق منه علی ما بینا فبعد ذلک وان عادت المالیة
والتقوم فی حقه بالاسترداد یبقی ما سبق مورثا للشبهة والقطع یندرئ بها وهو نظیر ما یوجب مباح
الاصل فی دار الاسلام اذا احرزه انسان صار مالا متقوما له ومع ذلک لم یقطع السارق فیه
باعتبار الاصل **قوله** علی ما یعرف اشارة الی قوله بعد اوراق لا غرم علی السارق بعد ما قطعت یمینه
**قوله** نظرا الی اتحاد الملک بان لم یتبدل بالبیع والمحل بان لم یتبدل کما لو کان غزلا فنسجه او
لم یسرق عینا آخر من المسروق منه وقیام الموجب ای سقوط العصمة عن المحل لان سقوط عصمة المحل
باعتبار وجوب القطع **قوله** بخلاف ما ذکر ای فیما اذا باعه المالک ثم اشتراه وقد قیل
لا یلزم القطع ایضا ولیس بمسلم فالملک هناک یتجدد بتجدد السبب والمالیة والتقوم باعتبار الملک
فیجعل متجددا ایضا وهذا لان اختلاف اسباب الملک کاختلاف الاعیان الا یری ان المشتری اذا
باع من غیره ثم اشتراه ثم اطلع علی عیب قدیم لم یرده علی البایع الاول بخلاف ما اذا زنی بامراة
فحد ثم زنی بها ثانیا حیث لزمه الحد لانه یجب باعتبار المستوفی وانه متلاش والمستوفی فی المرة
الثانیة غیر المستوفی فی المرة الاولی مع ان هناک حرمة المحل لا یسقط فی حقه باستیفاء الحد منه فی المرة
الاولی بخلاف المالیة والتقوم الذی هو حق المالک فی العین فانه یسقط اعتباره باستیفاء القطع
من السارق **قوله** وصار کما اذا قذف المحدود فی القذف المقذوف الاول ذکر الامام
المرغینانی معناه بعین ذلک الزنا اما لو نسبه الی غیر ذلک الزنا فانه یحد ایضا **قوله**
وبهذا یملکه الغاصب به ای بالنسج **قوله** وهذا هو علامة التبدل ای ملک الغاصب المغصوب
بالنسج دلیل تبدل العین والا لما انقطع حق المالک عن المغصوب فان قیل العین الاول قایم حقیقة
وانما تبدل اسمه وصورته قلت التمکن شبهة سقوط العصمة قبل تبدل الاسم والصورة فکان المتمکن بعد الشبهة
الشبهة فلا یعتبر والله اعلم

## فصل فی الحرز والاخذ منه

الحرز الموضع الحصین الذی اعد لحفظ الامتعة **قوله** والثانی وهو قرابة المحرمیة للمعنی الثانی وهو الدخول فی الحرز

**قوله** الی مواضع الزینة الظاهرة ذکر فی المبسوط وبهذا یثبت حل النظر الی مواضع الزینة الظاهرة والباطنة
بهذه القرابة وهی قرابة ذی الرحم المحرم والمراد من مواضع الزینة الظاهرة الوجه والکف ومن مواضع الزینة الباطنة
العنق والساق والراس علی ما عرف فی الکراهیة ان شاء الله تعالی ولعل المراد من مواضع الزینة الظاهرة هنا
ما یظهر فی العادة عند ترک التکلف فی الستر لا ان یراد بها الوجه والکف فقط لان النظر الی الوجه والکف
یباح للاجنبی ایضا اذا لم یکن عن شهوة ویدل علیه قوله تعالی لیس علی الاعمی حرج الی قوله او بیوت اخوانکم فظاهره
یقتضی الاباحة وهو ان ترک لقیام الدلیل یبقی شبهة ولا یلزم قوله تعالی فی آخر الآیة او صدیقکم لانه اذا قصد
السرقة فقد عاداه ولم یبق صدیقا له فلعدم الصداقة عند السرقة انتفت الشبهة فاما الاخوة وما یضاهیها فیبقی
مع السرقة کما لا یخفی **قوله** وفی الثانی خلاف ابی یوسف ای فی ذی الرحم المحرم **قوله** اعتبار الحرز
وعدمه علی طریق اللف والنشر من غیر ترتیب **قوله** بخلاف الاخت من الرضاعة لانه لا شبهة فی
المال والحرز اما لا شبهة فی المال فلانه لا ینتفع کل واحد بمال الآخر من غیر اذن الا یری انه لا یستحق کل واحد
النفقة علی الآخر عند الحاجة واما الحرز فلانه لا یجوز الدخول من غیر استیذان **قوله** کما اذا ثبت بالزنا
یعنی اذا سرق من بیت بنت المزنیة یقطع مع وجود الحرمة بزناها **قوله** واقرب من ذلک یعنی
الاقرب من الزنا والتقبیل عن شهوة ای من الحرمة الثابتة بالزنا بالمشایخ فیه محرمیة الاخت رضاعا
فان الام والاخت من الرضاع یتشابهان ویتشاکلان فان محرمیتهما تثبت بالرضاع ولو کانت الام
من الرضاع موثرة کانت الاختیة موثرة ایضا کما فی النسب فالحاق الرضاع بالرضاع اولی من الحاق
الرضاع بالزنا **قوله** ودلالة وهو ان عقد النکاح بینهما دال علی البسوطة لانهما بعقد النکاح یصیران
کمصراعی الباب وهذا یدل علی البسوطة فی المال او لان البسوطة بینهما فی الاموال لما اثرت فی منع قبول شهادة
احدهما للآخر فلان یمنع القطع اولی لان القطع من الحدود وهی تندرئ بالشبهات وهذا یعم الطرفین
**قوله** درأ والعلة لا روی عن علی رضی الله عنه انه اتی برجل سرق من المغنم فدرأ عنه الحد وقال ان له فیه نصیبا
**قوله** وفی الحرز بالمکان لا یعتبر الاحراز بالحافظ وهو الصحیح وذکر فی العیون علی قول ابی حنیفة رح
یقطع اذا کان ثمة حافظ وصورته رجل سرق من حمام وان کان صاحبه جالسا علیه فسرق من تحته قطع عند
ابی حنیفة رح وقال محمد رح لا یقطع قال الصدر الشهید رح والفقیه ابو اللیث رح اختار قول محمد رح فی الحمام
ونحن نختار قوله ایضا اتباعا له **قوله** وان لم یکن له باب او کان وهو مفتوح لعله اراد انه اذا
دخل البیت لیلا ولیس له باب او کان وهو مفتوح قطع لانه حرز فلا یعتبر الحافظ لما ذکر فی المحیط منقولا
من الحاوی ولو کان باب الدار مفتوحا فدخل نهارا وسرق لا یقطع **قوله** والمتاع تحته او عنده
هو الصحیح وقیل انما یکون محرزا به فی حال نومه اذا کان تحت جنبه او تحت راسه فاما اذا کان موضوعا
بین یدیه لا یکون محرزا به فی حال نومه والصحیح انه یقطع بکل حال لان المعتبر الاحراز المعتاد وقد حصل بهذا

فان الناس يعدون النايم عند متاعه حافظا له الا يرى ان المودع والمستعير لا يضمنان بمثله ومما يضمنان بالتضييع فانه قال يضمنان فى هذه الصورة ولا يقطع السارق فيها وفى فتاوى ابى الليث رح سيل ابو القاسم عمن حمل ثياب الوديعة على دابة فنزل فى بعض الطريق ووضع الثياب تحت جنبه فسرق الثياب قال ان اراد به الترفق ضمن وان اراد به الحفظ لا يضمن وذكر فى المحيط انما لا يجب الضمان اذا وضعه بين يديه ان نام قاعدا اما اذا نام مضطجعا فعليه الضمان وهذا اذا كان فى الحضر واما اذا كان فى السفر فلا ضمان عليه فى الحالين وقوله بخلاف ما ذكر فى الفتاوى يحتمل الكل قوله لوجود الاذن عادة اى فى الحمام او حقيقة فى البيت الذى اذن فى دخوله قوله والاذن يختص بالنهار ايضا وعن ابى حنيفة رح ان سرق ثوبا من تحت رجل فى الحمام يقطع كما لو سرق من المسجد متاعا وصاحبه عنده وعنهما انه لا يقطع وهو ظاهر المذهب وعليه الفتوى لانه بنى للاحراز فكان المكان حرزا فلا يعتبر الاحراز بالحافظ وقد اختل الحرز بالمكان بالاذن فى الدخول فلا يقطع بخلاف المسجد لانه لم يبن لاحراز الامتعة والاموال فكان محرزا بالحافظ كالصحراء قوله ومن سرق سرقة اى مالا فلم يخرجها من الدار لم يقطع ولو كان مكان السرقة غصب فهلك فى يده قال بعض مشايخنا لا يضمن والصحيح انه يضمن لان الدار كلها حرز واحد حتى اذا اذن له فى دخول الدار فسرق من البيت لا يقطع وهذا اذا كانت الدار صغيرة بحيث لا يستغنى اهل البيوت من الانتفاع بصحن الدار وان كانت الدار كبيرة وفيها مقاصير اى حجر ومنازل وفى كل مقصورة سكان ويستغنى اهل المنازل عن الانتفاع بصحن الدار وانما ينتفعون به انتفاع السكة فاخرجها من مقصورة الى صحن الدار قطع لان الاخراج من الحرز قد وجد لان كل مقصورة حرز على حدة على الا يرى ان باب كل مقصورة غلقا على حدة وقال كل حرز لمقصورته قوله وان اغار انسان فى المغرب وفى رواية مجردة وان اغار انسان من اهل المقاصير انسانا على متاع من يسكن مقصورة اخرى وكانه اصح وان كان الاول اكثر وفى مختصر الكرخى رح وكذلك ان اغار اهل تلك المقاصير على مقصورة فسرق منها وخرج به منها الى صحن الدار قطع والمقصورة حجرة من حجر دار واسعة محصنة بالحيطان والمراد بالاغارة الاسراع فى الاخذ من اغار الثعلب او الفرس اغارة وغارة اذا اسرع فى العدو ومنه كيما نغير ثم قيل للخيل المغيرة غارة ومنه وشنوا الغارة اى دفعوا الخيل واغار على العدو اخرجه من حوزته بهجومه عليه قوله وهى بناء على مسئلة تاتى بعد هذا هى مسئلة من نقب البيت وادخل يده فيه واخذ شيئا يقطع عند ابى يوسف رح لانه لا يشترط لهتك الحرز دخوله كما فى الصندوق وشق الجوالق ولو وضع الداخل المال عند النقب ثم خرج واخذ لم يذكر محمد رح والصحيح انه لا يقطع قيل ولو كان فى الدار نهر جار فرمى بالمتاع فى النهر ثم خرج واخذ ان خرج بقوة الماء لا يقطع لانه لم يخرج وان خرج بتحريك الماء قطع لانه اخرج كذا ذكره الامام التمرتاشى رح ولكن ذكر فى المبسوط فى اخراج الماء بقوة جريه

الا اذا كان بابه مغلقا فيقطع فى النهار

الاصح انه يلزم القطع لان جرى الماء به كان بسبب القائه فى النهر فيصير الاخراج مضافا اليه فى هذا الوجه وهو زيادة حيلة منه ليكون متمكنا من دفع صاحب البيت فلا يجوز ان يجعل مسقطا للقطع عنه قوله ولم يعترض عليه يد معتبرة احتراز عن قوله كما لو اخذه غيره فان هناك اعترض عليه يد معتبرة فاوجب سقوط اليد الحكمية للسارق ولم يسقط يد الحكمية هنا قوله واذا دخل الحرز جماعة وانما وضع المسئلة فى دخولهم لانهم اذا اشتركوا واتفقوا على فعل السرقة لكن دخل واحد منهم البيت واخرج المتاع ولم يدخل غيره فالقطع على من دخل البيت واخرج المتاع ان عرف بعينه وان لم يعرف فعليهم التعزير ولا يقطع واحد منهم كذا فى النهاية قوله فتولى بعضهم الاخذ وهو ممن يجب عليه القطع عند الانفراد بان كان عاقلا بالغا واما اذا كان الآخذ صبيا او مجنونا لا يقطع واحد منهم وان كان الآخذ عاقلا بالغا وفيهم صبى او مجنون فالقطع على واحد منهم عند ابى حنيفة رح ومحمد رح وقال ابو يوسف رح يجب القطع الا على الصبى والمجنون الغطريفى الدرهم المنسوب الى غطريف بن عطاء الكندى امير خراسان ايام الرشيد والدراهم الغطريفية كانت من اعز النقود ببخارا قوله وان طر صرة الطرار الذى يطر الهمايين اى يشقها ويقطعها والصرة وعاء الدراهم يقال صررت الصرة اى شددتها والمراد بالصرة هنا نفس الكم المشدود فيه الدراهم وفى قوله وان طر صرة خارجة من الكم لم يقطع دليل على ان المذكور فى اصول الفقه بان الطرار يقطع ليس يجرى على عمومه بل هو محمول على ما اذا ادخل يده فى الكم فطرها وعن ابى يوسف رح انه يقطع على كل حال قوله فلا يتحقق هتك الحرز وهو ادخال اليد فى الكم واخراج الدراهم منه قوله ينعكس الجواب يعنى فيما اذا كان حل الرباط خارج الكم يجب القطع لانه لما حل الرباط الذى كان خارج الكم وقعت الدراهم فى الكم فاحتاج فى اخذ الدراهم الى ادخال اليد فى الكم فلما اخرج الدراهم من الكم فقد هتك الحرز بخلاف ما اذا كان حل الرباط فى داخل الكم فانه لا يقطع لانه لما حل الرباط فى داخل الكم بقيت الدراهم خارج الكم ظاهرة محلولة فكان الآخذ اخذ الدراهم خارج الكم فلا يقطع لانه لم يهتك الحرز فى اخذ المال لانه وان ادخل اليد الكم انما ادخلها لحل الرباط لا لاخذ المال من الكم فكان هذا نظير من دخل البيت وثقبه ثم خرج وادخل يده واخذ شيئا وهنا لا يجب القطع فكذلك ههنا قوله لانعكاس العلة فان الرباط اذا كان خارج الكم ففى صورة الطر لا يقطع لانه ياخذ الدراهم من خارج الكم فى صورة حل الرباط يقطع لانه ياخذ الدراهم من داخل الكم واما اذا كان الرباط داخل الكم ففى صورة الطر يقطع لانه ياخذ الدراهم من داخل الكم وفى صورة حل الرباط لا يقطع لانه ياخذ الدراهم من خارج الكم على ما ذكرنا قوله وانما قصد قطع المسافة اى فى حالة المشى او الاستراحة اى فى غير حال المشى فلم يكن من قصده الحفظ فيكون المال محرزا بالكم لا بصاحبه فاذا قطع الكم واخذ المال من خارج الكم لا يقطع لان هذا سرقة الحرز والقطع انما يجب بسرقة المحرز من الحرز فاشبه الجوالق يجب القطع بشقه واخذ المال منه ولا يجب بسرقة الجوالق اذا لم يكن له حافظ القطار الابل يقطر على نسق واحد

او محمد على قول ابى يوسف رح

والجمع قطر من قطر الماء صبه تقطيرا وقطره مثله قطره واقطره لغة وقطر بنفسه سال قطرا وقطرانا **قوله**
لان الجوالق في مثل هذا حرز يعني فيما اذا كان للسارق خوف هجوم صاحبه وذكر فخر الاسلام رح في جامعه
انما يعتبر الجوالق حرزا اذا اخيف هجوم صاحبه فكان الجوالق حرزا ولان يكون حرزا لان الحرز اما بالحافظ
او بالمكان والجوالق ليس بحرز بالمكان ولا بالحافظ قصدا فلا يجب القطع بسرقته والاصل فيه قوله عليه السلام
لا قطع في حريسة الجبل وهي شاة تحرس في الجبل للرعي لا يجب القطع وان كان الراعي حاضرا لان الراعي يقصد
الرعي لا الحفظ فكان الحفظ بتعاد التبع له فيشبهه عدم الحفظ وكذا مقصود القايد والسايق القود
والسوق فيتمكن النقصان في الحفظ فلا يجب القطع **قوله** او حيث يكون حافظا له وهذا يوكد
ما قدمناه من القول المختار وهو اشارة الى قوله ولا فرق بين ان يكون الحافظ مستيقظا او نائما والمتاع
تحته او عنده هو الصحيح والله اعلم

## فصل في كيفية القطع واثباته

الرند مفصل طرف الذراع في الكف وقال الخوارج يقطع يمين السارق من المنكب لان اليد اسم
للجارحة من رؤس الاصابع الى الاباط وقال بعض الناس المستحق قطع الاصابع فقط لان بطشه كان
بالاصابع فيقطع اصابعه ليزول تمكنه من البطش بها قلت هذا مخالف للنص فان النبي عليه السلام امر بقطع
يد السارق من الرسغ ولان هذا القدر متيقن به وفي العقوبات انما يؤخذ بالمتيقن به **قوله**
واليمين بقراءة ابن مسعود رض فاقطعوا ايمانهما وقراءته لا يكون دون روايته وروايته اذا صارت
مشهورة يزاد على الكتاب فكذلك قراءته فيصير كانه قال فاقطعوا ايمانهما من الايدي فلا تبقى الارجل
ولا اليد اليسرى وكان يقرا سماعا فصار كالخبر المشهور فيتقيد اطلاق الكتاب به لورود هما في الحكم
الواحد والدليل عليه انه في المرة الثانية لا يقطع يد اليسرى ومع بقاء المنصوص لا يجوز العدول عنه
الى غيره ولو كان النص متناولا لليد اليسرى لم يجز ترك قطع اليد مع بقاء اليد والايدي وان كانت
بلفظ الجمع فالاصل ان ما توحد من خلق الانسان يذكر تثنيته بلفظ الجمع قال الله تعالى فقد صغت
قلوبكما ولان الجمع المضاف الى جماعة يتناول الفرد من كل واحد يقال ركب القوم دوابهم فيصير معنى
الآية والله اعلم فاقطعوا يدا من كل سارق وسارقة وقطع الرجل اليسرى انما ثبت بالاجماع **قوله**
وخلد في السجن حتى يتوب والمدة التي يظهر فيها التوبة مفوض الى راي الامام وقال بعضهم يحبس سنة
وقال بعضهم حتى يموت وقيل علامة توبته ان يظهر سيما الصالحين في وجهه **قوله**
وهو قول مشهور كاسم مذهبه روى ابو هريرة رض انه عليه السلام قال من سرق قطعت يده اليمنى فان عاد وسرق
قطعت رجله اليسرى فان عاد وسرق قطعت يده اليسرى فان عاد وسرق قطعت رجله اليمنى
**قوله** فحجهم اي غلبهم بالحجة فانعقد اجماعا ولم يحتج عليه احد بالنص في الباب فبان انه لا نص فيه
اذ لو ثبت لبلغهم ولو بلغهم لاحتجوا فان قيل اليس ان الترك محل بنظام الكتاب والاجماع على خلاف الكتاب

بعبارة

قلت لما قيدنا المطلق بالقراءة المشهورة فوجب اليد اليسرى عن ان يكون مرادة كمن قال لله علي ان اعتق عبدا
من عبيدي ثم قال عنيت سالما ولان الامر بالفعل لا يقتضي التكرار ولان السارق اسم فاعل فيدل على
المصدر لغة وهو اسم فينا ولا ادنى اذ كل السرقات لم يرد اجماعا وبفعل واحد لم يقطع الا يد واحدة وقد تعينت
اليمنى اجماعا فخرجت اليسرى عن الارادة **قوله** والحديث طعن فيه الطحاوي فقال تتبعنا هذه
الآثار فلم نجد لشيء منها اصلا اشار بها الى ما رواه الشافعي رح من الاحاديث في تصحيح دعواه وهو او يحمل
على السياسة او على الانتساخ لانه يحتمل انه كان هذا في الابتداء فقد كان في الحدود تغليظ في الابتداء الا يرى
انه قطع الايدي والارجل من العرنيين وسمل اعينهم ثم انتسخ ذلك باستقرار الحدود كذا في المبسوط الجلاد
الذي يقيم الحد فعال منه كالجلاد من الجلد كذا في المغرب **قوله** واذا قال الحاكم للحداد اقطع يمين
هذا انما قيد بقوله يمين هذا لانه اذا قال اقطع يده مطلقا فقطع الحداد يده اليسرى فلا ضمان عليه بالاتفاق
لانه امر بقطع اليد واليسرى يد فلا ضمان عليه كذا في شرح الطحاوي رح **قوله** والمراد الخطأ في
الاجتهاد اي اجتهد في جواز قطع اليسار نظرا الى اطلاق النص اما الخطأ في معرفة اليمين واليسار فلا يجعل
عفوا لان الجهل في موضع الاشتهار ليس بعذر وهذا موضع الاشتهار لان كل احد يميز بين اليمين واليسار
**قوله** والخطأ في الاجتهاد عفو بدليل قوله تعالى ما قطعتم من لينة او تركتموها قائمة على اصولها فباذن
الله اثبت الاذن فيهما مع ان الحق عند الله احدهما **قوله** وان كان في المجتهدات اي وان كان
للاجتهاد فيه مجال تمسكا باطلاق النص وظاهره اذ ليس فيه ذكر اليمين لان المجتهد لا يعذر في عمد الظلم كالقاضي
اذا تعمد الجور في حادثة **قوله** ولابي حنيفة رح انه اتلف واخلف فان الفصل اليمين لم يحصل
له بسبب القطع بل كان حاصلا من قبل قلت اليمنى من حيث الاعتبار حصل له بقطع اليسرى لانها لما
صارت على شرف الزوال فهي كالفائتة من حيث الاعتبار فان قيل لو قطع رجله اليمنى يضمن وقد
اتلف واخلف عوضا وهو اليد اليمنى قلت لا رواية فيه فيمتنع ولئن سلم فالتالف ليس من جنس
الباقي على هذه النكتة لو قطع غير الحداد لا يضمن **قوله** وهو الصحيح احتراز عما ذكر في شرح الطحاوي
هذا كله اذا قطع الحداد بامر السلطان ولو قطع غيره يده اليسرى فان في العمد القصاص وفي الخطأ الدية
**قوله** لانه قطعه بامره الا يرى ان من قطع يد غيره باذنه من غير ان يكون قطعه مستحقا بالسرقة
لا يضمن لان البدل في الاطراف يسقط ضمانها بها فهنا اولى **قوله** ثم في العمد عنده عليه ضمان المال
اي عند ابي حنيفة رح وانما خص ابا حنيفة رح بالذكر وان وجب الضمان بالاتفاق لان شبهة عدم وجوب
الضمان على السارق انما يرد على مذهبه لانه يقول بعدم وجوب ضمان اليد على الحداد فيظن ان القطع
وقع حدا عنده فلا يضمن السارق استدلالا بعدم وجوب ضمان الحداد فخصه دفعا لهذا الوهم **قوله**
وفي الخطأ كذلك اي يجب ضمان المال على السارق على هذه الطريقة اي على طريقة ان القطع لم يقع حدا

وسقط القطع عنه في اليمين لانه لو قطع يؤدي الى الاستهلاك ويده السرقة ان كان قائما وعليه ضمانه في الهالك

دعدم الضمان على الحداد لانه اتلف واخلف ما هو خير منه من جنسه لان سقوط الضمان في ضمن وجود
القطع حدا وعلى طريقه الاجتهاد لا يضمن لان ذلك وقع موقع الحد وعلى طريقتهما وجوب الضمان يبطل بطريق
الاجتهاد لا يضمن لوقوعه موقع الحد قوله الا ان يحضر المسروق منه ولم يقل الا ان يحضر المالك
لان السارق عندنا يقطع بخصومة المستودع والمستعير قوله ولا فرق بين الشهادة والاقرار
عندنا اي يشترط حضور المسروق منه ومطالبته بالسرقة في الشهادة والاقرار خلافا لابن ابي ليلى فيهما لان
القطع خالص حق الله تعالى فيقبل الشهادة عليها حسبة كالزنا وللشافعي رحمه الله في الاقرار لان الشهادة
يبتنى على الدعوى في المال بخلاف الاقرار قوله وصاحب الربوا قال في المحيط يحتمل انه اراد
رجلا باع عشرة دراهم بعشرين درهما وقبض العشرين فجاء سارق وسرق العشرين منه يقطع السارق
بخصومته عند علمائنا الثلاثة لان مثل المال في بيع بمنزلة المغصوب قوله وكل من له يد حافظة
كمتولي الوقف والاب والوصي قوله الا ان الراهن انما يقطع بخصومته الاصح من النسخ
قوله الا ان الراهن انما يقطع بخصومته حال قيام الرهن بعد قضاء الدين اي حال قيام المرهون في يد
السارق ذكر في المحيط اذا سرق الرهن من المرتهن فللمرتهن ان يقطعه وليس للراهن ان يقطعه لانه لا سبيل
له على اخذ الرهن وان قضى الراهن الدين فله ان يقطعه لان له ان ياخذ قوله لانه لا حق له في
المطالبة بالعين بدونه اي بدون قضاء الدين هذا على اصح النسخ وفي بعض النسخ حال قيام الرهن
قبل قضاء الدين او بعده لانه لا حق له في المطالبة بالعين بدونه اي بدون قيام الرهن لان بالهلاك
صار قاضيا دينه فلم يبق له حق فيه وهذه الرواية ليست بصحيحة لان السارق انما يقطع يده بخصومة من له
ولاية الاسترداد وليس للراهن ولاية الاسترداد قبل قضاء الدين والشافعي رحمه الله بناه على اصله اذ
لا خصومة لهؤلاء عنده في الاسترداد لان المطلوب منهم الحفظ دون الخصومة الا يرى انهم لا يملكون
الخصومة في الدعوى عليهم ابقاء لليد فلان لا يملكوا الخصومة في الدعوى منهم اعادة لليد اولى وزفر يقول
كان لهم ولاية الخصومة ضرورة استرداد المال للحفظ فيظهر في حق الاسترداد ولا يظهر في حق القطع ولنا
ان السرقة موجبة للقطع في نفسها وقد ظهرت عند القاضي بحجة شرعية وهي شهادة رجلين عقيب خصومة معتبرة
مطلقا قوله مطلقا رد لقول زفر رحمه الله ان ولاية الخصومة في حق الاسترداد في ضرورة الحفظ
لانهم انما يملكون الخصومة بحكم النيابة والنيابة فيما فيه صيانة المال لا فيما فيه تفويت الصيانة ولو اظهرنا
ولاية الخصومة في حق استيفاء القطع لاظهرناها فيما فيه سقوط الصيانة لانه يسقط عصمة المال عندنا
ضرورة استيفاء القطع فلتكن خصومتهم واقعة لانفسهم لان كل واحد منهم يخاصم باعتبار حقه
بتلك العين لان لهم ولاية الحفظ وذا لا يتاتى الا باعادة اليد ولان اليد مقصود كالملك وقد ازيلت فلهم
حق الاعادة لان صاحب اليد ان كان امينا فلا يتمكن من اداء الامانة الا بيده وان كان ضمينا

فلا يتمكن من اسقاط الضمان عن نفسه الا بيده فكانت الخصومة له لا لغيره ومن هذا خرج الجواب عن
اشكال يورد هنا وهو ان الوكيل بالخصومة في السرقة اذا اقام البينة بالسرقة عند القاضي لا يقطع وان ظهر
السرقة عند القاضي بحجة شرعية بخصومة من هو قائم مقام المالك ويقطع بخصومة هؤلاء لما ذكر ان كل واحد من هؤلاء
يخاصم لاعادة اليد الثابتة له الا يرى انه يستغنى عن اضافة الخصومة فان قيل القطع عقوبة يسقط
بالشبهة فلا يثبت بخصومة المودع كالقصاص قلنا القطع واجب حقا لله تعالى اجماعا وانما
شرطت الخصومة لبيان ان المال ليس للسارق ولكن لغيره وهذا المودع يملك هذه الخصومة لما
بينا فيقطع لثبوت شرطه بخلاف القصاص لانه حق العبد والمودع قام مقام المودع ليفيد بين التي
كانت حقا له في الوديعة وليس في استيفاء القود اعادة اليد على الوديعة بل هو تصرف اخر وهو
الاتلاف فلم يثبت قوله فانه يقطع بخصومته في ظاهر الرواية انما قيد بظاهر الرواية احترازا
عن رواية ابن سماعة عن محمد رحمه الله فانه قال ليس للمالك ان يقطعه حال غيبة المودع هكذا ذكر في المنتقى لان
السارق لم يسرق من المالك وانما سرق من الذي كان عنده فلم يجز ان يطالب بذلك غيره قوله
وان كانت شبهة الاذن في دخول الحرز ثابتة كما لو حضر المودع وقال انه كان ضيفا عندي وهذا لان الموثر
شبهة يتوهم وجودها في الحال فاما يتوهم اعتراضها لا يعتبر الا يرى ان القطع يستوفى بالاقرار وان كان
يتوهم اعتراض الرجوع قوله ان الخصومة شرط لظهور السرقة اي بالبينة لانتهاء الخصومة بحصول مقصودها
المقصود من الخصومة استرداد المال وظهور حق الله تعالى عند القاضي وقد حصل حيث اقام البينة
عند القاضي فيكون منتهيا والشيء بانتهائه يتقرر والرد قبل المرافعة قاطع للخصومة لان الخصومة شرط
ولم يبق لانه لا قضاء الا بعد ثبوت السرقة ولا ثبوت الا بالشهادة لعدم الاقرار ولا شهادة بلا دعوى
ولا دعوى بعدما وصل المسروق الى المسروق منه وانما يدعى القطع وهو اجنبي عنه ولا قطع بدعوى الاجنبي
فكذا بدعواه ولو رده على ولده او ذي رحم محرم ان لم يكن في عيال المسروق منه يقطع لعدم الوصول اليه
حقيقة وحكما ولهذا يضمن المودع والمستعير بالرفع الى هؤلاء وان كان في عياله يقطع لان يد من في
عياله كيده حكما ولهذا لا يضمن المستعير والمودع بالرفع اليه والوكيل بقبض الدين اذا وكل من في عياله
يبرأ المديون بقبضه وكذا لو رد على امرأته او عبده او اجيره مشاهرة او مسانهة ولو دفع الى والديه
او جده او والدته او جدته وليسوا في عياله لا يقطع لان لهؤلاء شبهة الملك بالنفس فيثبت شبهة الرد
وشبهة الرد كالرد ولو دفع الى عيال هؤلاء يقطع لانه شبهة الشبهة ولو دفع الى مكاتبه لا يقطع لانه عبده ولو سرق
من مكاتب ورده على سيده لا يقطع لان مال المكاتب للمولى رقبة ومن سرق من العيال ورد الى من
يعولهم لا يقطع لان يده عليهم فوق ايديهم في ماله قوله واذا كان كذلك يشترط قيام الخصومة وقت
الاستيفاء وهذا بخلاف رد المال لانه يوكد الخصومة السابقة وينهيها لحصول مقصودها فيبقى تقديرا

في الوقت الذي سرق ذلك المال
ومع ذلك لم يشترط حضرة المؤتمن
فكذا لا يشترط حضرة المالك هاهنا تأمل

فاما البتة فيقطع الخصومة لانه ما كان يخاصم ليهب منه وثم انما يخاصم ليرد عليه وما يفوت مقصوده الذي لايكون
منهيا له فان قيل اذا تزوج من زنى بها يحد قلنا اختلفت الروايات فيه وبعد التسليم الحد
باعتبار انه استوفى وذلك متلاش وسقط وجوب القطع باعتبار العين وسوى بان قوله لما ذكرنا اشارة
الى ان الامضاء من القضاء قوله بعدما شهد الشاهدان بالسرقة انما قال ذلك لانه اذا اقر بالسرقة
انما قال ذلك لانه اذا اقر بالسرقة ثم رجع عن اقراره سقط القطع عنه بالاتفاق ولا معتبر بما قال الى الشافعي
وهو قوله لانه لايجوز عنه سارق بدليل صحة الرجوع يعني من مقر الاول ويتمكن من الرجوع ومع ذلك صار معتبرا
في ايراث الشبهة فكذا هذا قوله لان الرجوع عامل في حق الراجع ومورث للشبهة في حق الآخر فان قيل
قوله هو مالي مورث للشبهة في حق الراجع كما في مسئلة الاولى فاذا كان شبهة في حقه يكون في حق الآخر شبهة
الشبهة وهي غير معتبرة قلنا سقط القطع عن الراجع برجوعه لا بطريق الشبهة واما في المسئلة الاولى ليس فيه ذكر
رجوعا لان المسئلة فيما اذا ثبت بالبينة فلا يكون قوله هو مالي رجوعا فاعتبر شبهة قوله واذا اقر
العبد المحجور بسرقة عشرة دراهم بعينها قيد بالمحجور لانه لا خلاف في المأذون عند علمائنا الثلاثة وبقوله
بعينها لانه لا خلاف في المستهلكة عندهم ايضا قوله ولانه لا تهمة الى قوله ومثله مقبول على الغير كما اذا
شهد العبد عند الامام برؤية هلال رمضان وفي السماء علة يقبل الامام شهادته وان لم يقبل في ساير
المواضع لما انه لا تهمة فيه لانه يلزمه الصوم ههنا ويلزم غيره وكذا لو اقر الحر المديون المفلس بالقتل العمد
فانه يقتص بالاجماع وان كان فيه ابطال ارباب الديون قوله حتى يسمع الخصومة فيه بدون القطع
الا يرى ان المسروق منه لو قال ابغي المال ولا ابغي القطع يسمع خصومته ولو قال ابغي القطع ولا ابغي المال
لا يسمع خصومته ويثبت المال دونه كما لو شهد به رجل وامرأتان او اقر بالسرقة ثم رجع فانه يضمن المال ولا يقطع
قوله ولابي حنيفة ان الاقرار قد صح منه بالقطع لما بينا اشارة الى قوله ونحن نقول يصح اقراره
من حيث انه آدمي ثم يتعدى الى المال لا انه فيصح من حيث انه مال وهذا لان الجزاء انما يجب عليه بسبب
الجناية والجناية انما يتحقق بواسطة التكليف والتكليف انما يتحقق من حيث انه آدمي لا من حيث انه
مال قوله لان الاقرار يلاقي حالة البقاء لان الاقرار اخبار عن امر كاين فلا بد وان يتحقق ذلك
الشيء حتى يتصور الاخبار منه قوله ولا يجب بسرقة العبد مال المولى اي لا يجب القطع وان سرق
من مودع المولى ونحوه قوله وهذا الاطلاق يشمل الهلاك والاستهلاك وهو قوله واذا كانت
مستهلكة لان الهلاك في عدم وجوب الضمان فوق الاستهلاك فان المودع يضمن بالاستهلاك ولا
يضمن بالهلاك فاذا ثبت عدم وجوب الضمان في الاستهلاك ثبت في الهلاك بالطريق الاولى
قوله وشرب خمر مملوكة للذمي اي على اصلكم فان عندنا لا يجب ضمان الخمر بالاستهلاك وان
كانت للذمي قوله لانه اي لان السارق يملكه باداء الضمان مستندا الى وقت الاخذ

اي لا يقطع كما ان
... الاقرار
... جاريا على الكل
وعلى الغير ...
على الغير ...
بطريق التبع
لانعدام التهمة
والكذب في ذلك
الاقرار

كما في الغصب وعن هذا قالوا ان هذا الاختلاف مبني على الاختلاف في الغصب قوله
وما يؤدي الى انتفائه فهو المنتفي يعني ان وجوب الضمان مستلزم لانتفاء القطع وانتفاء القطع
فينتفي الضمان بالضرورة لان انتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم قوله اذ لو بقي لكان
مباحا في نفسه فينتفي القطع لان الحرمة لحق العبد لا يوجب حرمة عينه وما كان حلالا في نفسه لا يصلح سببا
للعقوبة كشرب عصير الغير او اخذ ماله غصبا انما الموجب للعقوبة فعل هو حرام لعينه فلا بد من انتقال
العصمة من العبد الى الرب قبيل السرقة ليكون ورود الجناية على حق الله تعالى فان قيل فعله لاقى عصمتين عصمة
الله تعالى وعصمة العبد فكان جنايتين كما في القتل خطأ يجب الكفارة والدية وفي قتل صيد مملوك في الحرم
يجب الجزاء والقيمة وفي شرب خمر الذمي يجب الحد والضمان قلنا في النفس حقان حق الشرع وحق العبد
فوجب الضمانان والجزاء في قتل صيد الحرم بهتك حرمة الحرم والضمان باتلاف مال الغير والحد وجب بشرب الخمر
صيانة لعقله والضمان باتلاف مال متقوم للذمي جبرا لحقه وههنا الجناية متحد لان محلها العصمة وهي واحدة و
قد صارت لله تعالى فلم يبق للعبد والجناية الواحدة متى اوجبت جزاء العقل كملا لا يوجب بدل المحل
كقطع اليد قصاصا لا يجب معه بدل المحل وهو الارش ولكن هذا لا ينفذ الا باستيفاء القطع لان الحد
لله تعالى فتمامه بالاستيفاء فكان حكم الاخذ مراعى ان استوفى القطع تبين ان العصمة كانت لله
فلا يضمن والا ظهر انها كانت للعبد فيضمن فان قيل ان انتقلت العصمة قبل السرقة ففيه سبق الحكم
على السبب لانه لا سبب سوى السرقة وان انتقلت بعدها فلا يفيد لان السبب صادف محلا معصوما
للعبد وان انتقلت معها فهو باطل ايضا لان السرقة زمان الوجود ليست بموجودة فكيف يثبت الحكم
وقت الوجود قلنا ينتقل قبيل السرقة شرطا لصيرورة الجناية على حقه تعالى ضرورة استيفاء الحد الذي
هو حقه كما يثبت الملك في قوله اعتق عبدك عني على الف فقال اعتقت ضرورة صحة العتق اقتضاء ولهذا
قلنا في رواية يضمن بالاتلاف لان العصمة انما يسقط ضرورة في فعل السرقة دون غيرها اذ الثابت ضرورة
لا يعدو موضعها والاتلاف فعل آخر فلا يظهر في حقه فيضمن كما لو اتلفه غيره وكذا الشبهة يعتبر فيما هو السبب
وهو السرقة دون غيره وهو الاتلاف اذ لا حاجة الى نقل العصمة في حق الغير فيبقى معصوما حقا للعبد نظرا الى
الغير فيضمن قوله لانه من ضرورات سقوطها في حق الهلاك لانتفاء المماثلة اي سقوط العصمة في حق
الاستهلاك من ضرورة سقوط العصمة في حق الهلاك لانتفاء المماثلة بين المال المسروق وبين الضمان
لان الضمان مال معصوم حقا للعبد في حالتي الهلاك والاستهلاك والمال المسروق معصوم حقا له في حالة
الاستهلاك فقط فاذا انتفى المماثلة انتفى الضمان لان ضمان العدوان مشروط بالمماثلة بالنص وروى
هشام عن محمد ان السارق لا يضمن في الحكم واما فيما بينه وبين الله تعالى يفتى بالضمان لان المسروق منه قد لحقه
الخسران والنقصان من جهته بسبب هو متعد فيه ولكن لا يقدر على القاضي القضاء بالضمان لما ذكرنا

فيفتى برفع النقصان الذى لحقه من جهة السارق فيما بينه وبين ربه كذا فى المبسوط وذكر فى الايضاح قال ابو حنيفة رح لا يحل للسارق ان ينتفع به بوجه من الوجوه لان الثوب على ملك المسروق منه وكذلك اذا خاط قميصا لم يحل الانتفاع لانه ملكه بوجه محظور وقد تعذر ايجاب الضمان فلا يطلق له الانتفاع قال وهذا كالمسلم اذا دخل دار الحرب بامان واخذ شيئا من اموال الناس لم يحكم عليه بالرد ويلزمه ذلك فيما بينه وبين الله تعالى وكذلك الباغى اذا تلف مال العادل ثم تاب لم يحكم عليه بالضمان ويفتى بذلك فيما بينه وبين الله تعالى وكذا الحربى اذا اخذ شيئا من اموالنا ثم اسلم لم يحكم عليه بالرد ويفتى بالرد فيما بينه وبين الله تعالى وكذا السارق اذا استهلك المال المسروق يفتى باداء الضمان فيما بينه وبين الله تعالى قال والاصل فى هذه المسايل كلها ان كل فعل انعقد سببا لوجوب الضمان وتعذر ايجابه بعارض ظهر اثر ذلك العارض فى حق الحكم واما الفتوى فيما بينه وبين الله تعالى فيعتبر قضية السبب **قوله** لان مبنى الحدود على التداخل ومعنى التداخل الاكتفاء بحد واحد فاذا وجد القطع وقع عن الكل فان قيل الخصومة شرط ليصير الحضم باذلا للمال اذ لا يصح البذل من واحد من الكل قلنا بذل المال بسقوط عصمته امر شرعى ثبت بناء على استيفاء القطع لا باعتبار العبد الا يرى انه يستوفيه من لا يملك البذل ومن لا يملكه كالاب والوصى والله اعلم

## باب ما يحدث السارق فى السرقة

ثم اوجبه وهو يساوى احد عشر درهما اى بعد الشق يساوى يشترط عشرة دراهم بشرط كمال النصاب عند الاخراج **قوله** لان له سبب الملك وانما قلنا ذلك لان المالك بعد الشق بالخيار ان شاء ملكه الثوب بالضمان لا نعقاد سبب الملك فان سبب الملك هو لا ينعقد لما وجب التمليك بجزء من السارق كذا فى الاسرار **قوله** وصار كالمشترى اذا سرق مبيعا فيه خيار البايع والجامع بينهما هو ان السرقة تمت على عين غير مملوك للسارق ولكن ورد عليه سبب الملك **قوله** ولهذا ان الاخذ سببا للضمان لا للملك اى هذا الاخذ الذى فيه خرق فاحش واللام فيه للعهد يدل عليه قوله ومثله لا يورث الشبهة كنفس الاخذ **قوله** كما اذا سرق البايع مبيعا باعه ولم يعلم المشترى العيب فانه يقطع وان انعقد سبب الرد وهو العيب فيثبت الملك للبايع فكذلك هنا يقطع وان انعقد سبب الملك وهو الشق وان كان الخرق اتلافا لم يقطع لانه استقر الضمان وانه ينفى القطع وقال ابو يوسف رح يقطع كذا فى الايضاح ذكر الامام التمرتاشى رح روى فى حد الاتلاف ان ينقص اكثر من نصف القيمة **قوله** وهذا كله اذا كان النقصان فاحشا وقيل فى حد الفاحش ان ينقص ربع القيمة وقيل ما لا يصلح الباقى لثوب ما والصحيح ان الفاحش ما يفوت به بعض العين وبعض المنفعة واليسير ما يفوت به شئ من المنفعة كذا ذكره الامام التمرتاشى رح فان كان يسيرا يقطع بالاتفاق لعدم سبب الملك لانه ليس له اختيار تضمين كل القيمة بل تضمين قيمة النقصان فان قيل قد اجتمع مع القطع ضمان النقصان وهما لا يجتمعان قلنا

انما لا يجتمعان كيلا يؤدى الى الجمع بين جزاء الفعل وبدل المحل فى جناية واحدة وهنا لا يؤدى اليه اذ القطع يجب بالسرقة وضمان النقصان بالخرق والخرق ليس من السرقة فى شئ **قوله** يجب فيه القطع من صورة المسئلة اى سرق ذهبا او فضة يجب فيه القطع بان يساوى عشرة دراهم **قوله** فلم يملك عينه اى عين المسروق وهو الذهب وانما ملك المضروب **قوله** فرجحنا جانب السارق فان قيل لو انقطع حق المالك يملكه السارق من حيث صبغه فيجب ان يمتنع القطع قلنا انما يوجب القطع باعتبار الثوب الابيض وهو لم يملكه بوجه من الوجوه فصار كالحنطة طحنها السارق يجب القطع وان ملك الدقيق لان القطع انما يجب بسرقة الحنطة وبالطحن يملك الدقيق دون الحنطة ثم ان ثبوت الملك للسارق رجحانا لان الصبغ لكونه متقوما دون الثوب وعدم تقوم الثوب بعد القطع فلا يكون الملك ثابتا قبله **قوله** فاستويا من هذا الوجه اى من حيث ان حق كل واحد منهما قايم صورة ومعنى ورجحنا جانب المالك بما ذكرنا اى بما ذكرنا من كون الثوب اصلا قائما فان الثوب باق بنفسه والصبغ باق بالثوب وان صبغه اسود اخذه فى المذهبين يعنى مذهب ابى حنيفة ومحمد رح فعند ابى حنيفة رح السواد نقصان وليس بزيادة والمسروق اذا انتقص عند السارق لا ينقطع حق المسروق منه فله ان يأخذ الثوب ولا يعطى شيئا وعند ابى يوسف ومحمد رح السواد زيادة لكن محمدا رح لا يقول بانقطاع حق المالك بمثل هذه الزيادة كما فى الحمرة فيأخذه ويعطيه ما زاد الصبغ فيه كما فى المبسوط وابو يوسف رح يقول ينقطع حق المالك به ولا سبيل عليه كما فى الحمرة والله اعلم

## باب قطع الطريق

اعلم بان قطع الطريق يسمى السرقة الكبرى اما تسميتها سرقة لان قاطع الطريق يأخذ المال خفية عمن اليه حفظ الطريق بالجند وهو الامام الاعظم كما ان السارق يأخذ المال سرا عمن اليه حفظ المكان المأخوذ منه وهو المالك او من يقوم مقام المالك واما تسميتها بالكبرى لان ضرر قطع الطريق على اصحاب الاموال وعلى عامة المسلمين بانقطاع الطريق وضرر السرقة الصغرى يخص بالملاك بأخذ اموالهم وهتك حرزهم ولهذا غلظ الحد فى حق قطاع الطريق كذا فى المحيط **قوله** واذا خرج جماعة اطلق اسم الجماعة ليتناول المسلم والكافر والحر والعبد وذكر فى المبسوط واذا قطع قوم من المسلمين او من اهل الذمة ممتنعين اى متقوين بانفسهم بحيث يمنعون تعرض الغير عن انفسهم او واحد يقدر على الامتناع اى على التقوى ومنع تعرض الغير عن انفسهم او واحد يقدر على الامتناع اى على التقوى بقوته وشجاعته فتلهم الامام حدا حتى لا يسقط القطع بعفو الاولياء ويسقط ضمان المال المأخوذ حقا للعبد والاصل فيه قوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله الآية اى يحاربون اولياء الله على حذف المضاف لان احدا لا يحارب الله ولان المسافر فى البرارى فى امان الله وحفظه متوكلا عليه فالمتعرض له كانه يحارب الله والمراد منه التوزيع على الاحوال كانه قال ان يقتلوا ان قتلوا الى آخره لا التخيير كما قال مالك متشبثا بظاهر الآية او ثبت ذلك بقوله عليه السلام من اخذ المال قطع ومن

قتل فقط ومن اخذ المال وقتل صلب قوله وهي اربعة وذكر الامام التمرتاشي رح فالاحوال
خمس احدها خوفوا الا غير وههنا عزروا ادنى التعزير وحبسوا حتى يتوبوا وثانيها اخذوا الاموال وفي هذا
اذا تابوا قبل ان يؤخذوا ثم اخذوا لم يحدوا ويؤخذ منهم المال القايم وضمان الهالك ولو اخذوا قبل
التوبة قطعت ايديهم وارجلهم من خلاف يعني يد اليمنى والرجل اليسرى وردوا المال القايم وسقط
ضمان الهالك وثالثها جرحوا الا غير وفيه القصاص فيما يجري فيه القصاص والارش فيما لا يجري والاستيفاء
الى صاحب الحق ورابعها اخذوا المال وجرحوا وههنا يقطع ايديهم وارجلهم من خلاف وبطل حكم الجراحات
لان حكم ما دون النفس حكم الاموال فسقط وآخرها اخذوا المال وقتلوا او قتل احدهم رجلا بسلاح
او غيره فالحق ههنا للامام على ما هو المذكور في الكتاب قوله اما الحبس في الاولى اي
في الحالة الاولى وهي اذا اخذوا قبل ان يأخذوا مالا ويقتلوا نفسا فلانه المراد بالنفي المذكور
في الآية وقال الشافعي رح المراد من النفي الطلب لهربوا من كل موضع وما قلناه اولى لان العقوبة
بالحبس مشروعة والاخذ بما يوجد له نظير في الشرع اولى من الاخذ بما لا نظير له قوله وشرط كمال
وقال مالك المعتبر ان يكون المأخوذ في نفسه نصابا كاملا سواء اخذ الواحد او الجماعة وهكذا مذهبه في السرقة
الصغرى وقال الحسن بن زياد رح الشرط ان يكون نصيب كل واحد منهم عشرين درهما فصاعدا لان
التقدير بالعشرة في موضع كان المستحق باحدها عضوا واحدا وههنا المستحق عضوان ولا يقطع عضوان
في السرقة الا باعتبار عشرين درهما ولكنا نقول تغلظ الحد ههنا باعتبار تغلظ فعلهم باعتبار المحاربة
وقطع الطريق لا باعتبار كثرة المال المأخوذ في النصاب هذا الحد وحد السرقة سواء قوله
كيلا يؤدي الى تفويت جنس المنفعة حتى اذا كان يده اليسرى شلاء او مقطوعة لم يقطع رجله اليمنى
واما اذا كانت يده اليمنى مقطوعة يقطع رجله اليسرى كذا ذكره الامام التمرتاشي رح قوله
وقال محمد رح يقتل ويصلب وفي عامة الروايات قول ابي يوسف رح مثل قول محمد رح قوله
لانه جناية واحدة وهي قطع المارة عن الطريق قوله كحد السرقة والرجم يعني ان السارق اذا
زنى وهو محصن فانه يرجم لا غير لان القتل يأتي على ذلك كله قوله والتداخل في الحدود لا في
حد واحد الا يرى ان الجلدات في الزنا لا يتداخل فان قيل هذا فاسد لان للامام ان يقتله
ويدع القطع وعلى قود هذا التعليل ليس له ولاية ترك القطع كما ليس له ولاية ترك بعض الجلدات قلنا
ولاية ترك القطع لا بطريق التداخل بل لانه ليس عليه مراعاة الترتيب في اجزاء حد واحد فكان له
ان يبدأ بالقتل لذلك ثم اذا قتله فلا فائدة في اشتغاله بالقطع بعده فلا يشتغل كالزاني اذا
ضرب خمسين جلدة فمات فانه يترك ما بقي لانه لا فائدة في اقامته كذا في المبسوط قوله وان اخذ بعد
ما تاب وقد قتل عمدا فان شاء الاولياء قتلوه وان شاءوا عفوا عنه وكذلك ان اخذوا قبل التوبة

وقد قتلوا او جرحوا عمدا ولكن ما اخذوه من الاموال شي تافه او لا يصيب لكل واحد منهم نصاب فالامر
في القصاص في النفس وغيرها الى الاولياء ان شاءوا استوفوا وان شاءوا عفوا وقد طعن عيسى رح في هذه
المسئلة فقال يقتلهم الامام حدا لانهم لو قتلوا ولم يأخذوا شيئا من المال قتلهم الامام حدا لا قصاصا
وهذا لان ما دون النصاب لما لم يتعلق به حكم كان وجوده كعدمه او لا يتغلظ جنايتهم بأخذ شيء من المال
وما يتغلظ به الجناية لا يكون مسقطا ولكن ما قلنا اصح وهو المذكور في الكتاب لان وجوب الحد عليهم باعتبار
ما هو المقصود والظاهر انهم يقصدون بقطع الطريق اخذ المال وانما يقدمون على القتل ليتمكنوا من اخذ
المال واذا لم يأخذوا عرفنا ان مقصودهم لم يكن المال وانما كان القتل فاوجبنا عليهم الحد قتلا بالقتل
الموجود منهم فاما اذا اخذوا المال عرفنا ان مقصودهم كان اخذ المال وان اقدامهم على القتل كان للتمكن
من اخذ المال فباعتبار ما هو المقصود لا يمكن ايجاب الحد عليهم اذا كان ما يصيب كل واحد منهم ما دون
النصاب كذا في المبسوط وقد عد هذه المسئلة من اعجب المسائل وامر بحفظها وكونها اعجب من
حيث ان ازدياد الجناية بأخذ ما دون النصاب مع القتل اورث في حقه خفة في فعله حيث جعل للعفو
محلا لا بخلاف ما لو لم يأخذ شيئا وقتل ليس للعفو فيه مجال بل يقتل حدا قوله للاستثناء المذكور
فان قيل لم ينصرف الاستثناء الى الجملة الاخيرة كما في آية القذف في وجه الوفق لان قوله اولئك
هم الفاسقون لا يصلح جزاء بل هي حكاية حال قائمة فصارت هذه الجملة فاصلة بين الجزاء والاستثناء
فاقتصر الاستثناء على هذه الجملة وههنا العذاب العظيم في الآخرة جزاء فعله كالذي تقدم فانتهى الاستثناء
الى الكل قوله او لان التوبة تتوقف على رد المال تنقطع به خصومة صاحب المال فان الامام لا يقيم
الحد الا بخصومة صاحب المال في ماله وقد انقطعت خصومته لوصول المال اليه قبل ظهور الجريمة عند الامام
فيسقط الحد قوله ويجب الضمان اذا هلك في يده او استهلكه فان قيل ان التوبة لما توقفت
على رد المال فكيف يقال بوجوب الضمان اذا هلك في يده وانه يوجب الحد قلنا الكلام فيما اذا
تاب وقد رد مال بعض المقطوع عليهم الطريق واستهلك مال البعض او هلك في يده حتى يصح توبته
ويجب الضمان وفي معاني الاخبار للكلاباذي رح ان من اخذ مال الغير لغرض واتلف البعض ثم ندم على
ذلك الصنع ورد ما بقي على عزم تداركه ما فات يكون تائبا وذكر في الاصل ان رد المال يتمم للتوبة
فيكون نفس التوبة شبهة في درء الحد فظهر حق العبد في العفو والتضمين قوله ولو باشر العقلاء
يحد الباقون اي الباقون من الذين لم يباشروا القتل من العقلاء البالغين قوله وفي عكسه ينعكس
المعنى والحكم اي اذا باشر الصبي والمجنون سقط الحد لان الخلل ههنا في الاصل وهو المباشر قوله
فصار كالخاطي مع العامد اي اذا اشتركا في القتل فانه لا يجب القود قوله وقيل تأويله اذا كان
المال مشتركا بين المقطوع عليهم قال ابو بكر الرازي رح المسئلة محمولة على ما اذا كان المال مشتركا بين المقطوع عليهم

و فی قطاع الطریق ذو رحم محرم من احدهم حتی لا یحد باعتبار نصیب ذی الرحم المحرم وبعضهم فی نصیب
الباقین فاما اذا لم یکن المال مشترکا بینهم فان لم یاخذوا المال الا من ذی الرحم المحرم فکذلک وان
اخذوا منه ومن غیره یحدون باعتبار المال الماخوذ من الاجنبی والصحیح انه یجری علی الاطلاق لان مال
جمیع القافلة فی حق قطاع الطریق کشیء واحد لانهم قصدوا اخذ ذلک کله بفعل واحد فاذا
تمکنت الشبهة فی بعض ذلک المال فی حقهم کتمکن الشبهة فی جمیعه قوله علی ما ذکرناه اشارة الی قوله
انه جنایة واحدة قامت بالکل قوله فیهم ای فی المقطوع علیهم قوله لخلل فی العصمة وهو
یخصه نظیره لو سرق مال المسلم مع مال المستامن من بیت یسکنان فیه یجب القطع علی السارق لوجود
تمام السرقة وهو اخذ مال معصوم من الحرز وسقوط العصمة فی حق المستامن لا یخل بالسرقة لانه یختص به
فکذا هنا قوله اما ههنا الامتناع لخلل فی الحرز کدار یسکنها اخو السارق واجنبی فسرق مال الاجنبی
لا یقطع لما ان الخلل فی الحرز فکذا ههنا قوله لان الظاهر لحوق الغوث ای من الامام او من
الناس فلا یمتنع التطرق فلا یتحقق القطع ولان السبب محاربة الله تعالی وهی انما تتحقق فی المفازة
لان المسافر لا یلحقه الغوث فیها فیسیر فی حفظ الله تعالی معتمدا علیه فمن یتعرض له یکون محاربا لله فاما
المصر وفیما بین القری فیلحقه الغوث من السلطان والناس وهو یعتمد علیهما فیتمکن النقصان فی فعل
من یتعرض له من حیث محاربة الله فلا یحد وقال بعض المتاخرین ان ابا حنیفة اجاب بذلک
بناء علی عادة اهل زمانه فان الناس فی زمنه فی المصر وفیما بین القری کانوا یحملون السلاح مع انفسهم فیتحقق
بذلک دفع قاصد قطع الطریق ولو تحقق یکون نادرا فلا ینبنی الحکم علیه وکذا یندر بین الحیرة و
الکوفة لاتصال عمران احد الموضعین بالموضع الاخر فاما الان فقد صار کالبریة وترکوا عادة حمل السلاح
فی الامصار فیتحقق قطع الطریق فی الامصار وفیما بین القری کذا فی المحیط وعن ابی یوسف رح فی المصر وفیما بین
القری ان قطعوا بالسلاح حدوا وان قطعوا بحجر او بخشب نهارا لا وان کان لیلا حدوا لان
السلاح لا یلبث فلا یلحقه الغوث واما الخشب والحجر فیلبث فیدرکه الغوث ویقل الغوث
باللیالی فالامران فیها علی التساوی قوله لما بینا اشارة الی قوله قوله لانه لا حد فی هذه الجنایة
فظهر حق العبد قوله ومن خنق بالتخفیف والله اعلم

## کتاب السیر

السیر هی جمع سیرة وهی الطریقة فی الامور وفی الشرع یختص بسیر النبی عم فی مغازیه وفی المنشور
السیر جمع سیرة وهی الفعلة من السیر وقد یراد به السیر الذی هو قطع الطریق وقد یراد به السنة فی المعاملات
یقال سار ابو بکر بسیرة رسول الله عم وسمیت المغازی سیرا لان اول امورها السیر الی العدو و
ان المراد بها سیر الامام ومعاملاته مع الغزاة والانصار ومع العداة والکفار وذکر فی المغرب
اصل السیرة حالة السیر الا انها غلبت فی لسان الشرع علی امور المغازی وما یتعلق بها کالمناسک علی امور الحج



وقالوا السیر الکبیر فوصفوها بصفة المذکر لقیامها مقام الذی هو الکتاب کقولهم صلی الظهر وسیر الکبیر خطأ
کجامع الصغیر وجامع الکبیر قوله وان لم یقم به احد اثم جمیع الناس بترکه لانه انما سقط الفرض عن الکل
لحصول الکفایة بالبعض فاذا لم یحصل هذا المعنی تعین الفرض علی کل الناس وانما شرط فی ذلک من کان فیه غناء
ودفاع لان من لا ینتفع به عاجز عن اقامة الفرض والتکلیف لا یاتی مع العجز کما فی سایر العبادات کذا فی
الایضاح قوله ثم یصیر من فروض الاعیان لقوله تعالی انفروا خفافا وثقالا الآیة قیل خفافا فی النفیر
لنشاطکم وثقالا عنه لمشقته علیکم وقیل خفافا من السلاح وثقالا عنه وقیل رکبانا ومشاة وقیل
مهازیل وسمانا وقیل عزابا ومتاهلین وقیل شبابا وشیوخا وقیل مشاغیل وغیر مشاغیل وقیل
اغنیاء وفقراء وقیل خفافا الی المبارزة وثقالا فی المصابرة فان قیل هذه الآیة باطلاقها یدل علی
ان یکون الجهاد من فروض الاعیان فی جمیع الاحوال لانها غیر مختصة بالنفیر فما وجه التخصیص بالنفیر العام مع
ان العبرة لعموم اللفظ قیل عرف کون الجهاد من فروض الکفایة فیما اذا لم یکن النفیر عاما بآیة اخری و
السنة وشیء من المعقول اما الآیة فهی قوله تعالی لا یستوی القاعدون من المؤمنین غیر اولی الضرر الی قوله وکلا
وعد الله الحسنی الله تعالی وعد للقاعدین الحسنی ولو کان الجهاد فرض عین لا یستحق القاعدون الا الاثم دون الحسنی
واما السنة فقد صح ان النبی عم حین خرج الی الغزو ما کان یخرج کل اهل المدینة فلو کان فرض عین لم یدع احدا منهم
واما المعقول فهو ما ذکر فی الکتاب ان اشتغال الکل به قطع مادة الجهاد قوله فاول هذا الکلام
اشارة الی الوجوب علی الکفایة اراد باول الکلام الجهاد واجب الا ان المسلمین فی سعة اذا استغنا آه
تکلم بالباقی بعد اشتغالا فکان بمجموعه اشارة الی الوجوب واخره وهو قوله حتی یحتاج الیهم اشارة الی انتهاء
حکم السعة وذکر فی الذخیرة فاذا جاء النفیر انما یصیر فرض عین علی من یقرب من العدو وهم یقدرون علی
الجهاد فاما من وراءهم ببعد من العدو فهو فرض کفایة حتی یسعهم ترکه اذا لم یحتج الیهم فاذا احتیج الیهم بان عجز من کان
یقرب من العدو عن المقاومة مع العدو او لم یعجزوا عن المقاومة الا انهم تکاسلوا ولم یجاهدوا فانه یفترض علی
من یلیهم فرض عین کالصوم والصلوة ولا یسعهم ترکه ثم وثم الی ان یفترض علی جمیع اهل الاسلام شرقا
وغربا علی هذا التدریج ونظیره الصلوة علی المیت فان من مات فی ناحیة من نواحی البلدة فعلی جیرانه واهل
محلته ان یقوموا باسبابه ولیس علی من کان ببعد من المیت ان یقوم بذلک وان کان الذی ببعد من
المیت یعلم ان اهل المحلة یضیعون حقوقه او یعجزون عنه کان علیه ان یقوم بحقوقه کذا ههنا ثم یستوی
ان یکون المستنفر عدلا او فاسقا یقبل خبره فی ذلک قوله وقتال الکفار واجب ای الکفار
الذین امتنعوا عن الاسلام وعن اداء الجزیة وان لم یبدؤا وانما ذکر هذا لان ظاهر قوله تعالی فان قاتلوکم
فاقتلوهم یدل علی ان قتال الکفار انما یجب اذا بدؤا بالمقاتلة ولیس کذلک بل یجب مقاتلتهم وان
لم یبدؤا اعلم ان رسول الله عم کان مامورا فی الابتداء بالصفح والاعراض عن المشرکین قال الله تعالی

وایضا قد صح ان النبی عم خرج فی بعض الغزوات وقعد فی البعض

فاصفح الصفح الجميل وقال تعالى واعرض عن المشركين ثم امرنا بالدعا الى الدين بالموعظة والمجادلة بالاحسن قال تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن ثم امرنا بالقتال اذا كانت البداية منهم فقال اذن للذين يقاتلون بانهم ظلموا اي اذن لهم في الدفع وقال تعالى فان قاتلوكم فاقتلوهم وقال تعالى وان جنحوا للسلم فاجنح لها ثم امرنا بالقتال ابتدا في بعض الازمان قال تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم ثم امرنا بالبداية بالقتال مطلقا في الازمان كلها وفي الاماكن كلها قال تعالى وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة **قوله** ويكره الجعل اراد بالجعل ان يضرب الامام للغزاة على الناس بما يتقوى به الذين يخرجون الى الجهاد **قوله** فلا باس بان يقوى بعضهم بعضا لانه اعانة على البر وجهاد بالمال وكلاهما منصوصان واحوال الناس في الجهاد يتفاوت فمنهم من يقدر عليه بالنفس والمال لقدرته عليهما ومنهم من يقدر عليه بالنفس لقدرته عليه دون المال لفقره ومنهم من يقدر عليه بالمال لغناه دون النفس لعجزه فيجهز الغني بماله الفقير القادر حتى يكون الخارج مجاهدا بنفسه والقاعد بماله والمومنون كالبنيان يشد بعضهم بعضا والله اعلم

## باب كيفية القتال **قوله** فحاصروا مدينة او

حصنا حاصره العدو محاصرة وحصارا اذا ضيقوا عليه واحاطوا به ومدن الرجل بالمكان اقام ومنه سمي المدينة والحصن بالكسر كل مكان محمي محرز لا يتوصل الى ما في جوفه فالمدينة اكبر من الحصن **قوله** على ما نطق به النص وهو قوله تعالى قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر الى ان قال حتى يعطوا الجزية **قوله** والمراد بالبذل القبول بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب اذ القبول سبب البذل لانه مفض اليه وهذا كما في قوله تعالى فان تابوا واقاموا الصلوة وآتوا الزكوة اي قبلوا **قوله** وكذا المراد بالاعطاء المذكور في القرآن اراد به قوله تعالى حتى يعطوا الجزية **قوله** فتكفي مؤنة القتال بالنون على بناء المفعول **قوله** للنهي وهو ما روي انه عليه السلام قال لعلي رضي الله عنه ولا تقاتل قوما حتى تدعوهم الى الاسلام لان يهدي الله تعالى احدا على يديك خير لك مما طلعت عليه الشمس وغربت **قوله** ولا غرامة لعدم العاصم وهو الدين اي عند الشافعي رحمه الله والاحراز بالدار اي عندنا وقال الشافعي رحمه الله يضمن لحرمة القتل قلت العاصم عندك هو الدين ولم يوجد ومجرد حرمة القتل لا يكفي لوجوب الضمان كما في قتل النساء والصبيان وعندنا الاحراز بالدار ولم يوجد ابنى بوزن حبلى موضع بالشام البويرة بوزن لفظ مصغر الدار موضع **قوله** ولا باس برميهم وان كان فيهم مسلم اسير وقال الحسن بن زياد رحمه الله اذا علم ان فيهم مسلما وانه يتلف بهذا الصنيع لم يحل ذلك لان الاقدام على قتل المسلم حرام وترك قتل الكافر جايز الا يرى ان للامام ان لا يقتل الاسارى لمنفعة المسلمين وكان مراعاة جانب المسلم اولى ولكنا نقول لو امرنا بقتالهم ولو اعتبرنا هذا المعنى ادى الى سد باب القتال معهم فان حصونهم ومدائنهم قل ما تخلو عن مسلم عادة ولانه يجوز لنا ان نقاتلهم وان كان فيهم نساؤهم وصبيانهم فكما لا يحل قتل المسلم لا يحل قتل نسائهم وصبيانهم كذا

**قوله** عن بيضة الاسلام اي مجتمعه للتشبيه المعنوي بينهما وهي بيضة النعامة وغيرها وهو انه مجتمع كما ان تلك مجتمع الولد كذا في المغرب **قوله** لما بينا اشارة الى قوله لان في الرمي دفع الضرر العام **قوله** وما اصابوه منهم لا دية عليهم ولا كفارة وقال الشافعي رحمه الله فيه الدية والكفارة لان هذا نوع من صورة قتل الخطاء لانه يقصد بالرمي الكافر فيصيب المسلم وانا نقول اذا كان عالما بحقيقة الحال من نصيبه عند الرمي لم يكن فعله خطاء بل كان مباحا مطلقا والمباح المطلق لا يوجب الكفارة والدية كذا في المبسوط فان قيل ينبغي ان يجب الدية عليهم لقوله عليه السلام ليس في الاسلام دم مفرج اي مبطل قلنا خص عن هذا الحديث قاتل قطاع الطريق والبغاة فيخص المتنازع فيه لضرورة اعلاء كلمة الله تعالى **قوله** بخلاف حالة المخمصة اي يجب الضمان اذا اكل مال الغير حالة المخمصة ومنع هي التي قاس عليها الحسن بن زياد رحمه الله فقال اطلاق الرمي لضرورة اقامة الجهاد لا ينفي الضمان كتناول مال الغير حالة المخمصة يطلق لمكان الضرورة فيجب الضمان بخلاف حالة المخمصة لانه لا يمتنع عن تناول مال الغير مخافة الضمان لان فيه احياء نفسه اما الجهاد فان بناءه على اتلاف الانفس سواد الكفار وقد يكون فيهما مسلمين فلو وجب الضمان بقتالهم لامتنعوا عن القتال وهو فرض **قوله** لما بينا اشارة الى قوله لتقدم حق المولى والزوج **قوله** والمثلة المروية في قصة العرنيين منسوخة بالنهي المتاخر قال عليه السلام لا تمثلوا ابنائه الله تعالى اي بخلق الله تعالى وروي عن عمران بن الحصين رضي الله عنه انه قال ما قام رسول الله عليه السلام فينا خطيبا بعد ما مثل العرنيين الا كان يحث على الصدقة وينهانا عن المثلة فتخصيصه بالذكر في كل خطبة دليل على تاكيد الحرمة كذا في المبسوط **قوله** ولا شيخا فانيا ذكر في الذخيرة هذا الجواب في الشيخ الفاني الذي لا يقدر على القتال ولا على الصياح عند التقاء الصفين ولا يقدر على الاحبال لانه اذا كان قادرا على الاحبال تجيء منه الولد فيكثر محارب المسلمين **قوله** والشافعي رحمه الله يخالفنا في الشيخ والمقعد الى قوله والحجة عليه ما بينا اشارة الى قوله ولهذا لا يقتل يابس الشق اي لو كان نفس الكفر علة لقتل يابس الشق والمقطوع اليمنى والمقطوع يده ورجله من خلاف **قوله** والارادة اي النساء ههنا **قوله** ها هي كلمة تنبيه **قوله** الا ان يكون احد هؤلاء ممن له رأي في الحرب وقد صح ان النبي عليه السلام قتل دريد بن الصمة وكان ابن مائة وعشرين سنة وفي رواية ابن مائة وستين سنة لانه كان صاحب راي كذا في الذخيرة **قوله** فان ادركه امتنع عليه وذكر في الذخيرة واذا لقي الابن اباه في الصف لا ينبغي ان يقصده بالقتل ولا ينبغي ان يمكنه من الرجوع حتى لا يعود حربا على المسلمين ولكنه يلجئه الى موضع يستمسك به حتى يجيء غيره فيقتله ولو كان المشرك اخاه له ان يبتدي بقتله فان قيل قد سوى بين الاخ الباغي والاب حتى لا يحل للعادل ان يبتدا كل واحد منهما بالقتل فلم فرق هنا بينهما قلنا الاخ ان كان مسلما يجب احياؤه

بالانفاق عليه فكذا يجب بالكف عن قتله وان كان باغيا واذا كان كافرا لا يجب احياؤه بالانفاق عليه فكذا لا يجب احياؤه بالكف عن قتله بخلاف الوالدين فانه يجب احياؤهما اذا كانا كافرين بالانفاق عليهما فكذا يجب الاحياء بالكف عن قتلهما والله اعلم

## باب الموادعة ومن يجوز امانه

واذا راى الامام ان يصالح اهل الحرب او فريقا منهم وكان في ذلك مصلحة للمسلمين فلا باس به لقوله تعالى وان جنحوا للسلم فاجنح لها ولا يجب عليه لان الصلح انما شرع نفعا في حق المسلمين فلو وجب لصار حقا علينا فان قيل الاية عامة تقتضي ان لا يكون في المصالحة باس كان فيها مصلحة او لم يكن وقد قيد بالمصلحة قلت هذه الاية محمولة على ما اذا كانت في المصالحة مصلحة للمسلمين بدليل اية اخرى وهي قوله تعالى ولا تهنوا وتدعوا الى السلم وانتم الاعلون وبدليل الايات الموجبة للقتال والا يلزم التناقض لان موجب الامر بالقتال مخالف لموجب الامر بالمصالحة فلا بد من التوفيق بينهما وهو ما ذكر في الكتاب قوله ولا يقتصر الحكم على المدة المروية وهي عشر سنين وكانت هذه المدة من المقدرات التي لا تمنع الزيادة والنقصان لان مدة الموادعة يدور مع المصلحة وهي قد تزيد وقد تنقص قوله لتعدي المعنى وهو دفع الشر لما انه يحتمل ان تكون مصلحة المسلمين فيما زاد على عشر سنين بخلاف ما اذا لم يكن خيرا حيث لا يجوز للامام ان يوادعهم لقوله تعالى ولا تهنوا وتدعوا الى السلم ولان قتال المشركين فرض وتركه هو فرض من غير عذر لا يجوز قوله لانه ترك الجهاد صورة ومعنى اما صورة فظاهر حيث تركوا القتال واما معنى فانه لما لم يكن فيه مصلحة للمسلمين لم يكن في تلك الموادعة دفع الشر فلم يحصل الجهاد معنى ايضا قوله لما بينا من قبل اي ان المقصود من الجهاد اعلاء كلمة الله تعالى لا سلب الاموال الا ان اخذ المال يجوز لحاجة المسلمين كالجزية قوله اذا لم ينزلوا بساحتهم اي اذا لم ينزل المسلمون بدار الكفار للحرب قوله ولو اخذ لم يرد عليهم لانه مال غير معصوم وفي الرد عليهم معونة لهم على القتال قوله الا اذا خاف الهلاك اي الا اذا خاف الامام الهلاك على نفسه ونفس ساير المومنين حينئذ لا باس ان يفعله لما روي ان المشركين لما احاطوا بالخندق وصار المسلمون كما قال الله تعالى هنالك ابتلي المومنون وزلزلوا زلزالا شديدا بعث رسول الله عليه السلام الى عيينة بن حصين وطلب منه ان يرجع بمن معه على ان يعطيه كل سنة ثلث ثمار المدينة فابى الا النصف فلما حضر رسله ليكتبوا بين يدي رسول الله عليه السلام قام سيدا الانصار سعد بن معاذ وسعد بن عبادة رضي الله عنهما وقالا يا رسول الله ان كان هذا وحيا فامض لما امرت به وان كان رايا رايته فقد كنا نحن وهم في الجاهلية لم يكن لنا ولهم دين فكانوا لا يطمعون في ثمار المدينة الا بشرى او قرى فاذا اعزنا الله تعالى في الدين وبعث فينا رسوله نعطيهم الدنية لا نعطيهم الا السيف فقال عليه السلام اني رايت العرب رمتكم عن قوس واحدة فاحببت ان اصرفهم عنكم فان ابيتم ذلك فانتم وذاك اذهبوا ولا نعطيكم الا السيف فقد مال رسول الله عليه السلام الى الصلح في الابتداء لما احس الضعف بالمسلمين فحين راى القوة فيهم بما قال السعدان امتنع من ذلك وقد كان رسول الله عليه السلام يعطي المولفة قلوبهم من الصدقة لدفع ضررهم عن المسلمين فدل انه لا باس بذلك عند خوف الضرر كذا في المبسوط قوله لان دفع الهلاك واجب باي طريق يمكن وفي هذا التعميم شبهة وهي انه لو لم يمكن دفع الهلاك عن نفسه الا بقتل غيره لا يجب عليه دفع الهلاك عن نفسه بقتل غيره بل الصبر عن قتل الغير واجب وكذلك لو لم يمكن دفع الهلاك عن نفسه الا بالزنى فكان معنى المذكور في الكتاب لان دفع الهلاك واجب باي طريق يمكن سوى المستثنيات التي لا اباحة في مباشرتها او رخص فيها ولم يجب الاقدام عليها بقتال راميه اي اتاهم بالطعام والله اعلم

## فصل

قوله صح امانهم هذا من قبيل اضافة المصدر الى المفعول وهو جماعة الكفار او اهل الحصن منهم والاصل فيه قوله عليه السلام المسلمون تتكافا دماؤهم اي يتساوى في حكم القصاص والدية لا فضل لشريف على وضيع فيكون دليلا على مساواة العبد الحر في حكم القصاص ويسعى بذمتهم ادناهم اي اقلهم لانه يذكر الادنى ويراد الاقل قال الله تعالى ولا ادنى من ذلك ولا اكثر ويقال ادنى الجمع ثلاثة ثم المراد من الاقل ههنا الواحد لانه لا اقل منه وسئل محمد رح عن ذلك فقال ادنى المسلمين العبد ولكن نقول ادناهم اقلهم فيكون دليلا على صحة امان الواحد وقيل المراد الفاسق لانه لا يظن برسول الله عليه السلام ان ينسب العبد الرجوع الى الدناءة وقيل معناه اقربهم الى اهل الحرب وهو من يسكن الثغور مشتق من الدنو وهو القرب لا من الدناءة كذا في المبسوط قوله ولانه من اهل القتال اي ولان كل واحد من الرجل والمراة اما الرجل فظاهر واما المراة فانها ايضا من اهل القتال بالتسبيب وهو اما بالمال او بعبيدها او اما قوله عليه السلام ما كانت هذه لتقاتل اي بنفسها وفي المبسوط وروي ان زينب بنت رسول الله عليه السلام امنت زوجها ابا العاص بن الربيع فاجاز رسول الله عليه السلام امانها قوله فلما فاته محله الى الملاقاة الامان محله لان محل الامان هو محل الخوف وهو موجود فيهما على ما ذكرنا ثم يتعدى الى غيره اي الامان يتعدى الى غيره اي غير الذي امن من اهل الاسلام كما في شهادة هلال رمضان فيلزم عليه الصوم اولا ثم يتعدى منه الى غيره فلذلك يقبل شهادة الفرد فيه لانه غير متهم ولان سببه وهو الايمان اي التصديق بالقلب لا يتجزى فكذا الامان لا يتجزى كولاية الانكاح فانه اذا وجد الانكاح من احد الاولياء المتساوين في الدرجة يلزم صحة النكاح في حق الاولياء لان سبب الولاية وهو القرابة غير متجز فلا يتجزى الولاية نظيره الصغيرة اذا كان لها اخوان يكون لكل واحد منهما ولاية التزويج فكذلك ههنا قوله ويؤدبه الامام اي يؤدب الذي امن

لا فيانه على راى الامام والاستبداد برايه افتيال من الفوت والسبق **قوله** لما بينا اى من
ان الامان يختص بمحل الخوف وهم لا يخافون المسلم فى دار الحرب ولم يهابوه **قوله** ولا يجوز امان
العبد عند ابى حنيفة رح الا ان ياذن له مولاه وفى القتال الا ان العبد المأذون له فى القتال صح بالاتفاق
لما روى ان عبدا كتب على سهمه بالفارسية مترسيت ورمى به الى قوم محصورين فرفع ذلك الى عمر رض
فاجاز امانه وقال انه رجل من المسلمين وهذا العبد كان مقاتلا لان الرمى فعل المقاتل **قوله**
وهو المؤبد من الامان وهو عقد الذمة يعنى اذا عقد حربى عقد الذمة مع العبد وقبل الجزية وقبل
العبد منه هذا العقد يصح هذا العقد والقبول من العبد ويصير ذميا بالاتفاق حتى يجرى عليه احكام
اهل الذمة من المنع عن الخروج الى دار الحرب وقصاص قاتله واعتبار وقت الذمة فى اخذ الجزية
من وقت العقد مع العبد المحجور **قوله** فالايمان لكونه شرطا للعبادة يشير الى قوله ولانه ممتنع
فيصح جعل كونه مؤمنا ممتنعا لصحة امانه يعنى انما شرط الايمان لان الجهاد عبادة والكافر ليس باهل
لها وشرطنا الامتناع اى كونه ذا امتناع وقوة ليكون الامان من محله وهو الذى يخاف منه بخلاف
امان الاسير والتاجر الذى فى ايديهم حيث لم يصح لانهم لا يخافونه **قوله** والتأثير اعزاز الدين
اى التأثير فى هذا الامان اعزاز الدين واقامة المصلحة لجماعة من المسلمين اذ الكلام فى مثل هذه
الحالة اى انما يصح امان العبد المحجور على اعتبار ان يكون فيه نفع للمسلمين **قوله** والامان نوع
قتال لان المقصود بالقتال دفع شرهم عن المسلمين وبالامان يحصل ذلك فيكون نوع قتال **قوله**
وفيه ما ذكرناه اى فى امان العبد المحجور ما ذكرنا فى قتاله من انه تصرف فى حق المولى على وجه لا يعرى عن احتمال
الضرر فى حقه **قوله** فهو بمنزلة العهد الدعوة اليه اى الامان المؤبد بمنزلة الدعوة الى الاسلام
وللعبد ولاية عرض الاسلام على غيره **قوله** واسقاط الوصف نفع محض فيصح منه كقبول الهبة
والصدقة والامان يتردد بين النفع والضرر ولهذا لا يفترض الاجابة اليه والتصرف الذى فيه توهم
الضرر فى حق المولى فقط كالبيع والشراء لا يملكه العبد بنفسه فما فيه الضرر به وبالمسلمين ببطلان حقهم
فى الاستغنام اولى ان لا يملكه بنفسه **باب الغنايم وقسمتها**
الغنيمة عن ابى عبيد ما نيل من اهل الشرك عنوة والحرب قايمة وحكمها ان يخمس وسايرها بعد الخمس
للغانمين خاصة والفيء ما نيل منهم بعدما يضع الحرب اوزارها ويصير الدار دار الاسلام وحكمه ان
يكون لكافة المسلمين ولا يخمس والنفل ما ينفله الغازى اى يعطاه زايدا على سهمه وهو ان يقول الامام
او الامير من قتل قتيلا فله سلبه او قال للسرية ما اصبتم فهو لكم او ربعه او نصفه ولا يخمس وعلى الامام
الوفاء به وعن على بن عيسى رح الغنيمة اعم من النفل والفيء اعم من الغنيمة لانه اسم لكل ما صار للمسلمين
من اموال اهل الشرك قال ابو بكر الرازى فالغنيمة فيء والجزية فيء ومال اهل الصلح فيء والخراج فيء

لان ذلك كله مما افاء الله على المسلمين من المشركين وعند الفقهاء كل ما يحل اخذه من اموالهم فهو فيء
عنوة اى قهرا لعجز الذلة والخضوع وقوله قهرا ليس تفسيرا لها لغة لان عنى لازم وقهر متعد بل بطريق
المجاز لان من الذلة يلزم القهر **قوله** كما فعل رسول الله عليه السلام بخيبر هذا الفعل منه ليس لهم والا لما خالفه
عمر رض **قوله** بموافقة من الصحابة رض وهو كما روى انه لما استولى على العراقين والسواد شاور
الصحابة فى اراضيهما فقال بعضهم هى غنيمة فاقسمها بين الغانمين وقال بعضهم بخلاف ذلك فتوقف
عمر رض فى ذلك فرجع الى القرآن فلما جاء من الغد قال وجدت فى كتاب الله تعالى ما استغنى به
عن رايكم فانه قال والذين جاؤا من بعدهم الآية فلو قسمتها بينكم فما يكون لمن يجيء بعدكم فاتفقوا على ذلك
الا عدد يسير منهم بلال رض **قوله** ولم يحمد من خالفه كبلال واصحابه فروى انه قال على المنبر اللهم
اكفنى بلالا واصحابه فما حال الحول حتى ماتوا فان قيل كيف ينعقد الاجماع مع خلافهم قلت لا يعتبر
خلافهم مع اجماع اهل الفقه لانهم اصحاب الظواهر **قوله** وفى كل من ذلك قدوة اى فى
كل من فعل رسول الله عليه السلام وفعل عمر رض **قوله** اما فى المنقول المجرد قيد بالمجرد لانه يجوز المن
عليهم فى المنقول بطريق التبعية للعقار **قوله** لان فى المن ابطال حق الغانمين اى على مذهبنا
لانا نقول بثبوت الملك قبل الاحراز بدار الاسلام بل نقول بثبوت الحق للغانمين **قوله**
او ملكهم اى على مذهب الشافعى رح فانه يقول ثبت الملك لهم بنفس الاصابة **قوله**
بخلاف الرقاب فالحق لم يتأكد فى رقابهم الا يرى ان له ان يقتلهم فكذلك يكون له ان يمن
على رقابهم بجزية يأخذها **قوله** والحجة عليه ما رويناه اى من فعل عمر رض **قوله**
ليخرج عن حد الكراهة ذكر الامام التمرتاشى رح فان من عليهم برقابهم واراضيهم وقسم النساء والذرية
ولساير الاموال جاز ولكن يكره لانهم لا ينتفعون بالاراضى بدون المال ولا بقاء لهم بدون ما يمكن
به تزجية العمر الا ان يدع لهم ما يمكنهم به العمل فى الاراضى **قوله** وان شاء تركهم احرارا ذمة للمسلمين
لما بينا اشارة الى قوله كذلك فعله عمر رض بسواد العراق فان قيل ينبغى ان لا يثبت خيار ترك
القتل لقوله تعالى واقتلوهم حيث وجدتموهم قلنا خص من هذه الآية اهل الذمة والمستأمنون
والنساء وغير ذلك فخص المتنازع عنها بفعل عمر رض **قوله** ولا تفادى بالاسارى المفاداة
بين الاثنين فاداه اذا اطلقه واخذ فديته ومنه قوله ولا تفادى بالاسارى عند ابى حنيفة رح اى
لا يؤخذ فديته لمقابلة اطلاق الاسارى التى فى ايدى المسلمين فعند الشافعى رح حكمهم احد الاربعة
القتل والاسترقاق والفداء بالمال او بالاسارى والمن وعندهما احد الامور الثلثة الاولان
والفداء بالاسارى وعند ابى حنيفة رح احد الامرين الاولين **قوله** لما بينا اشارة الى قوله
ان فيه معونة للكفرة لانه يعود حربا علينا **قوله** ولا يجوز المن عليهم خلافا للشافعى رح المن ان

يطلقهم مجانا ہو بقول من رسول الله عليه السلام على بعض الناس الاسارى يوم بدر ولنا قوله تعالى فاقتلوا المشركين
حيث وجدتموهم وما رواه منسوخ بما تلونا لان سورة براءة من آخر ما نزل وقد تضمنه وجوب القتل
بكل حال فكان ناسخا **قوله** ولا يعقرها خلافا لمالك رح ولا يتركها وقال الشافعي رح يتركها لانه عليه السلام
نهى عن ذبح الشاة الا لماكله **قوله** بخلاف التحريق قبل الذبح لانه منهى عنه في الحديث لا يعذب
بالنار الا ربها **قوله** واصله اى واصل الخلاف **قوله** ويبتنى على هذا الاصل عدة من
المسائل منها ان احدا من الغانمين لو وطى امة من السبى فولدت فادعاه يثبت نسبه منه
عنده وصارت الامة ام ولده وعندنا لا يثبت النسب لعدم الملك ويجب العقر وتقسيم
الامة والولد والعقر بين الغانمين ومنها جواز البيع ومشاركة المدد والارث اذا مات احدهم
قبل القسمة ولنا انه عليه السلام نهى عن بيع الغنيمة في دار الحرب والخلاف ثابت فيه اى في البيع والقسمة
بيع معنى لاشتمالها على الاقرار والمبادلة لا محالة فيدخل تحته اى يدخل القسمة تحت النهى **قوله**
ثم قيل موضع الخلاف ترتب الاحكام على القسمة اذا قسم الامام لا عن اجتهاد اى موضع الخلاف
فيما اذا صادرت القسمة عن الامام بدون الاجتهاد فانها هل يثبت حكم الملك لمن وقعت القسمة
فى نصيبه من الاكل والوطى وساير الانتفاع ام لا فعلى قوله يثبت وعندنا لا يثبت ثم علل بقوله لان
حكم الملك لا يثبت بدونه اى بدون الملك فلا يثبت الاحكام عنده من الاكل والوطى وغيرهما
بهذه القسمة الصادرة لا عن اجتهاد وعلم ان الملك كان ثابتا له قبل القسمة كما اذا قبل كانت
التركة بين الورثة فانه انما يثبت احكام الملك من الانتفاعات اذا وقعت القسمة لثبوت
نفس الملك قبل القسمة فكذلك ههنا على قوله وعندنا لا يثبت بهذه القسمة الصادرة لا عن اجتهاد
من حكم الملك شئ لان الملك لا يثبت قبل هذه القسمة فلا يثبت حكم الملك من الانتفاع بهذه
القسمة ثم انما قيد القسمة بقوله لا عن اجتهاد ليظهر موضع الخلاف فانه اذا قسم مجتهد جاز بالاتفاق
وذكر فى المبسوط وان قسمها في دار الحرب جاز لانه امضى فصلا مجتهدا فيه وقضاء المجتهد فيه نافذ
وقيل الكراهة اى حكم قسمة الغنايم في دار الحرب على مذهبنا الكراهة لا عدم الجواز وذكر في المبسوط
وقيل من مذهبنا كراهة القسمة في دار الحرب لا بطلان القسمة لما في قطع شركة المدد فيقل
بها رغبتهم في اللحوق بالجيش ولانه اذا قسم تفرقوا فربما يكر العدو على بعضهم وهذا امر وراء ما يتم
به القسمة فلا يمنع جوازها **قوله** ووجه الكراهة ان دليل البطلان راجح بدليل عدم الملك لمجرد
الاستيلاء بالدليل الذى ذكرنا او لان دليل البطلان محرم والمحرم راجح على المبيح الا انه تقاعد عن سلب
الجواز لان الاجماع ثابت في الجملة اما عند الشافعى رح يجوز بكل حال واما عندنا اذا راى الامام المصلحة فاذا
لم يسلب الجواز لا يكون ادنى حالا من ايراث الكراهة لان الدليل المرجوح لما لم يبطل اصلا حصل

ذكره

لوجود القسمة لا يوجب الملك

القسمة

من معارضة الدليلين بين الدليل الراجح والمرجوح الكراهة كما في سؤر الهرة فانه لما اقام الدليل على الحرمة والحل
ولم يعمل دليل الحرمة في سلب الحل لم يتقاعد عن ايراث الكراهة كذا هنا **قوله** وهو بناء على ما
مهدناه من الاصل وهو ان السبب هو الاخذ وعنده الملك يثبت بنفس الاخذ وعندنا السبب هو القهر
وتمام القهر بالاحراز بدار الاسلام فاذا شارك المدد الجيش في الاحراز الذى به يتم السبب شاركوهم
في تاكد الحق به كما لو لحقوا بهم في حالة القتال كذا في المبسوط **قوله** ولا حق لاهل سوق
العسكر اى لا سهم لهم ولا رضخ لان قصدهم التجارة لا ارهاب العدو واعزاز الدين **قوله**
فانعدم السبب الظاهر وهو مجاوزة الدرب على قصد القتال **قوله** وما رواه موقوف
على عمر رض وليس بحجة عند بعض مشايخنا خصوصا على اصل الشافعي رح فان عنده لا يقلد الصحابى **قوله**
لانه ابتداء اجارة اى من كل وجه هذا احتراز عن اجارة مستانفة في حالة البقاء فانه يجبر على الاجارة
بالاتفاق كما في مسئلة السفينة فان من استاجر سفينة شهرا فمضت المدة في وسط البحر فانه
ينعقد عليها اجارة اخرى باجر المثل بغير رضاء المالك كذا في المحيط **قوله** ويجبرهم في رواية السير الكبير
ذكر فيه ويستوى في ذلك ان رضى به اصحاب الحمولة او ابوا اذا كان بهم غنى من تلك الحمولة لانهم
بهذا الاباء قصدوا التعنت فان في هذا الاستيجار منفعة لهم من حيث انه تحصل لهم الاجرة بمقابلة
منفعة لا يبقى لهم بدون هذا الاستيجار وفيه منفعة للغانمين ايضا فكانوا متعنتين في الاباء و
القاضى لا يلتفت الى اباء المتعنت ولان الاستيجار ونفاذ الاجارة عند تحقق الحاجة صحيح من غير
الاجبر فمن الاجبر اولى وبيانه في استيجار السفينة على ما ذكرنا وكذلك استيجار الاوعية لحمل المايع
فيها مدة معلومة اذا انتهت المدة وهم في المفازة وكذلك اذا استاجر دابة لحمل الامتعة من
موضع الى موضع مدة معلومة فانتهت المدة وهم في المفازة او مات صاحب الدابة فانه
يبتدا العقد بعد انتهاء المدة ويبقى بعد الموت في هذه المواضع باجر المثل وبالمسمى في حالة البقاء
وكان ذلك لاجل الحاجة فكذلك في الغنايم اذا تحققت الحاجة الى حملها فان قيل جواز
البقاء لا يدل على جواز الابتداء بلا رضى لان البقاء اسهل من الابتداء قلت لا فرق بينهما لانه
في الحالين يملك منافع العين باخذ المثل لصيانة المال بلا رضاه **قوله** وقد شرطها في
رواية ذكر في المحيط فقد قيد محمد رح في السير الصغير الاباحة بطعام الغنيمة وعلفها بالحاجة وفي السير الكبير
اباح الانتفاع لحاجة ولغير حاجة فصار في المسئلة روايتان فما ذكره في السير الصغير جواب القياس
وما ذكره في السير الكبير جواب الاستحسان حتى ان على رواية السير الكبير يستوى فيه الغنى والفقير
في حل الانتفاع ثم قال وكما يجوز للغازى ان ياخذ من طعام الغنيمة وعلفها مقدار كفايته يجوز له ان
ياخذ منها مقدار ما يكفى عبيده الذين دخلوا معه ويقومون على دوابهم وحفظ رحالهم وكذلك

ياخذون لنسائهم وصبيانهم الذين دخلوا معه ولو كان رجل دخل دار الحرب ليخدم بعض الجندي تاجر فلا
يباح له ان يتناول شيئا من الغنيمة وكذلك من داخل دار الحرب للتجارة قوله وعلف
ظهره اى دابته ولفظ الظهر مستعار لها والميرة الطعام قوله والدابة مثل السلاح اى بعتبر
الحاجة فيها والطعام كالخبز والدبس اى المراد بالطعام ما هو المهيا للاكل وفي المحيط وان
وجدوا غنما فلا باس بان يذبحوها وياكلوها ويردوا جلودها في الغنيمة وذكر هذا الحكم في السير الكبير
في الجوز وفي الايضاح في البقر فعلم بهذا ان المهيا للاكل وما هو غير مهيا سواء في اباحة التناول
للغازي وان اصابوا سمنا اوزيتا او دهن سمسم او فاكهة يابسة او رطبة او سكرا او بصلا او
غير ذلك الاشياء التي تؤكل عادة للتعيش لا باس بالتناول منها قبل القسمة ولا يجوز ان
يتناول شيئا من الادوية والطيب ودهن البنفسج وذكر في الايضاح انما يجوز التناول
منها لان هذه الادهان لا تؤكل ولا يستعمل للحاجة الاصلية بل يستعمل للزينة وكل ما لا يوكل ولا يشرب
لا ينبغي ان ينتفع منه بشيء قل او كثر لقوله عليه السلام ردوا الخيط والمخيط قوله ويوقحوا به الدابة توقيح
الدابة تصليب حافرها بالشحم المذاب اذا حفي اى رق من كثرة المشي والآ خطا كذا في المغرب
قوله ويقاتلوا به اذا احتاج اليه بان لم يكن له سلاح لانه اذا احتاج الغازي الى استعمال
سلاح الغنيمة بسبب صيانة سلاحه لا يجوز وقال في الايضاح ولا ينبغي ان يستعمل شيئا من
الاسلحة والدواب ليقي بذلك سلاحه ودابته لان الاطلاق كان باعتبار الحاجة ولا حاجة مع وجود
الملك قوله وقد بينا اشارة الى قوله بخلاف السلاح لانه يستصحبه قوله
يباح له الانتفاع في الفصلين اى في الثياب والسلاح قوله وان احتاج الكل يقسم في
الفصلين اى في فصل السلاح وفصل الثياب والدواب والمتاع قوله ومن اسلم
منهم معناه في دار الحرب انما قيد بهذا لانه لو هاجر الى دار الاسلام والمسلم لا يصير ماله واولاده
في دار الحرب محرزا باسلامه وذكر في الفوايد الظهيرية وهاهنا مسايل اربع احديها اذا اسلم الحربي
في دار الحرب ولم يخرج حتى ظهر على الدار والحكم فيها ما ذكر انه لا يغنم نفسه واولاده الصغار وما
كان في يده من المنقولات الخ والمسئلة الثانية الحربي اذا دخل دارنا بامان واسلم ثم ظهر
المسلمون على داره فاسلمه وماله وجميع ما خلفه في دار الحرب من اولاده الصغار في
والمسئلة الثالثة اذا اسلم الحربي في دار الحرب ثم دخل دار الاسلام ثم ظهر المسلمون على داره
فجميع ما له سالك فيء الا اولاده الصغار والرابعة اذا دخل المسلم دار الحرب بامان واشترى
منهم اموالا وله اولاد استصحبهم مع نفسه في دار الحرب ثم ظهر المسلمون على الدار فالجواب
فيه على نحو ما يشابه في حربي اسلم في دار الحرب ثم وقع الظهور على الدار الا في فصلين احدهما ان اولاده الكبار

وفي النهاية اكثر المشايخ يرجحوا القراة من التوقيح وهو الاصلاح هكذا اتفق على الحاشية انه قال هكذا قراناه على المشايخ

بها لا يصيرون فيئا لانهم مسلمون والثاني ما كان وديعة له عند حربي لا يصير فيئا على رواية ابي سليمان رحمه الله
وعلى رواية ابي حفص رحمه الله يصير فيئا قوله لانه في يد صحيحة احترازا عن يد الغاصب محترمة احترازا عن
يد الحربي قوله وما كان من ماله في يد حربي فهو فيء غصبا كان او وديعة لان يده ليست بمحترمة فانها
لا تدفع استغنام المسلمين عن ماله فكذا عن منح الوديعة وما كان غصبا في يد مسلم او ذمي فهو فيء عند
ابي حنيفة رحمه الله وقالا لا يكون فيئا قال العبد هكذا ذكر الاختلاف في السير الكبير وذكروا في شرح
الجامع الصغير قول ابي يوسف مع قول محمد رحمه الله قال صاحب النهاية هكذا وقع لفظ الهداية في بعض النسخ
وهذا لا يصح اصلا لانه لو كان الاختلاف هكذا في ذينك الكتابين لقال كذا ذكر الاختلاف في
السير الكبير والجامع الصغير ولما احتاج الى ذكر قوله وذكروا في شرح الجامع قول ابي يوسف مع قول محمد رحمه الله
لانه يكون تكرارا محضا مع تطويل بغير فايدة ووقع في بعضها وقال محمد رحمه الله لا يكون فيئا مكان قوله وقالا
مع ابي حنيفة رحمه الله مكان قوله مع محمد ثم قال رحمه الله ولكني تتبعت بتوفيق الله تعالى الاقوال فوجدتها كما هو حقها
في الكتب ثم وضعتها كما يوضع الهناء مواضع النقب قلت والصحيح من النسخ هو ان يقال وما كان
غصبا في يد مسلم او ذمي فهو فيء عند ابي حنيفة رحمه الله وقال محمد رحمه الله لا يكون فيئا لان رواية السير الكبير هكذا او
هكذا ايضا في المحيط ولم يذكر فيهما قول ابي يوسف والصحيح ايضا في الثاني هو ان يقال وذكروا في
شرح الجامع الصغير قول ابي يوسف مع محمد رحمه الله لان الامام فخر الاسلام رحمه الله البزدوي ذكر في الجامع الصغير
ولو كان وديعة عند حربي او غصبا عند مسلم او ذمي او صايعا فهو فيء وهذا قول ابي حنيفة رحمه الله وقال ابو يوسف
ومحمد رحمهما الله لا يكون فيئا وهكذا ايضا ذكر في الجامع الصغير لقاضي خان والتمرتاشي وغيرهما قوله
الا ترى انها لما تلفت بمتقومة حتى لم يجب القصاص والدية على قاتلها في دار الحرب قوله
وليست في يده حكما لان يد الغاصب ليست بنائبة عن يد المغصوب منه فلا يكون ما في يد
الغاصب في يد المغصوب منه حكما فيجعل كانه ليس في يد احد فكان فيئا قوله لتعذر الرد على
الغانمين لقلته جدا او لتفرقهم والله اعلم

## فصل في كيفية القسمة

قوله
استثنى الخمس سماه استثناء من حيث ان حكمه يخالف حكم اربعة الاخماس كما ان حكم المستثنى منه
الغناء بالفتح والمد الاجزاء والكفاية الكر الصولة والحملة والفر بمعنى الفرار والفرار اذا كان لاجل ان
يكون الكر اشد كان هو من الجهاد اذ الفرار في موضع الفرار محمود لئلا يرتكب النهي في قوله تعالى ولا تلقوا
بايديكم الى التهلكة قوله واذا تعارضت روايتاه اى روايتا ابن عمر رضي الله عنه وهي روايتهما عنه على
وفق مذهبهما ورواه ابو حنيفة رحمه الله ايضا على وفق مذهبه يرجح رواية غيره وهي رواية ابن عباس رضي الله عنهما
وهذا لان من تعارضت روايته كان احتمال النسخ برواية نفسه وبرواية غيره ومن لا تعارض
في روايته لا يحتمل النسخ الا من رواية غيره فكان احتمال النسخ فيه اقل فكان اولى قوله

ولان الكر والفر من جنس واحد وتفسر الفرار ليس مستحسن بل الفرار انما حسن اذا فعل لاجل الكر فيكونان
من جنس واحد فلا يعتبر نوعا آخر بل يعتبر زيادة عناء والزيادة لا يتعلق بزيادة الغناء اذ بعضهم لا يبعد
ان يكون اغنى من بعض قوله لتعذر معرفته اى معرفة مقدار الزيادة لان ذلك انما يظهر عند المسايفة
والمقاتلة عند التقاء الصفين وكل منهم مشغول بشانه فى ذلك الوقت فتعذر الوقوف عليه قوله
فلا يكون السبب الظاهر وهو المجاوزة مفضيا الى القتال عليهما فيسهم لواحد وقال فى الاسرار فالمبدا معتبر
على مآل الامر من القتال فان الارهاب انما يحصل لخوفهم عاقبة امرهم من القتال معهم على الافراس
والقتال لا يتصور الا على فرس واحد فاذا علم ذلك حقيقة لم يقع ارهاب بزيادة الفرس
كما اعطى سلمة بن الاكوع سهمين احدهما على سبيل التنفيل له فى القتال فانه قال عم خير رجالنا سلمة بن الاكوع
وخير فرساننا ابو قتادة رضه ونظيره نفقة الخادمين للمراة قوله والبراذين والعتاق سواء
انما ذكر هذا لان اهل الشام يقولون لا سهم للبراذين ورووا فيه حديثا عن رسول الله عم شاذا البرذون
فرس العجم والجمع البراذين وخلافها العراب يقال فرس عتيق اى رائع والجمع عتاق ويقال عتاق الطير
والخيل كرائمها والهجين ما يكون ابوه من الكوادن وامه من العربى والمقرف ما يكون ابوه عربيا
وامه من الكوادن والكودن البرذون يوكف ويشبه به البليد فى الفصل الثانى وهو ما اذا دخل
دار الحرب راجلا ثم اشترى فرسا وقاتل فارسا روى ابن المبارك عن ابى حنيفة رح انه يسهم
فارس وفى ظاهر الرواية لا يستحق سهم الفرسان كذا فى المحيط وقوله وهكذا معطوف
على قوله وجواب الشافعى رح قوله والحاصل ان المعتبر عندنا حالة المجاوزة اى مجاوزة
الدرب قال الخليل الدرب الباب الواسع على السكة وعلى كل مدخل من مداخل الروم درب
من دروبها كذا فى المغرب والمراد من الدرب ههنا البرزخ الحاجز بين الدارين اى دار الاسلام
ودار الحرب حتى لو جاوز الدرب دخلت الدار الحرب ولو جاوز اهل دار الحرب دخلوا فى حدود
دار الاسلام وعنده حال انقضاء الحرب وهو تمام الحرب وهذا رواه عن الشافعى رح والظاهر
من مذهبه انه يعتبر بمجرد شهود الوقعة كذا فى النهاية قوله وتعليق الاحكام بالقتال الخ جواب
بطريق المنع عن قولنا ولان الوقوف على حقيقة القتال متعسر ومن الاحكام ما اذا قتل فى
القتال سقط سهمه وكذا سقط غسله بالشهادة والعبد انما يرضخ له اذا قاتل او دل على الطريق
قوله ولو تعذر او تعسر نريد به ولو سلم تعسر الوقوف تعلق بشهود الوقعة لانه اقرب
الى القتال قلت الوقوف على حقيقة القتال متعذر فقد تحقق القتال فى المشاجرة والمغافصة
والمضايق وكذا على شهود الوقعة لانه حال التقاء الصفين وما ذكر من تعليق الاحكام قلت
ذلك فى حكم الرضخ والرضخ ليس نظير السهم الا يرى انه غير مقدر بشئ فلا يستقيم اعتبار السهم بما هو دونه كذا

فى المبسوط

قوله ولا معتبر بها بدليل انه لا يعتبر صيرورته راجلا او فارسا بعد المجاوزة عندنا وبعد شهود
الوقعة او انقضاء الحرب عند الشافعى رح على اختلاف الاصلين وكذا بالاجماع لا يعتبر
ببقاء الفرس الى حال تمام الاستحقاق حتى لو نفق فرسه بعد القتال قبل احراز الغنيمة استحق سهم
الفرسان فكان المعتبر حال انعقاد السبب ابتداء بخلاف موت الفارس لانه المستحق ولا
استحقاق بعد فوات المستحق قوله والاول ليس من عمله يعنى ان الدلالة ليست
من الجهاد فجاز ان يزاد بها على سهم الجهاد ولا يلزم التسوية بينه وبين المسلم ولا كذلك القتال
فانه لا يجوز فيه الزيادة على السهم لانه يلزم المساواة بين المسلم والكافر ولا مساواة بينهما
قوله علل فقال انهم لم يزالوا معى هكذا عن سعيد بن المسيب رضه ان رسول الله عم قسم الخمس
يوم خيبر وقسم سهم ذوى القربى بين بنى هاشم وبنى المطلب فكلمه عثمان بن عفان وجبير بن مطعم رضه
قالا انا لا ننكر فضل بنى هاشم لمكانك الذى وضعك الله فيهم ولكن نحن وبنو المطلب فى القرب اليك
على السواء فما لك اعطيتهم وحرمتنا فقال انهم لم يزالوا معى فى الجاهلية والاسلام ومعنى الحديث هو ان
اصل النسب هو عبد مناف فكان له اربعة بنين هاشم والمطلب ونوفل وعبد شمس ورسول الله عم
كان من اولاد هاشم فانه محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم فكان بنو هاشم اولاد جده وجبير بن
مطعم كان من بنى نوفل وعثمان بن عفان كان من بنى عبد شمس وولد جد الانسان اقرب اليه
من ولد اخى جده فاما بنو نوفل وبنو عبد شمس كانوا مع بنى المطلب فى القرابة سواء وقيل هو
نوفل وبنو عبد شمس كانوا اقرب اليه من بنى عبد المطلب لان ولد اخى جده فاما بنو نوفل وبنو عبد
شمس كانا اخوى هاشم لاب وام والمطلب كان اخا هاشم لابيه لا لامه ثم اعطى رسول الله عم
لبنى المطلب ولم يعط بنى نوفل وبنى عبد شمس فاشكل ذلك عليهما قوله دل ان المراد
من النص قرب النصرة لا قرب القرابة وانما اراد نصرة الاجتماع اليه للموانسة فى حال هجرة
الناس عنه لما روى ان الله تعالى لما بعث رسوله من بنى هاشم ورأى القريش آثار الظفر فيهم حسدوهم
وتعاقدوا ان لا يجالسوا بنى هاشم ولا يكلموهم حتى يدفعوا اليهم رسول الله عم ودخل بنو نوفل وبنو عبد
شمس فى عهد قريش ودخل بنو المطلب فى عهد بنى هاشم حتى دخل معهم الشعب وكانوا معهم
فيه ثلاث سنين مع رسول الله عم كذا فى المبسوط قوله فاما ذكر الله تعالى فى الخمس وهو قوله تعالى
واعلموا انما غنمتم من شئ فان لله خمسه كان ابن عباس رضه يقول سهم الله وسهم الرسول واحد
فذكر اسم الله للتبرك ومفتاح الكلام وقال ابو العالية يقسم على ستة اسهم سهم لله يصرف الى عمارة
الكعبة ان كانت القسمة بقربها والى عمارة فى كل بلدة هى بالقرب من موضع القسمة لان هذه بقاع
مضافة الى الله تعالى وهذا السهم لله فينصرف الى عمارة البقاع المضافة الى الله تعالى قوله

والجمع عليه ما قدمناه وسوال الخلفاء الاربعة الراشدين قسموه على ثلاثة اسهم وكان ذلك بمحضر من الصحابة رضي
ولم ينكر عليه احد فحل محل الاجماع وبه تبين ان قسمة النبي عليه السلام ما كان بطريق الحتم واللزوم بل بطريق الجواز
اذ لا نطق لهم خلافه عليه السلام يؤيد ما روي عنه عليه السلام سهم ذوي القربى لهم في حال حيوتي وليس لهم بعد مماتي و
لان استحقاقهم كان بالنصرة وقد فاتت بوفاته عليه السلام فيفوت الاستحقاق لا للانتساخ بعد
موته بل لعدم علته وهي النصرة فان قيل لا يجوز ان يتعلق الحكم بعين النصرة لثبوت الاستحقاق
للنساء والذراري وليسوا باهل للنصرة قلنا ما كانت منه نصرة قتال وانما كانت نصرة
اجتماع اليه في الشعب للموانسة في حال هجرة الناس ومثل هذا يكون للنساء او الولدان على انهم تبع للرجال
قوله هذا الذي ذكره قول الكرخي وسواهم كانوا يستحقونه في زمن النبي عليه السلام بالنصرة و
بعده بالفقر اي يسقط الاغنياء بعد موته ولا يسقط الفقراء وهو الاصح وقال الطحاوي سهم الفقير منهم
ساقط ايضا قوله كما هو العمالة اي اذا كان العامل هاشميا قوله اما فقراؤهم يدخلون
في الاصناف الثلاثة اي ايتام ذوي القربى يدخلون في سهم اليتامى ومساكين ذوي القربى يدخلون في
سهم المساكين وابن السبيل من ذوي القربى كذلك قوله فيه روايتان وجه الرواية الاولى
ان من لا منعة له لا يقدر على مقاتلة الكفار وقهرهم فالماخوذ لا يكون غنيمة فلا يخمس ولان العدد اليسير انما يدخلون
لاكتساب المال لا لاعزاز الدين فصار كتجار العسكر

## فصل في التنفيل

ولا باس بان ينفل الامام ذكر بلفظ لا باس وانه مستحب ذكر في المبسوط ويستحب للامام ان ينفل قبل الاصابة
الاصابة لحب ماري الصواب فيه للتحريض على القتال قال الله تعالى يا ايها النبي حرض المؤمنين على
القتال فان قيل مطلق الامر للوجوب ولم يجب التنفيل قلنا في التنفيل تحريض بعض الغزاة
مع توهين البعض وتوهين المسلم حرام خصوصا في مثل هذا الوقت ولان التحريض شيء مبهم قد يكون ذلك
بالتنفيل وقد ذلك بذكر ثواب الآخرة فلو كان التحريض نفسه واجبا لا يلزم ان يكون التحريض المعين
بالتنفيل واجبا كذا في الايضاح ويجوز التنفيل في ساير الاموال من الذهب والفضة وغير ذلك
وكذلك يجوز في السلب وغير ذلك نحو ان يقول الامام من قتل قتيلا فله سلبه ومن اصاب شيا فهو له
او قال لما اصبتم فلكم منه الربع او النصف الا انه لا ينبغي للامام ان ينفل بكل الماخوذ ذكر في السير الكبير اذا
قال الامام لاهل العسكر جميعا ما اصبتم فهو لكم نفلا بعد الخمس فهذا لا يجوز لان المقصود من التنفيل التحريض
على القتال وانما يحصل ذلك اذا اخص البعض بالتنفيل واما اذا عمهم فلا يحصل به ما هو المقصود بالتنفيل ولانه
في هذا ابطال السهمان التي اوجبها رسول الله عليه السلام وابطال تفضيل الفارس على الراجل وذلك لا يجوز وكذلك
اذا قال لما اصبتم فهو لكم ولم يقل بعد الخمس فهذا لا يجوز لان فيه ابطال الخمس الذي اوجبه الله تعالى في الغنيمة وابطالا
لحق ضعفاء المسلمين وذلك لا يجوز وقال عليه السلام وهل تنصرون وترزقون الا بضعفائكم والنفل

ما ينفل الامام الغازي اي يعطيه زايدا على سهمه وعن علي بن عيسى ان الغنيمة اعم من النفل والفيء اعم من
الغنيمة لانه اسم لكل ما صار للمسلمين من اموال اهل الشرك قوله وان فعله مع السرية جاز وفي
المبسوط فالسرية عدد قليل يسيرون بالليل ويكمنون بالنهار والجيش هو الجمع العظيم يحبس بعضهم
في بعض قال عليه السلام خير الاصحاب اربعة وخير السرايا اربعماية وخير الجيوش اربعة الاف
وكان التنفيل للسرية تنفيلا لبعض الجيش ولهذا اذا بعث سرية من دار الاسلام لا ينبغي ان ينفل
السرية ما اصابوا قوله ولا ينفل بعد احراز الغنيمة الا من الخمس لانه لا حق للغانمين في الخمس
لا يقال فيه ابطال حق الاصناف الثلاثة لانه انما جاز هذا باعتبار ان المنفل له جعل واحدا من
الثلاثة فلم يكن فيه ابطال حق الاصناف الثلاثة اذ يجوز صرف الخمس الى احد الاصناف الثلاثة
وذكر الامام شمس الائمة السرخسي رح في السير الكبير لا باس بان يعطي الامام الرجل المحتاج اذا ابلى من الخمس
ما يغنيه ويجعله نفلا له بعد الغنيمة لانه مامور بصرف الخمس الى المحتاجين وهذا محتاج واذا جاز صرفه الى محتاج
لم يقاتل فلان يجوز صرفه الى محتاج قاتل وابلى بلاء حسنا كان اولى وهذا نظير من وجد ركازا فراه الامام
محتاجا فصرف الخمس اليه جاز وفي الذخيرة ولا ينبغي للامام ان يضع ذلك في الغني ويجعل نفلا له بعد
الاصابة لان الخمس حق المحتاجين لا حق الاغنياء فجعله للغني ابطال حق المحتاجين قوله وقال الشافعي
رح يعني ان القاتل اذا قتل مشركا على وجه المبارزة وهو مقبل استحق سلبه وان لم ينفله الامام
وعندنا لا يستحق القاتل السلب بدون التنفيل قوله وقد قتله مقبلا وهو حال من المفعول لان
الشرط عنده كون القتيل مقبلا حتى لو قتل منهزما او نايما او مشغولا بشيء لم يستحق السلب قوله
وما رواه وهو قوله عليه السلام من قتل قتيلا فله سلبه يحتمل التنفيل وهو الظاهر لان مثل ذلك انما يكون لنصب
الشرع اذا قاله بالمدينة في مسجده ولم ينقل انه قال ذلك الا يوم بدر عند القتال للحاجة الى التحريض وقد كانوا
اذلة ويوم حنين حين ولوا منهزمين للحاجة الى التحريض وكما قال ذلك يوم بدر قال ايضا من اخذ اسيرا
فهو له ثم كان ذلك منه على وجه التنفيل فكذلك في السلب كذا في المبسوط قوله لما مر من
قبل وهو ما ذكر في باب الغنايم وقسمتها من قوله ولان الاستيلاء اثبات اليد الحافظة والناقلة
قوله قد قيل على هذا الاختلاف يعني اذا اتلف النفل في دار الحرب يجب الضمان على المتلف
عند محمد رح وعندهما لا يجب

## باب استيلاء الكفار

واذا غلب الترك اي كفار الترك على الروم اي نصارى الروم قوله من ذلك اي من
مال اهل الروم الذي استولى عليه الترك قوله بساير املاكهم الضمير يرجع الى الترك لانهم لما
ملكوه صار كاموالهم الاصلية قوله لان الاستيلاء محظور ابتداء الى حين اخذوا وانتهاء الى
حين احرزوا بدارهم والمحظور لا ينتهض سببا للملك على ما عرف من قاعدة الحظر ولا ينال [illegible]

الكلام كافرا ن
لان ذلك الاموال صار ملكا للترك
بساير املاكهم ن

في حقهم لانهم لا يخاطبون بالشرائع لانهم يخاطبون بالحرمات كالربوا والزنا فيثبت هذا الفعل في حقهم والمراد بالمحظور هنا المحظور من وجه دون وجه اما اذا كان محظورا من كل وجه بان يكون محظورا باصله ووصفه بان استولى المسلم على مسلم فانه غير موجب للملك بالاتفاق وقد ذكرنا ان الاستيلاء ورد على مال مباح اي استيلاء الكفار ورد على مباح لان استيلاءهم على اموالنا انما يثبت الملك لهم اذا احرزوها بدارهم والكلام فيه فبعد الاحراز بدارهم تزول عصمة صاحبها ويصير مباحا التملك فلا يكون اخذهم ذلك المال عدوانا كذا في الاسرار **قوله** وهذا لان العصمة تثبت على منافاة الدليل اي قولنا ان استيلاءهم ورد على مال مباح لان العصمة في المال لكل من يثبت من مسلم او كافر انما تثبت على خلاف الدليل فان الدليل يقتضي ان لا يكون المال معصوما لاحد لقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا الا ان العصمة انما تثبت لمن اختص هو به بسبب من الاسباب من شرى او ارث وغيرهما ليتمكن من الانتفاع به اذ لو لم يكن مخصوصا هو بالعصمة بازعه الآخر في الانتفاع فلما زال المكنة من الانتفاع بسبب احرازهم بدار الحرب لم يبق ما يوجب عصمته وهو تمكين المالك من الانتفاع عاد المال مباحا كما يقتضيه الدليل فصار بمنزلة الصيد والحشيش ثم لما وقع استيلاؤهم على مال مباح فاوجب الملك لهم ومن هذا وقع الفرق بين اموالنا ورقابنا فان الرقاب كلها لم تخلق محلا للتملك في الاصل وانما ثبت المحلية بعارض الكفر وليس في رقابنا ذلك فلذلك لا يملكون احرارنا وان احرزوها بدارهم **قوله** عبارة عن الاقتدار حالا ومالا يعني ان الكفار اذا استولوا على اموال المسلمين فهم ما داموا في دار الاسلام ان اقتدروا عليها حالا لم يقتدروا مالا لان الظاهر ان المسلمين يغلبون عليهم ويأخذون الاموال واما اذا احرزوها بدار الحرب فقد اقتدروا عليها حالا ومالا لانقطاع ولاية المسلمين فان قيل كيف يملكون اموالنا بالاستيلاء وقد قال الله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا والتملك بالقهر من اقوى جهات السبيل قلنا النص تناول المؤمنين وهم لا يملكونهم بالاستيلاء وحق الاسترداد للمالك القديم لا يدل على قيام الملك فالواهب يرجع في هبته ويعيد الى قديم ملكه مع زوال ملكه وفي الكافي للعلامة النسفي وقوله في الهداية لان العصمة تثبت على منافاة الدليل ضرورة تمكن المالك من الانتفاع فاذا زالت المكنة عاد مباحا كما كان مشكل لانا اذا غلبنا على اموال اهل البغي واحرزناها بدارنا لم نملكها مع زوال المكنة الا ان يقال اراد به زوال المكنة بالاحراز بدار الحرب وثمة اصل الدار واحد وهي لحكم الديانة مختلفة فبقيت العصمة من وجه دون وجه فلم يثبت الملك بالشك بخلاف اهل الحرب لان الدار مختلفة والمنعة متباينة من كل وجه فبطلت العصمة لنا في حقهم ولهم في حقنا من كل وجه والمحظور لغيره اذا صلح سببا الخ جواب عن قول الخصم انه محظور قلنا نعم هو محظور الا انه محظور لغيره ومباح

لكونه سببا لاقامة المصالح والمحظور لغيره لا يمنع السبب عن كونه سببا للملك كالبيع وقت النداء و دل عليه ان المحظور لغيره وهو الصلوة في الارض المغصوبة يصلح سببا لاستحقاق اعلى النعم وهو الثواب في الآخرة ولان يصلح سببا للملك في الدنيا اولى وفي الكافي وقوله والمحظور لغيره اذا صلح سببا لكرامة تفوق الملك وهو الثواب الآجل اي اذا صلى في ارض مغصوبة فما ظنك بالعاجل مشكل لان الفنا لان العصمة لا تزول الا ان زالت بالاحراز بدارهم او لم تزل فان زالت لا يكون الاستيلاء محظورا لما مر وان لم تزل لا يصير ملكا كما في مسئلة البغاة الا ان يقال العصمة المؤثمة باقية لانها بالاسلام وان زالت المقومة لانها بالدار **قوله** فوجدها المالكون قبل القسمة فهي لهم بغير شيء اي وان احرزها الغانمون بدار الاسلام وذكر في الايضاح فاما اذا وجد قبل القسمة فكان ينبغي ان لا ياخذ بالقيمة ايضا لان حق الجماعة متعلق به وقد استحكم هذا بالاحراز بدار الاسلام الا ترى انه لو اتلف انسان شيئا من الغنيمة قبل القسمة يضمن الا انا تركنا هذا الاصل بحديث عبد الله بن عباس رضه فانه روى عنه ان المشركين غلبوا على بعير لرجل ثم ظهر المسلمون عليه فسأل النبي عم عن ذلك فقال ان وجدته قبل القسمة الحديث **قوله** ولو وهبوه لمسلم اخذه بقيمته فان قيل هذا الملك ثبت للموهوب له بغير عوض بخلاف ما لو ثبت لاحد الغزاة بالقسمة لان هذا الحق انما تعين له بغير عوض بازاء ما انقطع من حقه عما في ايدي الباقين قلنا ههنا ايضا ثبت له هذا الملك معنى لما ان المكافاة مقصودة في الهبة وان لم يكن مشروطة فجعل ذلك المعنى معتبرا في اثبات حقه في القيمة الى هذا اشارة في المبسوط **قوله** لما بينا اشارة الى قوله لان الاخذ بالمثل غير مفيد **قوله** وكذا اذا كان مشترى بمثله قدرا ووصفا ولو اشتراه المسلم باقل قدرا منه او بخس او بجنسه ولكن اردى منه وصفا فله ان ياخذه بمثل ما اعطاه المشتري وقال في الايضاح الا ان يكون اشتراه منهم بخلاف جنسه فيكون الاخذ مفيدا وكذا لو اشتراه بجنسه باقل منه فله ان ياخذ بمثل ما اشترى ولا يكون هذا ربوا لانه انما فدى ليستخلص ملكه ويعيده الى قديم ملكه **قوله** اما الاخذ بالثمن فلما قلنا وهو قوله لانه يتضرر بالاخذ مجانا **قوله** لان الملك فيه صحيح بدليل حل الوطي للمشتري من الكافر واحترز به عن المشتري شراء فاسدا فان الاوصاف هناك مضمونة **قوله** لان الاوصاف لا يقابلها شيء من الثمن قيل فيه نظر لان الوصف انما لا يقابله شيء من الثمن اذا لم يصر مقصودا بالتناول الا ترى انه لو اشترى عبدا ففقئت عينه ثم باعه مرابحة فانه يحط من الثمن ما يخص العين لانها صارت مقصودة بالتناول كذا في الفوائد الظهيرية وذكر الخبازي رح فان قيل الوصف لما لا يقابله شيء من الثمن اذا لم يصر مقصودا اما لا بالاتلاف الا ترى ان في مسئلة المرابحة لو فقأ عينه انسان او فقأها بنفسه ثم باعه مرابحة من غير بيان ثم علم المشتري بذلك يحط قسطها من الثمن فكذلك ينبغي ان يحط من ثمن العبد قدر الارش قلنا

ثم لما لم يكن للمالك القديم حق اخذ الارش لما بينا صار في حقه بمنزلة الغايب صار في حقه بمنزلة الهالك
لا بمنزلة المتلف بخلاف مسئلة المرابحة لانه متلف حقيقة ولو كان له قسط من الثمن حقيقة بان يكون مستبينا
حقيقة ليس له ان يرابح على غير العين الذي اخذ ارشها لان الشبهة في المرابحة ملحقة بالحقيقة فاما
ههنا حق الاخذ في العين بالنص بخلاف القياس فكيف يلحق بها البدل وعن محمد رح ان المولى
يسقط حصة الارش من الفداء كالشفيع فانه ياخذ بالحصة ان استهلك احد شيئا من البناء والفرق على الظاهر
ان الصفقة اذا تحولت الى الشفيع صار المشتري في يد المشتري كالمشتري شراء فاسدا من حيث ان
كل واحد من القبضين واجب النقض كرها لحق الشرع والاوصاف يضمن فيه كما في الغصب
اذ الواجب فيها القيمة باعتبار القبض وهو يرد على المجموع وفي البيع الصحيح الواجب الثمن باعتبار العقد
وهو يرد على الذات فان قيل شراء التاجر منها ايضا بمنزلة شراء المشتري شراء فاسدا
من حيث وجوب الرد قلنا الحاق مسئلة الشفعة بالمشتري شراء فاسدا اولى من شراء التاجر
من الكافر من حيث ان شراء المشتري بدون رضاء الشفيع مكروه بخلاف شراء التاجر بدون رضاء
المالك وقوله والاوصاف يضمن فيه كما في الغصب اي في غير الربوا اما في الربوا لا يجوز
ان يغصبه حنطة فعفنت عنده او اناء فضة فهشم في يده فصاحبه بالخيار ان شاء اخذ ذلك بعينه و
ان شاء تركه وضمنه مثله تفاديا عن الربوا قوله وللمشتري الاول ان ياخذ من الثاني ولا يكون
ذلك للمالك القديم وانما رجحنا جانب المشتري الاول على المالك القديم في ولاية الاخذ لانه على تقدير
اخذ المشتري لا يبطل حق المالك القديم لولاية الاخذ له بعد اخذ المشتري الاول ولو اخذ المالك القديم
يبطل حق المشتري الاول لانه لا ولاية له بعد اخذ المالك القديم فلهذا رجح جانب المشتري الاول
قوله لان الاسر ما ورد على ملكه كما اذا وهب رجل لآخر شيئا فوهب الموهوب له من آخر
فليس للواهب الاول عليه سبيل ما لم يرجع الثاني في هبته قوله فياخذ بها فان قيل
يتضرر المالك بذلك فوجب ان يكون له حق الاخذ من المشتري الثاني كيلا يتضرر قلنا لو اخذ
هو من المشتري الثاني يتضرر المشتري الاول ضررا لا عوض في مقابلته ولو اخذ المالك من المشتري الاول
يتضرر لكن بعوض وهو العبد فكان اولى قوله وكذا من سواه اي من مولاه وهو المدبر و
المكاتب وام الولد قوله بخلاف رقابهم اي رقاب الكفار من احرارهم ومدبريهم
وامهات اولادهم قوله ولا جناية من مولاه اي من مدبرينا وامهات اولادنا و
مكاتبينا واحرارنا واذا ابق عبد لمسلم او لذمي ذكر الامام ابو اليسر رح في عين الفقهاء العبد المسلم
لمسلم او ذمي اذا ابق الى دار الحرب فاخذه الكفار لا يملكونه عند ابي حنيفة رح والمرتد يملكه الكفار و
اما العبد الكافر فهو ذمي تبعا لمولاه وما بطلت الذمة باللحوق بدار الحرب فلا يملكه الكفار كذا في عين الفقهاء

وذكر في طريقة الامام رح العبد اذا كان ذميا ففيه قولان واما اذا كان مرتدا فابق ولحق بدار الحرب
يملكه الكفار بالاجماع قوله فظهرت يده على نفسه فان قيل كيف يظهر يد العبد على نفسه و
قد خلف يد المولى يد الكفرة بدون واسطة فوجب ثبوت يد المولى لان دار الحرب في ايديهم
قلنا ان بين الدارين حدا لا يكون في يد احد وعند ذلك يظهر يد العبد على نفسه ولان يد الدار
يد حكمية ويد العبد يد حقيقية فلا يندفع بيد الدار الى هذا اشار فخر الاسلام بخلاف المتردد
اي الابق الذي يتردد في دار الاسلام لان يد المولى باقية في حقه حكما ولهذا لو وهبه لابنه الصغير
صار قابضا بقبضه فبقاء المانع حكما يمنع ثبوت اليد له في نفسه فيتم احراز المشركين اياه واما الابق
الى دار الحرب فلا يكون في يد مولاه حكما حتى لو وهبه لابنه الصغير لا يجوز قوله وبعدها اي بعد
القسمة يؤدي عوضه من بيت المال فيما اذا كان مغنوما واما في الصورة التي اذا كان موهوبا او مشتريا
او مغنوما قبل القسمة فلا يؤدي عوضه وانما ادى عوضه من بيت المال لمن وقع في سهمه لان نصيبه قد
استحق فلو لم يرجع على احد لكان اجحافا ولو لزم العوض على المالك مع استمرار ملكه لكان اضرارا به
وتعذر رجوعه على شركائه في الغنيمة واعادة القسمة لتفرقهم فيعوضه من بيت المال لانه معد لنوائب
المسلمين وهذا من نوائبهم ولانه لو فضل شيء من قسمته كلؤلؤة يوضع في بيت المال فاذا لحق غرم
يجعل ذلك في بيت المال لان الغرم مقابل بالغنم قوله والفرس والمتاع بالثمن وهذا
عند ابي حنيفة رح فان قيل على قول ابي حنيفة رح ينبغي ان ياخذ المتاع ايضا بغير شيء لانه لما ظهر يد
العبد على نفسه ظهرت على المال ايضا لانقطاع يد المولى عن المال ايضا لانه في دار الحرب ويد
العبد اسبق من يد الكفار عليه فلا يصير ملكا لهم قلنا ظهرت يد العبد على نفسه مع المنافي وهو
الرق فكانت ظاهرة من وجه دون وجه فجعلناها ظاهرة في حق نفسه غير ظاهرة في حق المال قوله
واذا دخل الحربي دارنا بامان فاشترى عبدا مسلما وعلى هذا الخلاف اذا كان العبد ذميا
يجبر على بيعه ولا يمكن من الذهاب به الى دار الحرب كذا في الايضاح فان قيل الذمي ملتزم
احكام الاسلام فيما يرجع الى المعاملات والمستامن غير ملتزم قلنا المستامن ملتزم ترك
الاستحقاق بالمسلمين فانا ما اعطيناه الامان ليستذل المسلم اذ لا يجوز اعطاء الامان على هذا فلهذا
يجبر على بيعه قوله ولابي حنيفة رح ان تخليص المسلم عن ذل الكافر واجب ولكن ذلك الكافر
واجب ولكن ذلك الكافر ما دام مستامنا في دار الاسلام يزال بعوض وهو الازالة بالبيع لان
مال المستامن محترم ما دام في دار الاسلام فاذا دخل دار الحرب انتهت الحرمة بانتهاء الامان
فاستحق الازالة بالعتق لانه لما انتهى امانه بالعود الى دار الحرب سقطت عصمة ماله فيعتق مخلصا
للعبد ولو كان الامام قادرا على ازالة العبد ساكن عن استيلائه كان الواجب على الامام ان

ان يجبره على الاعتاق لا على البيع لانعدام عصمة ماله فلم يستحق الحربي العوض بمقابلة ازالة ملكه
لسقوط حرمة ملكه ثم لما قصرت ولاية القاضي عن ازالة ملكه بالاعتاق وهي العلة في زوال ملكه فقام شرط
زوال عصمة مال المستامن الذي هو دخول دار الحرب مقام علة الزوال وهي اعتاق الامام عنه لما
انه قد يقام الشرط مقام العلة عند امكان اضافة الحكم كما في حفر البئر على قارعة الطريق وكما يقال
الاحراز بدار الحرب سبب لاثبات الملك فما لم يكن مالكا له الا يرى انهم اذا اسروا عبدا مسلما
في دارنا ملكوه اذا احرزوه بدار الحرب ثم فيستحيل ان يزول ملكه بالاحراز لان الاحراز لما صار سببا
لاثبات الملك ابتداء فاولى ان يبقى الملك الثابت كما كان والا يلزم ان يكون ما هو المثبت
للملك مزيلا له وهو مدفوع ثم قلت ليس هذا كما اخذوا عبدا في دارنا لانهم لا يملكونه بالاخذ حتى
يستحق عليهم الازالة بسبب الاستيلاء وانما لا يملكونه بالاحراز بخلاف ما نحن فيه فانهم يملكونه بالشراء
فاستحق عليهم الازالة بالبيع ما داموا في دارنا ولما ادخلوه في دارهم استحق الازالة ايضا باقامة
شرط الزوال مقام الازالة على ما ذكرنا من انتهاء عصمة ماله بالاحراز بدار الحرب وفي المبسوط فان قيل
بارتفاع الامان زال صفة الحظر لا اصل الملك كمن اباح لغيره شيئا لا يزول به اصل ملكه قلت
ما كان ملكه بعد اسلام العبد في دار الاسلام الا باعتبار صفة الحظر فانه لو لم يكن مستامنا لكان
العبد المسلم فاما له وكان حرا فاذا زال الحظر بزوال الامان زال اصل الملك الا يرى انه في دار
الحرب لو قتل مولاه واخذ ماله وخرج الينا كان حرا وكان ما خرج به من المال له قوله
ولانه احرز نفسه بالخروج الينا يتصل بقوله ثم خرج الينا وقوله او بالالتحاق يتصل بقوله او ظهر
على الدار وقيد بالخروج الينا مراغما لمولاه لانه اذا خرج الينا غير مراغم فهو عبد لمولاه فيبيعه الامام ويقف
ثمنه للمولى لانه لم يخرج على سبيل التغليب فصار كالحربي الذي دخل به مستامنا الى دارنا كذا في
الايضاح والله اعلم

## باب المستامن

قوله والغدر حرام قال عليه السلام لكل غادر لواء يركز عند باب استه يوم القيامة يعرف به غدرته قوله
بخلاف الاسير لانه غير مستامن لانه لم يوجد منه الالتزام بعهد قوله وان اطلقوه طوعا
كان فيه وهم ان يصير مستامنا وليس كذلك لانه ليس باستيمان قوله ملكه ملكا محظورا حتى
لو كانت جارية كره للمشتري وطيها لانه قام مقام البائع وكان يكره للبائع وطيها فكذلك للمشتري
وهذا بخلاف المشتراة شراء فاسدا اذا باعها حل للثاني وطيها بعد الاستبراء لان الكراهة
في حق الاول لبقاء حق البائع في الاسترداد وقد زال ذلك بالبيع الثاني وههنا الكراهة
بمعنى الغدر قوله على ما بيناه اشارة الى قوله في اول باب استيلاء الكفار والمحظور لغيره
اذا اصلح لكرامة يفوق الملك الى آخره الادانة البيع بالدين والاستدانة الابتياع بالدين

وقولهم اذان بتشديد الدال من باب الافتعال اي قبل الدين والدين غير القرض اذ ذاك اسم لما يقرض
فيقبض وهذا اسم لما يصير في الذمة بالعقد كذا في الطلبة وذكر في كتاب الكفالة منها ان اسم الدين
شامل لجميع ما يجب في الذمة بالعقد وبالاستهلاك والاستقراض قوله ولا ولاية وقت
الادانة لنا على اهل الحرب والجواب في مسئلة الادانة قول ابي حنيفة ومحمد رح واما على قول ابي يوسف رح
فالقاضي يقضي على المسلم بالدين وقولهما مشكل بالبديع لان المسلم التزم احكام الاسلام مطلقا
فصار كما لو خرجا مسلمين الينا واجيب بان المديون اذا كان حربيا لم يقض عليه بشي لانه غير
ملتزم لذلك فاذا كان مسلما وجب ان لا يقضي عليه بشي اصلا لا لعدم الالتزام ولكن لتحقق المساواة
بين الخصمين قوله لمصادفته مالا غير معصوم على ما بيناه اما غصب الكافر فقد ذكر في مسئلة الاستيلاء
بقوله ولنا ان الاستيلاء ورد على مال مباح الى آخره واما غصب المسلم ففيما اذا دخل الواحد والاثنان
مغيرين بغير اذن الامام فاخذوا شيئا يملكونه قوله ثم خرجا مسلمين امر برد الغصب ولم يقض عليه
وهذا الجواب غير مختص بخروجهما مسلمين فان الحربي اذا خرج مستامنا مع المسلم الذي دخل دار الحرب
مستامنا وقد كان غصب المسلم في دار الحرب فالحكم كذلك قوله ففي القاتل الدية في ماله
اي في العمد والخطاء ذكر الامام الاجل شمس الائمة السرخسي رح هذه المسئلة في الجامع الصغير ثم قال وروى
اصحاب الاملاء عن ابي يوسف رح انه قال عليه القصاص في العمد لان بدخول المسلم دار الحرب
لا ينتقض احراز نفسه بدار الاسلام فالمسلم من اهل دار الاسلام حيثما يكون والقصاص محض
حق الولي ينفرد باستيفائه من غير حاجة فيه الى ولاية الامام فلا فرق بين الدارين وجه ظاهر الرواية
ان الاحراز باق ولكن دار الحرب دار اباحة الدم فيصير ذلك شبهة مسقطة للعقوبة لان مجرد صورة
الاباحة يكفي لاسقاط العقوبة وان لم يثبت حقيقة كمن يقول لغيره اقتلني فقتله قوله
فلاطلاق الكتاب وهو قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطاء فتحرير رقبة مؤمنة اطلق ولم يقيد بدار الحرب
او بدار الاسلام فان قيل ينبغي ان تجب الدية عند ابي حنيفة رح فيما اذا قتل الاسير المسلم اسيرا
مسلما لاطلاق قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطاء الاية قلت خص من هذا النص المسلم الذي لم يهاجر الينا فخص
المشارع والجامع كون كل واحد منهما مقهورا في ايديهم قوله كما لا يبطل بعارض الاستيمان
على ما بيناه اشارة الى قوله لان العصمة الثابتة بالاحراز بدار الاسلام لا يبطل بعارض الدخول
بالامان فهذا اولى لان ذلك عن اختيار وهذا عن اضطرار بالتوطن وبكونهما مقهورين لهم بخلاف
المستامن لانه متمكن من الخروج الى دار الاسلام فلا يكون تبعا لهم فلا يبطل العصمة قوله
العين الديدبان والجاسوس والعون الظهير على الامر والميرة الطعام يمتار الانسان من
ما يمير والجلب المجلوب ومنه نهى عليه السلام عن تلقي الجلب قوله وللامام ان يوقف في ذلك مدة دون السنة

بقوله

كذا في فتاوى قاضي خان

ذكر في المغرب جلب الشيء جاء به من بلد للتجارة جلبا

كالشهر والشهرين وادنى الاوقات غير مقدر بل هو موكول الى رأيه الا انه لا ينبغي له ان يوسعه على وجه يتضرر به
فاذا مكث ما سماه جعله ذميا واستانف عليه الجزيه بحول بعد الا ان يكون شرط عليه ان مكث سنة
اخذ منه الجزيه فيأخذها منه حينئذ ثم لا يترك بعد ان يرجع الى دار الحرب لان عقد الذمه خلف عن الاسلام فلا يمكن
من نقضها قوله فاذا وضع عليه الخراج في الفوايد الظهيريه المراد من وضع الخراج التزام اخراج الارض
بمباشرة سببه وهو الزراعه او تعطيلها عنها مع التمكن منها وهو الصحيح قوله لان خراج الارض بمنزلة
خراج الراس لان كلا منهما من احكام دارنا فلما رضي بوجوب الخراج عليه رضي بان يكون من اهل دارنا وكذلك
لو لزمه عشر في قياس قول محمد رح بان اشترى ارضا عشريه لانهما جميعا من مؤن الارض كذا ذكره فخر الاسلام
فيتخرج عليه احكام جمة وهي المنع من الخروج الى دار الحرب ووجوب القصاص بينه وبين المسلم ووجوب
الضمان في اتلاف خمره وخنزيره ووجوب الديه بقتله خطأ ومنع الاحكام انما يثبت بعد كونه ذميا
لا قبله وبوضع الخراج يكون ذميا فلذلك يجب ان لا يغفل عن شرط الوضع قوله وهذا لان حكم
الامان باق في ماله فان قيل ينبغي ان يصير فيئا كما اذا اسلم الحربي في دار الاسلام وله وديعه عند مسلم
في دار الحرب ثم ظهر على دار الحرب فيكون فيئا فلا يكون يد المودع كيد المودع في تلك المسئله قلنا يد
المودع كيد المودع من وجه دون وجه والعصمه ما كانت ثابتة في تلك المسئله لما ان دار الحرب ليست بدار
عصمه فلا يصير معصوما بالشك واما ههنا العصمه كانت ثابتة وقت الايداع ولم يظهر على دار الحرب فكانت
العصمه باقية كما كانت اذ دار الاسلام دار عصمه قوله وجف الفرس او البعير عدا وجعل واوجفه صاحبه
ايجافا وقوله وما اوجف المسلمون عليه اي اعملوا خيلهم وركابهم في تحصيله والجلاء بالفتح والمد
الخروج عن الوطن او الاخراج يقال جلا السلطان القوم عن اوطانهم واجلاهم فجلوا اي اخرجهم فخرجوا
يتعدى ولا يتعدى كذا في المغرب قوله والجزيه بالجر عطفا على الاراضي قوله وقال الشافعي رح فيهما اي
في الاراضي التي اجلوا اهلها عنها والجزيه وفي بعض النسخ فيها اي في الثلاثه وهي الاراضي والجزيه والخراج
قوله ولانه مال ماخوذ بقوة المسلمين من غير قتال بل بوقوع الرعب في قلوب الكفار من قوة
المسلمين فلما استحق ما اوجف المسلمون بسبب واحد وهو الرعب بقوة المسلمين كانت جهة واحدة
لم ينتقض استحقاقه لذلك كما في مال الزكوة والعشر فلم يصح اعتباره بالغنيمه فان مستحق الخمس يعني وهو الرعب
بقوة المسلمين واستحقه الغانمون يعني وهو مباشرتهم القتال قوله وفي هذا السبب واحد اي في
الماخوذ بالايجاف قوله وهو ما ذكرناه وهو قوله ولانه مال ماخوذ بقوة المسلمين قوله
لما قلنا من قبل اي في باب الغنايم وقسمتها وهو قوله وزوجته فيء لانها كافرة حربيه لا يتبعه في الاسلام و
كذا حملها فيء لانه جزوها فيرق برقها قوله وما كان من مال اودعه مسلما او ذميا فهو له لانه في يد محترمه
واما قيد بالايداع لانه اذا كان غصبا في ايديهما يكون فيئا لعدم النيابه وعند ابي يوسف ومحمد رح يجب

ان لا يكون فيئا الا ما كان غصبا عند حربي على قياس ما اذا اسلم الحربي في دار الحرب فلم يخرج حتى ظهر على الدار
فالجواب فيه ان ما كان وديعه عند حربي او غصبا عند مسلم او ذمي او في يده فهو فيء عند ابي حنيفه رح و
قال ابو يوسف ومحمد رح لا يكون فيئا كذا في الجامع الصغير لفخر الاسلام رح قوله لكونه مستجلبا
للكرامه لان العصمه تثبت نعمه وكرامه فيتعلق بما له اثر في استحقاق الكرامات وهو الاسلام
اذ به تحصيل السعادة الابديه لا بالدار التي هي جماد فلا اثر لها في استحقاق الكرامه قوله لحصول
اصل الزجر ولهذا وجب الزاجر الذي هو الكفارة بالعصمه المؤثمه بالاتفاق قوله والمقومه
كمال فيه اي في اصل العصمه وذلك لانه اذا وجب الاثم والمال كان ذلك اكمل من الذي وجب
فيه الاثم دون المال فتعلق الكمال وهو العصمه المقومه بما علق به الاصل وهو العصمه المؤثمه اي تعلق
العصمه المقومه بالاسلام كما تعلق به العصمه المؤثمه فيجب الديه والكفارة في قتل الحربي الذي اسلم
في دار الحرب ولم يهاجر الينا قوله ولنا قوله تع فان كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير
رقبة مؤمنة فان الايه سيقت لبيان انواع القتل وموجباته فاوجب اولا في المؤمن المطلق ديه
وكفارة بقوله تع وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة
ودية مسلمة الى اهله ثم اوجب بقتل مسلم لم يهاجر الينا كفارة بقوله فان كان من قوم عدو لكم
وهو مؤمن اي المقتول اذا كان من الكفار دارا وهو مؤمن فتحرير رقبة ثم اوجب بقتل الذمي ديه
وكفارة فدل ايجاب الكفارة وحدها فيمن لم يهاجر على ان لا ديه قوله جعل التحرير كل
الموجب رجوعا الى حرف الفاء لان الفاء يدخل على الجزاء والجزاء اسم للكافي لانه ماخوذ من
جزاء اي كفى فيمتنع وجوب شيء آخر معه تفاديا عن الزيادة على ما هو كاف فمن اوجب الديه جعل
تحرير الرقبه بعض موجب القتل فيكون نسخا فان قيل تحرير الرقبه ان كان كل الواجب بهذا
النص ولكنه بعض الواجب بنص آخر وهو قوله تع ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية
مسلمة قلت تحرير الرقبه جزاء حقيقة والجزاء الحقيقي لا يجوز ان يكون كلا وبعضا وانما يكون بعضا
بقضيه نص آخر اذا كان ذلك النص ناسخا لهذا النص ولا يمكن القول بالنسخ لان الايه نزلت
جملة واحدة والناسخ والمنسوخ لا يردان معا ولو تصور النسخ فقوله عدو لكم مناف فيكون
نسخا للاول على ان هذا المؤمن غير داخل تحت صدر الايه لانه افرد له حكما آخر لانه جعل كل الجزاء
الكفارة وفي صدر الايه جعل الكفارة بعض الجزاء فلم يكن داخلا تحت صدر الايه قوله
او الى كونه كل المذكور لان كل المذكور ههنا التحرير لا غير والموضع موضع الحاجه الى البيان لانه شرع
بيان الواجب واقتصر بذكر التحرير فعلم به ان الواجب هو التحرير لا غير اذ السكوت
في موضع الحاجه الى البيان بيان بان ما هو المذكور كل الواجب والا يلزم الاخلال في بيان صاحب الشرع

كانت العصمه المقومه
وصفا زايدا على
اصل العصمه التي
هي المؤثمه
ن

يعني ان الفاء وقعت في جزاء الشرط
ثم الجزاء انما يكون للشرط ان لو كان
كل الجزاء مذكورا لانه لا يكون غيره
المذكور جزاء ولما علق ههنا
المؤمن الذي لم يهاجر الينا ما هو
المذكور والمذكور هو تحرير الرقبه
لا غير فيجب ان يكون كل الجزاء وكذلك
او لان الفاء الخ منه

وهو لا يجوز **قوله** والقيام بها لحرمة التعرض اي انما يمكنه القيام بتحمل اعباء التكاليف اذا كان
محرم التعرض اذ لو لم يكن محرم التعرض لا يتمكن من اقامة التكليف **قوله** لان التقوم يوذن بجبر
الفايت ومعنى الجبر يتحقق في الاموال لان الفايت من ذوات الامثال يجبر بالصورة والمعنى و
في ذوات القيمة يجبر بالمعنى وهو القيمة ثم العصمة المقومة بالاحراز بالدار لان التقوم ينبئ عن خطر المحل
والخطر انما يثبت اذا كان ممنوعا عن الاخذ فما يصل اليه الايدي بلا مانع ومدافع لا يكون خطيرا كالماء
والتراب فكذا في النفوس **قوله** الا ان الشرع هذا جواب من قال المسلم الذي اسلم في دار
الحرب منعة ايضا وهم الكفار فيكون محرزا فقال بلى له منعة ولكن غير معتبرة لانا مامورون بابطال تلك المنعة
**قوله** والمرتد والمستامن في دارنا من اهل دارهم حكما هذا جواب شبهة يرد على قوله ثم العصمة
المقومة بالاحراز بالدار بان يقال انهما محرزان بدار الاسلام فينبغي ان يجب لهما التقوم ولم يجب حتى ان
من قتلهما لا يجب الدية مع انهما في دار الاسلام **قوله** وان شاء اخذ الدية اي بطريق الصلح
لان موجب القتل القود عينا **قوله** وهو العامة او السلطان فان قيل ينبغي ان لا يجب القصاص
فوجب سقوط القصاص كما في المكاتب اذا قتل عن وفاء وله وارث قلنا الامام يستوفيه نائبا
عن العامة فصار كان الولي واحد بخلاف مسئلة المكاتب والله اعلم

## باب العشر والخراج

ذكر ابو يوسف رحمه الله في الامالي حدود ارض العرب ما وراء
حدود الكوفة الى اقصى صخر باليمن وهو مهرة وفي شرح القدوري قال الكرخي رحمه الله ارض العرب كلها عشرية
وهي ارض الحجاز وتهامة واليمن ومكة والطايف والبرية يعني البادية وقد ظهر ان من روى الى اقصى
حجر باليمن بسكون الجيم وفسره بالجانب فقد حرّف لوقوع صخر موقعه والسواد اي اراضي سواد العراق
وبه صرح الامام التمرتاشي رحمه الله يقال سواد الكوفة والبصرة اي قراهما وسمي سواد العراق به لخضرة اشجاره
وزروعه العذيب ماء لبني تميم وحلوان اسم بلد والثعلبية من منازل البادية ووصفها موضع العلث في
حد السواد خطاء العلث بفتح العين وسكون اللام قرية موقوفة على العلوية وهو اول العراق شرقي
دجلة عبادان حصن صغير على شط البحر **قوله** وهو ما بين العذيب الى اقصى حجر باليمن بمهرة وهذا
طوله وقوله بمهرة تفسير قوله الى اقصى حجر واما عرضه فهو ما بين يبرين والدهناء ورمل عالج
الى مشارف الشام ومهرة بفتح الميم وسكون الهاء ابو قبيلة وهي به ونسب الابل المهرية الى ذلك
الموضع **قوله** والسواد ارض خراج وهو ما بين العذيب الى عقبة حلوان هذا عرضه وقوله ومن
العلث الى عبادان هذا طوله كذا في النهاية **قوله** والخراج اليق به لان في الخراج معنى العقوبة
ولان فيه تغليظا حتى انه يجب وان لم يزرع والكافر اليق بالعقوبة ومكة مخصوصة من هذا وكان القياس
في ارض مكة ان تكون خراجية لانها فتحت عنوة لكن رسول الله عليه السلام لم يوظف عليها الخراج وكما لا رق على العرب

فلذا الخراج على اراضيهم **قوله** نهر الملك على طريق الكوفة من بغداد ونيزود ملك من ملوك العجم الجريب
ارض طولها ستون ذراعا وعرضها ستون بذراع الملك كسرى يزيد هو على ذراع العامة بقبضة كذا ذكره
الامام التمرتاشي رحمه الله وفي المغرب الذراع المكسرة ست قبضات وهي ذراع العامة وانما وصفت
بذلك لانها نقصت عن ذراع الملك بقبضة كذا ذكره الامام التمرتاشي رحمه الله وكانت ذراعه سبع قبضات
وقيل هذا حكاية عن جريبهم في اراضيهم وليس بتقدير لازم في الاراضي كلها بل جريب الاراضي يختلف
باختلاف البلدان فيعتبر في كل بلد متعارف اهله والمراد بالقفيز الصاع وهي ثمانية ارطال اربعة امناء
خلافا لابي يوسف رحمه الله وهو يكون من الحنطة او شعير وفي شرح الطحاوي قفيز مما يزرع فيها الرطبة بالفتح
الاسفست الرطب النخيل المتصل الذي اتصل بعضها ببعض على وجه يكون كل الارض مشغولة بها **قوله**
او اصطلم الزرع آفة فلا خراج عليه لانه مصاب فيستحق المعونة ولو اخذناه بالخراج كان به استيصاله
وما جاء من سير الاكاسرة انهم كانوا اذا اصطلم الزرع آفة يردون على الدهاقين من خزاينهم ما انفقوا
ويقولون التاجر شريك في الخسران كما هو شريك في الربح فان لم يرد عليه شيئا فلا اقل من ان لا ناخذ منه
الخراج وهذا بخلاف الاجر فانه يجب بقدر ما كانت الارض مشغولة بالزرع لان الاجر عوض المنفعة
فبقدر ما استوفى من المنفعة يصير الاجر دينا في ذمته فاما الخراج فصلة واجبة بقدر ريع الاراضي فلا يمكن
ايجابه بعد ما اصطلم الزرع آفة لانه ظهر انه لم يتمكن من استغلال الارض بخلاف ما اذا عطلها لا يسقط
خراجها لانه هو الذي اختار ترك الاستغلال والانتفاع بها وقصد بذلك اسقاط حق مصارف الخراج
فيرد عليه قصده وفي الفوايد الظهيرية الفرق بين الاجر والخراج مع ان كل واحد منهما متعلق بالتمكن هو
ان الاجر يجب شيئا فشيئا بمقابلة استيفاء المنفعة ولا كذلك الخراج لانه لا يجب شيئا فشيئا فيعتبر التمكن
في المدة التي يحصل فيها الريع ثم قال هذا اذا ذهب بعضه فان بقي مقدار الخراج ومثله ان بقي مقدار
درهمين وقفيزين يجب الخراج لانه لا يزيد على نصف الخارج وان بقي اقل من مقدار الخراج يجب نصفه
قال مشايخنا ما ذكر في الكتاب ان الخراج يسقط بالاصطلام محمول على ما اذا لم يبق من السنة
مقدار ما يمكنه ان يزرع الارض ثانيا اما اذا بقي فلا يسقط الخراج فان عطلها صاحبها فعليه الخراج لان التمكن
كان ثابتا وهو الذي فوته هذا اذا كانت الارض صالحة للزراعة والمالك متمكن من الزراعة فلم يزرعها
اما اذا عجز المالك عن الزراعة باعتبار عدم قوته واسبابه فللامام ان يدفعها الى غيره مزارعة وياخذ الخراج
من نصيب المالك ويمسك الباقي له ان شاء آجرها واخذ ذلك من الاجرة وان شاء زرعها بنفقة
من بيت المال فان لم يتمكن ولم يجد من يقبل ذلك باعها واخذ من ثمنها الخراج وهذا بلا خلاف وان
كان هذا نوع حجر وفيه ضرر ولكن هذا الحاق ضرر بواحد للعامة وعن ابي يوسف رحمه الله يدفع الى العاجز كفايته
من بيت المال ليعمل فيها قرضا وفي جمع الشهيد رحمه الله باع ارضا خراجية فان بقي من السنة مقدار ما يمكن المشتري

من الزراعة فالخراج عليه والا فعلى البائع كذا ذكره التمرتاشي رحمه الله **قوله** قالوا من انتقل الى اخس الامرين من غير عذر فعليه خراج الاعلى كمن له ارض الزعفران فتركها وزرع الحبوب فعليه الخراج الزعفران وكذا لو كان له كرم فقلعه وزرع الحبوب فعليه خراج الكرم لانه هو الذي ضيع الزيادة وهذا يعرف ولا يفتى به كيلا يتجرا الظلمة على اخذ اموال الناس فان قيل كيف يجوز وهم لو اخذوا كان اخذهم في موضعه لكونه واجبا قلت المعنى من ذلك انا لو افتينا بذلك لادعى كل ظالم في كل ارض ليس هذا شانها انها كانت من قبل هذا تزرع الزعفران او الزراجين وهذا منهم طمع في غير مطمع فيكون هذا ظلما وعدوانا كذا في الفوايد الظهيرية **قوله** من غير كراهة احترازا عما يقوله المتقشفة بانه مكروه ويستدلون بما روى ان النبي عليه السلام راى من آلات الحراثة فقال ما دخل هذا بيت قوم الا ذلوا ظنوا ان المراد الذل بالتزام الخراج وليس كذلك بل المراد ان المسلمين اذا اشتغلوا بالزراعة واتبعوا اذناب البقر وقعدوا عن الجهاد كر عليهم عدوهم فجعلوهم اذلة وقد روى عن عبد الله بن والحسن بن علي وشريح رضي الله عنهم انه كانت لهم ارضون بالسواد يؤدون خراجها في محلين مختلفين بسببين مختلفين وكذلك لمصرفين مختلفين اما اختلاف المحل فان الخراج في ذمة المالك والعشر في الخارج واما اختلاف السبب فان سبب الخراج الارض النامية تقديرا وسبب العشر الارض النامية تحقيقا واما اختلاف المصرف فان الخراج مصروف الى المقاتلة والعشر مصروف الى الفقراء **قوله** والوصفان لا يجتمعان في ارض واحدة لان بينهما تنافيا لان الطوع ضد الكره الحاصل من القهر فلما لم يجتمع السببان لم يثبت الحكمان **قوله** وعلى هذا الطلاق الزكوة مع احدهما حتى لو اشترى ارض عشر او خراج للتجارة ففيها العشر او الخراج دون زكوة التجارة عندنا لان الواجب حق الله تعالى متعلق بالارض كالزكوة فلا يجتمعان كما لا يجب زكوة السائمة والتجارة باعتبار مال واحد ثم العشر او الخراج صار وظيفة لهذه الارض فلا يسقط مع انه اسبق ثبوتا من زكوة التجارة ولانه آكد على معنى انه لا يسقط بعذر ما والزكوة يسقط بعذر الصبا والجنون واذا كان آكد كان اولى بالايجاب كذا في الايضاح

## باب في الجزية

الجزية اسم لما يوخذ من اهل الذمة والجمع الجزى مثل اللحية واللحى وانما سميت بها لانها تجزى عن الذمي اي تقضي وتكفي عن القتل فانه اذا قبلها سقط عنه القتل هي ثابتة بالكتاب وهو قوله تعالى حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون والسنة ما روى ان النبي عليه السلام اخذ الجزية من مجوس هجر وقد طعن بعض الملحدين حيث قالوا كيف يجوز تقرير الكفار على الشرك بمال ولو جاز ذا لجاز تقرير الزاني على الزنى بمال يوخذ منه والجواب عنه انه دعاء الى الدين باحسن الوجوه لانه بعقد الذمة يسكن بين المسلمين ويرى محاسن الدين فربما يسلم مع ان فيه دفع شر قتاله **قوله** كما صالح رسول الله عليه السلام

بني نجران على الف ومائتي حلة نجران بلاد واهلها نصارى والحلة ازار ورداء هذا هو المختار ولا يسمى حلة لا يكون ثوبين وهي من الحلول او الحلل لما بينهما من الفرجة **قوله** على الغني الظاهر الغنى وهو صاحب المال الكثير الذي لا يحتاج الى العمل والمتوسط الذي له مال لا يستغني بما له عن العمل والمعتمل الذي يكتسب اكثر من حاجته ولا مال له وقيل الفايق الذي يملك عشرة آلاف درهم فصاعدا ومتوسط الحال الذي يملك مائتي درهم فصاعدا والمعتمل الذي يملك دون المائتين او لا يملك شيئا في شرح القدوري **قوله** او عدله معافر اي خمسين دينارا بردا من هذا الجنس يقال ثوب معافري منسوب الى معافر بن مر ثم صار له اسما بغير نسبة كذا في المغرب وذكر في الفوايد الظهيرية معافر حي من همدان ينسب اليه هذا النوع من الثياب وعدل الشيء بالفتح مثله من خلاف جنسه وبالكسر مثله من جنسه **قوله** وهذا لانه وجب بدلا عن النصرة بالنفس والمال ولهذا ضربت الجزية على الصالحين للقتال الذي يلزمهم القتال في سبيل الله لو كانوا مسلمين فان قيل هذا لا يجوز لان القتال فرض كفاية والجزية فرض عين قلت ان القتال في الاصل واجب على كل انسان منا لكنه وجب لدفع عن الدار وكسر شوكة المشركين فاذا حصل ذلك بالبعض سقط عن الآخرين وهذا كالسعي واجب على كل مسلم فان حمله انسان كرها الى الجمعة سقط عنه ذلك لانه وجب لامكان الجمعة وقد حصل بدون فعله فكذلك الجهاد حتى اذا لم يحصل ذلك لزم على كل انسان ذلك فان قيل النصرة طاعة لله تعالى وهذه عقوبة فكيف تكون العقوبة خلفا عن الطاعة قلنا ان الخليفة عن النصرة في حق المسلمين لما فيه من زيادة القوة للمسلمين كذا في الاسرار **قوله** ومذهبنا منقول عن عمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم التمسك به من وجهين احدهما ان نصب المقادير بالراي لا يكون فدل انه اعتمد السماع من النبي عليه السلام والثاني انه فعل ذلك بمحضر من الصحابة رضي الله عنهم ومشورة منهم ولم يرد عليه احد فصار اجماعا **قوله** وذلك يتفاوت بكثرة الوفر وقلته فالفقير لو كان مسلما ينصر الدار راجلا ووسط الحال ينصرها راكبا والفايق في الغنى يركب ويركب غلامه ويوضع الجزية على اهل الكتاب اي من العرب والعجم **قوله** فالمعجز في حقهم اظهر لانه نشا بين اظهرهم وكانوا اعرف بحاله قبل بعثه حتى كانوا يسمونه امينا وكانوا يعرفونه محترزا عن الكذب غاية الاحتراز فمن كان محترزا عن الكذب على العباد لا يكذب على الله تعالى والقرآن نزل بلغتهم فكانوا اعرف بهم معاينة والعلم بلاغته واعجازه فكانت الحجة ابهم الزم فان قيل على هذا وجب ان لا يقبل الجزية من العرب وان كانوا من اهل الكتاب قلت المراد بالعرب عربي الاصل واهل الكتاب وان سكنوا فيما بين العرب وتوالدوا فيهم ليسوا بعربي الاصل فالنبي عليه السلام صالح بني نجران على الف ومائتي حلة في كل سنة وكذا عمر رضي الله عنه اخذ الجزية من نصارى بني تغلب وهم عرب لكن باعتبار سكناهم في ارض العرب لا باعتبار الاصل واما العرب في الاصل عبدة الاوثان وانهم اميون كما وصفهم الله تعالى في كتابه

وبهذا عرفت الجزية الى اهل الجهاد دون الفقراء والمساكين

ولان الايقاع على الاسترقاق ليكون نوع تخفيف في حقه واهل الكتاب جناياتهم في الكفر
اخف من جناية عبدة الاوثان لاقرارهم ببعض الرسل والكتب الا يرى انه يحل مناكحتهم وذبيحتهم
بهذا القدر فلذلك ثبت هذا النوع من التخفيف **قوله** بدلا عن القتال والقتل فان قيل
يلزمها النصرة بالمال لو كانت مسلمة قلنا اذا كانت ذمية قلت الجزية شرعت خلفا عن النصرة في
حقنا لا غير بل خلفا عن النصرة في حقنا وعن القتال وعن القتل في حق المأخوذ منه ولهذا يصرف المأخوذ
الى المقاتلة ليحصل النصرة بماله كما يحصل ببدنه لو كان مسلما فاذا لم يكن من اهل القتل والقتال والجزية
بدل عن الامرين فلا يجب باحدهما **قوله** وعن النصرة في حقنا لان هذا اهل الذمة يصيرون
منا دارا والقيام بنصرة الدار واجب على اهلها ولا يصلح ابدانهم لهذه النصرة لميلهم الى اهل الدار
المعادية اعتقادا فاوجب الشرع عليهم في اموالهم جزية عقوبة لهم على كفرهم بدلا عن القتل وخلفا
عن النصرة التي فاتت باصرارهم على الكفر في حقنا **قوله** وجوابه ما قلنا من تغلظ كفرهم
واذا ظهر عليهم فنساؤهم وصبيانهم فيء لانه عليه السلام سبا ذرية اوطاس وهوازن واسترق ابو بكر نسوان
بني حنيفة وصبيانهم لما ارتدوا وقسم بين الغانمين حتى وقع في سهم علي رضي الله عنه الحنفية فولد منها محمد بن
الحنفية واذا ظهر عليهم اي على مشركي العرب والمرتدين الا ان ذراري المرتدين ونساؤهم يجبرون على
الاسلام وذراري عبدة الاوثان من العرب ونساؤهم لا يجبرون على الاسلام وحنيفة ابو حي من
العرب **قوله** وعلى اعتبار الثاني لا يجب اي على اعتبار النصرة لانه لا يجب عليه النصرة
والجزية بدل عن القتل في حقهم وعن النصرة في حقنا **قوله** ولا يؤدي عنهم مواليهم لانهم تحملوا الزيادة
بسببهم اي تحملوا زيادة ما لحقهم بالجزية بسبب هؤلاء تؤخذ الجزية من كل كافر سوى مشركي العرب والمرتدين
واما الصابئون فقال ابو حنيفة رح يؤخذ منهم الجزية وقال صاحباه لا يؤخذ قالوا وانما قال ذلك ابو حنيفة رح
لانه وقع في رايه انهم من اهل الكتاب واما الزنادقة فاخذ الجزية منهم بناء على قبول التوبة منهم قالوا
لو جاء الزنديق قبل ان يوجد فاقر انه زنديق فتاب عن ذلك تقبل توبته فان اخذ ثم تاب
لا يقبل توبته فان اخذ ثم تاب لا يقبل توبته لانهم باطنية يظهرون شيئا ويعتقدون في الباطن
خلاف ذلك فيقتلون ولا يؤخذ منهم الجزية ولا يقبل توبتهم كذا في سير فتاوى قاضي خان
وكذلك اذا مات كافرا وكذلك اذا عمي او صار مقعدا او زمنا او شيخا كبيرا لا يستطيع العمل
او صار فقيرا لا يقدر على شيء وبقي عليه من جزية راسه شيء سقط ذلك الباقي كذا في فتاوى قاضي خان رح
**قوله** لانها وجبت بدلا عن العصمة اذ اصل العصمة بالاسلام كما ورد به الحديث و
الذمي عصم دمه بغير الاسلام بالتزام من المال للمسلمين او عن السكنى فانه لما اراد سكنى دارنا
ابدا لم يكن الا بمال وقد وصل اليه المعوض فلا يسقط عنه العوض بعارض الاسلام او الموت

الجزية ص

**قوله** كما في الاجرة والصلح عن دم العمد يعني لو كانت الجزية بدلا عن السكنى يكون في معنى الاجرة
فلا يسقط بالموت والاسلام كما في الاجرة ولو كانت بدلا عن العصمة يكون في معنى بدل الصلح
عن دم العمد وذلك لا يسقط بالموت والاسلام فكذا هو في معناه **قوله** وهي
والجزاء واحد وهو ينطلق على المثوبة والعقوبة بمقابلة الطاعة والمعصية وهذه ليست بمثوبة فيتعين
عقوبة ولهذا يستوفى بطريق المذلة والصغار وفي النص اشارة اليه حيث جعله حالا لهم
عند الاعطاء فيكون اضمارا ظاهرا وهو المعنى بالعقوبة **قوله** والعصمة تثبت بكونه
آدميا جواب عن قول الشافعي رح انها وجبت بدلا عن العصمة او عن السكنى **قوله** ولنا
ما وجب بدلا عنه فالذي وجبت الجزية بدلا عنه القتل في حقهم والنصرة في حقنا والقتل انما يستوفى
لحراب قائم لا لحراب ماض وكذا النصرة انما يتحقق في المستقبل لان الماضي وقعت الغنية عنه
فلو قلنا بان الوجوب في آخر السنة يلزم ان لا يجب شيء لان في الماضي من السنة لم يبق الحراب
قائما ووقعت الغنية عن النصرة فلا يجب واما الجواب عن اعتبارها بالزكوة فقلنا انما وجبت
الزكوة في آخر الحول لان الزكوة انما تجب في المال النامي وحولان الحول هو الممكن من الاستنماء
لاشتماله على الفصول الاربعة علما مر فلا بد من اعتبار الحول ليتحقق شرط وجوب الاداء **قوله**
على ما قررناه اشارة الى قوله لان الماضي وقعت الغنية عنه **قوله** فاوجبنا كما في اوله بخلاف
الزكوة لان سببها المال النامي لا يتحقق الا بالنماء وقدرت مدة النماء بالحول فقبل حولان الحول لا يثبت

**فصل قوله** قوله عليه السلام لا خصاء في الاسلام ولا كنيسة الخصاء بالكسر والمد على
فعال مصدر خصاه يخصيه اي نزع خصيته والاختصاء في معناه خطاء ذكره في المغرب وقيل المراد
به التبتل والامتناع من النساء كما يفعله اهل الكتاب حتى يصير في حكم الخصي يقال كنيسة اليهود والنصارى
لمتعبدهم وكذلك البيعة مطلقا في الاصل وان غلب استعمال الكنيسة لمتعبد اليهود والبيعة لمتعبد
النصارى **قوله** والصومعة للتخلي فيها بمنزلة البيعة اي لا يمكنون من احداث الصومعة التي يتخلون
فيها **قوله** والمروي عن صاحب المذهب اي عن ابي حنيفة رح والمراد من المروي قوله وهذا
في الامصار دون القرى جزر الماء اذا انفرج عن الارض حين غار ونقص ومنه الجزيرة يقال جزيرة العرب
لارضها ومحلتها لان بحر الفارس وبحر الحبش ودجلة وفرات قد احاطت بها الكستيج عن ابي يوسف
خيط غليظ بقدر الاصبع يشده الذمي فوق ثيابه دون ما يتزينون به من الزنانير المتخذة من الابريسم
ومنه امر عمر رض اهل الذمة باظهار الكستيجات **قوله** وصيانة لضعفة المسلمين
المراد من الضعفة هم الضعفة في الدين لا الضعفة في البدن اي انما يؤخذ اهل الذمة بما يورث علامة
الصغار والذلة لكي يروا في اعين الذين لم يتصلبوا في دين الاسلام على وجه الصغار والذلة

ان لا يجب لنصفها مدة وهي
ولما كان كذلك وجب ان يكون الحكم في [illegible]
ايضا وهو ان النصرة [illegible]
بعض [illegible] في اول الحول [illegible]
بعد بعضها السبب وهو وجوب النصرة عليهم [illegible]
كما انهم لا يصلح [illegible] بانفسهم لان ابدانهم لا تصلح
لذلك [illegible] الا الكفار المحاربين [illegible]
اعتقادهم على ما مر [illegible]

كذا في المغرب ه

حتى لا يقولوا ان الكفار يتقلبون في النعمة والدعة والمؤمنون في المحنة والصعوبة وان لا يميلوا الى الكفر بسبب سعتهم ورونق حالهم واليه اشار الله تعالى في قوله ولولا ان يكون الناس امة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفا من فضة الآية **قوله** فلو لم يكن علامة مميزة فلعل الذي يعامل معاملة المسلمين وربما يموت منهم احد فجاءة في الطريق فاذا لم يكن معه علامة يظنونه مسلما فيصلون به ما يصلون بموتى المسلمين والتحرز عن ذلك واجب في حق الكفار فان قيل اليس ان النبي عليه السلام لم يأخذ بذلك يهود المدينة ولا نصارى نجران ولا مجوس هجر قلنا لانهم في زمن رسول الله عليه السلام كانوا معروفين بالمدينة لا يشتبه حالهم فكان لا يقع الحاجة الى ذلك ثم في زمن عمر رضي الله عنه لما كثر الناس ممن يعرف وممن لا يعرف وقعت الحاجة الى ذلك وكان ذلك صوابا قال رسول الله عليه السلام اينما دار عمر فالحق معه وذكر الامام التمرتاشي فيكتفي في كل بلد من العلامة بما يعارفه اهله لان المقصود يحصل بهذا التحقيق هو الغلظ في العشرة والخرق في المعاملة وترك الرفق ومنه قوله فانه خفاء في حق اهل الاسلام اي ترك حسن العشرة بأهل الاسلام لان في الامر لاهل الذمة بتميزهم بما يوجب اعزازهم من اتخاذ الزنانير من الابريسم اهانة لاهل الاسلام لان من عز عدوا وصديقه فقد اهان صديقه **قوله** الا حق ان لا يتركوا ان يركبوا الا لضرورة كالخروج الى الرستاق وذهاب المريض الى موضع يحتاج اليه **قوله** وكذا في حكم ما حمله من ماله يعني ان الذمي اذا نقض العهد ولحق بدار الحرب وفي يده مال ثم ظهر على دار الحرب يكون ذلك المال فيئا كالمرتد اذا لحق بدار الحرب بماله ثم ظهر على الدار فماله فيء **قوله** بنو تغلب قوم من نصارى العرب وكان لهم شوكة وقوة فطالبهم عمر رضي الله عنه بالجزية فابوا وخاف عمر رضي الله عنه ان يلحقوا بالروم فيصيروا عونا لهم وطلبوا ان يؤخذ منهم ما يؤخذ من المسلمين وابى ذلك عمر رضي الله عنه فوقع الصلح على ان يضاعف عليهم ما يؤخذ من المسلمين من الصدقات بمحضر من الصحابة رضي الله عنهم ثم اختلفوا في هذا الواجب فقال زفر والشافعي رحمهما الله هو جزية حتى لا يؤخذ من نسائهم وصبيانهم وقال اصحابنا رحمهم الله هو واجب بشرائط الزكوة في حق المأخوذ منهم وخراج في حق الآخذين لان الصلح وقع على تضعيف الزكوة ومن قضية التضعيف ان يعم مواضع وجوب الصدقة ولا يتبدل الشروط والاسباب فيجعل الواجب في حقهم بشرائط الزكوة واسبابها **قوله** والمراد من اهل وجوب مثله اي مثل مال وجب **قوله** لا يراعى فيه شرائطها من وصف الصغار كعدم القبول من يد النائب ورد الاعطاء قائما والقابض قاعدا واخذ التلبيب والهز **قوله** بمنزلة مولى القرشي اي لا يوجد الجزية وخراج الارض من القرشي ويؤخذ من معتقه فكذلك ههنا يؤخذ الجزية من معتق التغلبي وان لم يوجد من التغلبي قلت ان هذا تخفيف اي اخذ ضعف ما يؤخذ من المسلم تخفيف لما ذكرنا انه ليس فيه وصف الصغار بخلاف الجزية والمولى لا يلحق بالاصل في التخفيف واما قوله عليه السلام مولى القوم منهم



لا ينزل منزلة الهاشمي

فقلنا قد تعذر اجراء هذا الحديث على عمومه لانعقاد الاجماع على ان مولى الهاشمي في الكفاءة وكذلك مولى القرشي على ما ذكرناه واذا تعذر اجراؤه على العموم يجب تأويله على معنى التعاون والتناصر لانه من لوازمهم فان الرجل متى كان من القوم يقوم بنصرتهم واما حرمان مولى الهاشمي عن الصدقات باعتبار الاحترام والاستعظام وقد ذكرنا ان الحديث مأول بمعنى التناصر ففي التناصر استعظام فلذلك الحق مولى الهاشمي به في ذلك المعنى كذا في الفوائد الظهيرية **قوله** لان الغني من اهلها اي في الجملة بان كان عاملا القنطرة ما يرفع والجسر ما يرفع **قوله** ومن مات في نصف السنة فلا شيء له من العطاء والعطاء ما يكتب للغزاة في الديوان ولكل من قام بامر من امور الدين كالقاضي والمفتي والمعلم والمدرس وفي الابتداء كان يعطى لكل من كان له ضرب مزية في الاسلام كازواج النبي عليه السلام واولاد المهاجرين والانصار رضي الله عنهم وكذا لو مات في آخر السنة لا يورث العطاء لما قلنا انه صلة فلا يملك قبل القبض كالمرأة اذا ماتت ولها نفقة مفروضة في ذمة الزوج يسقط كذا ههنا وانما وضع المسئلة في نصف السنة لانه لو مات في آخر السنة يستحب صرف ذلك الى قريبه لانه قد اوفى عناءه فيستحب الصرف الى قريبه ليكون اقرب الى الوفاء والله اعلم

## باب احكام المرتدين

**قوله** باحسن الامرين الاسلام والقتل والاسلام احسنهما قال عليه السلام لعلي رضي الله عنه لان يهدي الله بك رجلا واحدا خير من ان تقتل ما بين المشرق والمغرب **قوله** وتأويل الاول انه يستمهل فيمهل الى قوله ويحبس ثلاثة ايام اذا استمهل فيمهل ثلاثة ايام اما اذا لم يستمهل يقتل من ساعته في ظاهر الرواية وفي النوادر عن ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله يستحب للامام ان يمهله وان لم يطلب وقال الشافعي رحمه الله يجب الامهال ولا يحل له القتل قبل ذلك **قوله** لانها مدة ضربت لابلاء الاعذار فان قيل هذا نصب الحكم بالرأي في الموضع الذي لا مدخل فيه للرأي لانه في المقادير وفيها لا يجري الرأي قلنا هذا من قبيل اثبات الحكم بدلالة النص لان ورود النص في خيار البيع بثلاثة ايام ورود فيه للمعنى الجامع بينهما بعينه لان التقدير ثمة بثلاثة ايام للتأمل والتقدير ههنا ايضا للتأمل **قوله** وكيفية توبته ان يتبرأ عن الاديان كلها سوى الاسلام اي بعد الاتيان بكلمة الشهادتين **قوله** لان الكفر مبيح اي كفر المحارب **قوله** وقال الشافعي يقتل لما روينا وهو قوله عليه السلام من بدل دينه فاقتلوه وكلمة من يعم الرجال والنساء كقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وبه يتبين ان الموجب للقتل تبديل الدين لان مثل هذا الكلام لبيان العلة وقد تحقق تبديل الدين منها والاشتراك في العلة يوجب الاشتراك في الحكم ولان ردة الرجل مبيح القتل لتغلظ الجناية اذ الانكار بعد الاقرار اغلظ من الاصرار في الابتداء على الانكار وقد شاركها فيه فيشاركها في موجبها كالزنا مع الاحصان ولنا انه عليه السلام نهى عن قتل النساء ولم يفصل بين المرتدة والكافرة الاصلية ولان تبدل الدين جناية عظيمة ولكنها بين العبد وربه فالجزاء عليها مؤخر الى دار الجزاء الآخرة لان الاصل في

[margin:] ان السوط الا يضاع

الا وفيه تاخيرها الى دار الجزاء اذ تعجيله يخل بمعنى الابتلاء وما عجل في الدنيا صيانة شرعت لمصالح يعود الينا كالقصاص وحد القذف والزنا والسرقة والشرب لصيانة النفوس والاعراض والانساب والاموال والعقول وانما عدل عنه في الرجل لدفع شر ناجز وهو الحراب وهو معدوم في المراة اذ بنيتها لا يصلح للحراب فلا تقتل في الكفر الاصلي والطارى **قوله** فيجبر على ايفائه بالحبس لانه شرع على منع الحقوق مع القدرة على الاداء كما في حقوق العباد **قوله** فلما ذكرنا اي لانها امتنعت عن ايفاء حق الله تعالى بعد الاقرار **قوله** ويزول ملك المرتد عن امواله زوالا مراعى اي محفوظا وموقوفا زواله الى ان يتبين حاله لان ردته يوجب زوال ملكه على قول ابي حنيفة رح ثم لو اسلم فالمال ماله على ما كان وان مات او قتل فكمل السبب المزيل لملكه وقت الموت مستندا الى اول السبب وهو الردة كما في البيع بشرط الخيار فانه اذا اجيز يثبت الملك من وقت العقد حتى يستحق المشتري بزوائد المتصلة والمنفصلة جميعا فعلى هذا الطريق التوريث فيه توريث المسلم من المسلم فان قيل زوال ملكه اما ان يكون قبل الردة او معها او بعدها والحكم لا يسبق السبب ولا يقترن به بل يعقبه وبعد الردة هو كافر قلنا نعم المزيل للملك ردته كما ان المزيل للملك موت المسلم ثم الموت يزيل الملك عن الحي لا عن الميت فكذلك الردة يزيل الملك عن المسلم وكما ان الردة يزيل ملكه فكذلك يزيل عصمة نفسه وانما يزيل العصمة عن معصوم لا عن غير معصوم فتحقق بهذا الطريق توريث المسلم من المسلم **قوله** على ما بيناه اشارة الى قوله لانه مكلف محتاج وكونه مكلفا يشعر بكمال الاهلية وكمال الاهلية لا يقتضي زوال الملك بل يقتضي بقائه فصار هذا الكلام كالمحكوم برجم حيث لا يزول ملكه هناك **قوله** ثم هو مال حربي لا امان له فيكون فيئا فيوضع في بيت المال ليكون للمسلمين باعتبار انه مال ضايع قلنا يستحقون ذلك بالاسلام وورثته ساووا المسلمين في الاسلام ويرجحوا عليهم بالقرابة لان ذا السببين مقدم على ذي سبب واحد فكان الصرف اليهم اولى **قوله** ويبقى وارثا الى وقت موته حتى لو اسلم بعض قرابته بعد ردته او ولد له من علوق حادث بعد ردته لا يرثه على ظاهر الرواية **قوله** لانه يصير فارا فان قيل بمجرد الردة يقع الفرقة فكيف يصير فارا او يبقى وارثا الى وقت موته حتى لو اسلم بعض قرابته بعد ردته او ولد له من علوق وهو صحيح البدن قلنا لان الردة سبب الموت وحق الوارث يتعلق بمال المورث باول سبب الموت كما في المرض فيثبت التعلق باول اجزاء الردة ثم البينونة بعد تمامها وهو في اثناء الردة مختار فتحقق منه الابانة في حال تعلق حقها بماله فيصير فارا وهذا بخلاف ارتداد المراة في صحتها لان ارتدادها لم يكن سببا للموت اذ هي لا تقتل بالردة والمرتد اكسابها لورثتها المسلمين لانه لا حراب منها فلم ما لها فيئا بل بقي على ملكها والحق الناس بملكها ورثتها **قوله** وكسب الردة خالص حقه فان قيل

هذا ايضا نقض قوله قبل هذا اما كسب الردة فليس بمملوك له قلنا لا يلزم من كونه خالص حقه ان يكون ملكا له كاكساب المكاتب فيكون معنى قوله خالص حقه اي لا يتعلق به حق الورثة واقصى ما في الباب ان يكون ذلك فيئا على تقدير موته على الردة وكونه فيئا لا يخرج من ان يكون حقه باقيا فيه حتى تقضى ديونه منه كالذمي اذا مات ولا وارث له يكون ماله لجماعة المسلمين ويقضى ديونه منه **قوله** وفيما لا يجوز ما صنع في الوجهين احدهما الاسلام والثاني احد الاوجه الثلاثة من الموت والقتل واللحوق **قوله** نافذ بالاتفاق كالاستيلاد والطلاق لانه لا يفتقر الى حقيقة الملك حتى اذا جاءت جارية بولد فادعى نسبه يثبت نسبه منه وورث هذا الولد مع ورثته وكانت الامة ام ولد له لان حقه في ماله اقوى من حق الاب في جارية ولده وذا يكفي لصحة الاستيلاد فهذا اولى والطلاق لا يفتقر الى تمام الولاية فقد صح طلاق العبد مع قصور ولايته وفي الكافي للعلامة النسفي وصورته اذا ارتدا معا واشار في الاسرار الى ان ردة احد الزوجين سبب موجب للفرقة على سبيل المنافاة حكما لا وضعا بدليل ان الردة اسم لتبديل الدين لا لقطع النكاح شرعا ووضعا وكذلك يصح في غير نكاح ولان الفرقة عقيب الردة بلا فصل واقعة بالاجماع في غير المدخول بها فثبت انها واقعة لمنافاة بينهما حكما اذ لا تنافي بينهما واذا كان كذلك كانت المحلية باقية من حيث الوضع والحقيقة لانعدام تابيد الحرمة فكانت المرتدة في العدة محلا للطلاق وغير باقية من حيث الحكم فجعلناه فسخا عملا بالشبهين بخلاف الحرمة الثابتة بالمحرمية لانها مؤبدة فكانت منافية للنكاح من كل وجه فلم يبق محلا للطلاق لانعدام فائدة اثر الطلاق وذكر في المحيط وكل فرقة يوجب التحريم مؤبدا فان الطلاق لا يلحق المراة لانه لا يظهر له اثر واذا ارتد الرجل ولحق بدار الحرب لم يقع على المراة طلاقه لان تباين الدارين مناف للنكاح فكان منافيا للطلاق الذي هو من احكام النكاح فان عاد الى دار الاسلام وهي في العدة وقع عليها الطلاق لان المنافي وهو تباين الدارين قد ارتفع ومحلية الطلاق بالعدة قائمة فيقع الطلاق ومن هذا القسم قبول الهبة وتسليم الشفعة والحجر على عبده المأذون **قوله** وباطل بالاتفاق كالنكاح والذبيحة لانه يعتمد بالملة ولا ملة له وذكر في النهاية فان قيل اي شيء تعني بالملة ان عنيت بها ملة الاسلام ينتقض بصحة نكاح اهل الكتاب وان عنيت بها ملة سماوية ينتقض بصحة نكاح المجوس واهل الشرك فيما بينهم اذ ليس لهم ملة سماوية اصلا لا مقررة ولا محرفة ومع ذلك ان نكاحهم محكوم بالصحة والدليل على صحة نكاحهم وجوب الحكم على قاضي اهل الاسلام بالنفقة والسكنى وجريان التوارث بين الزوجين ولانهم لو اسلموا على نكاحهم ذلك يقرون عليه اذا لم يكن النكاح في ذات رحم محرم منهم وقال عليه السلام ولدت من نكاح لا من سفاح قلنا قال الامام ظهير الدين رح في الفوائد وقد رجعت الفحول في هذا فلم اجد لديهم ما يجدي نفعا وكنت في ذلك متململا حتى يحين في فؤادي والغالب بضوئي ان المعنى من

الا قلب

تلك الملة هو الملة التي يتدينون بذلك النكاح ويقرون على ذلك لان عند ذلك يحصل ما هو الغرض من
النكاح وهو التوالد والتناسل وينتظم مصالح النكاح واذا كان كذلك فالمرتد والمرتدة ليسا على تلك الملة
فلا يصح نكاحهما وذلك لان المرتد يستتاب بالسيف والمرتدة تستتاب بالحبس فكيف ينتظم ما هو
الغرض من النكاح فلما لم يحصل لهما هذا الغرض لا يكون لهما ملة يتدينون بها التوارث فلا يصح نكاحهما فالحاصل
ان حل الذبيحة تقتضي ملة تتلقى من الكتاب وصحة النكاح يقتضي ملة لو ماتت عليها يرثه من كان
عليها بذلك النكاح فلهذا جاز نكاح المجوس ونكاح ساير المشركين لانهم دانوا دينا لو مات من عليه يرثه
من كان عليه ويقرون على ذلك الدين فحينئذ ينتظم مصالح النكاح فيصح نكاحهم بخلاف المرتد والمرتدة على
ما قلنا فلا يصح نكاحهما **قوله** وموقوف بالاتفاق كالمفاوضة فان اسلم نفذت المفاوضة و
ان مات او قتل وقضي بلحاقه بطلت المفاوضة اتفاقا ولكن يظهر انها كانت عنانا عندهما وعند
ابي حنيفة رحمه الله يبطل اصلا لان في العنان وكالة وهي موقوفة **قوله** على ما قررناه من قبل وهو قوله
لانه مكلف محتاج الخ **قوله** ولهذا لو ولد له ولد بعد الردة لستة اشهر من امراة مسلمة
يرثه هذا لا يصح ان الملك للمرتد باق وانما قيد بقوله من امراة مسلمة لان الام اذا كانت نصرانية
كان الولد مرتدا تبعا لابيه لانه اقرب الى الاسلام من النصرانية لانه يجبر على الاسلام بخلاف
النصرانية والمرتد لا يرث احدا لانه لا ملة له ولا ولاية لانها كراهة وهو مهان والارث من باب
الولاية وان كانت مسلمة فالولد تبعا لها والمسلم يرث من المرتد ولو مات ولد بعد الردة قبل
الموت لا يرثه هذا ايضا لا يصح ان الردة ليست كالموت من كل وجه وان هلك المرتد للملك باقية
**قوله** وصار كالحربي يدخل دارنا بغير امان الى قوله ويتوقف تصرفاته لتوقف حاله الا ان
هناك يتوقف حال الحربي بين الاسترقاق والقتل والمن وههنا بين القتل والاسلام ثم هناك
ان استرق او قتل يبطل وان ترك نفذ فكذلك هنا يوضحه ان المريد هالك حكما والهلاك الحقيقي ينافي
مالكية المال ولا ينافي توقف المال على حقه كالتركة المستغرقة بالدين فكذا الهلاك الحكمي واذا توقف
الملك توقف ما ينبني عليه من التصرفات كما في الحربي الذي ذكرنا بخلاف المقضي عليه بالقصاص و
الرجم فهناك لم يزل به عصمة المال والنفس وهو الاسلام وانما استحق نفسه بما هو من حقوق
تلك العصمة في حق ولي القصاص حتى لو قتله غير ولي القصاص بغير اذنه يقتل القاتل فيبقى مالكا
حقيقة لبقاء عصمة ماله وقد انعدم ههنا ما به كانت العصمة في حق النفس في حق الكل فكذلك في حق
المال لانها تابعة للنفس في العصمة ولان تاثير الردة في نفي المالكية فوق تاثير الرق فان الرق ينافي
مالكية المال ولا ينافي مالكية النكاح والردة ينافيهما فلما لم يعتبر تصرف الرقيق باعتبار مالكية المال
فههنا اولى **قوله** في الفصلين اي في فصل الحربي والمرتد **قوله** لان القضاء قد صح

لان القضا



جاءت به ... ولو ... الا انه ... وقضى بلحاقه ... الاسلام ... ولو جاءت به لاكثر من ستة اشهر ... لستة اشهر ... او اكثر ... لانه يكون علوقه ... تامل تعرف

لان القاضي قد صح قضي بعتقهن عن ولاية لانه لو كان في دار الاسلام كان له ان يمسه حقيقة فاذا خرج عن ولاية
كان له ان يمسه حكما فاذا اقضي عن ولاية بنفذ قضاؤه والعتق بعد وقوعه لا يحتمل النقض **قوله**
بدليل صحيح وهو قضاء القاضي بلحاقه **قوله** لما ذكرنا اشارة الى قوله الا انه لا يستقر لحاقه الا بقضاء
القاضي **قوله** فجاءت بولد لاكثر من ستة اشهر وكذا الحكم في ستة اشهر وفائدة التقييد به انها اذا
جاءت به لاقل من ستة اشهر فالولد يرث من ابيه المرتد وان كانت امه نصرانية لانا تيقنا بوجوده
في البطن قبل الردة فيكون مسلما تبعا للاب واما اذا جاءت به لستة اشهر من وقت الردة لم يتيقن
بعلوق الولد قبل الردة فلا يجعل الولد مسلما باسلام الاب قبل الردة كذا ذكره الامام قاضيخان **قوله**
فلما قلنا اشارة الى قوله لانه لا يفتقر الى حقيقة الملك فالولد تبع له لقربه الى الاسلام فان قيل لم
لا يجعل مسلما باعتبار دار الاسلام كاللقيط قلنا لان تبعية الدار عند عدم الابوين فاما عند وجودهما
فلا يثبت ابتداء الاسلام للولد باعتبار الدار كالصغير اذا سبي ومعه احد ابويه فان قيل
يشكل على هذا الولد المولود بين المسلمين اذا ارتد ابواه فانه يبقى الولد مسلما ما دام في دار الاسلام
باعتبار الدار فعلم بهذا ان تبعية الدار معتبرة عند وجود الابوين ايضا قلنا انما كان كذلك لان هناك
قد ثبت للولد حكم الاسلام قبل ارتداد ابويه باعتبار تبعيتهما فيبقى على ما كان باعتبار بقائه في دار الاسلام
بخلاف ما نحن فيه فانه لم يكن لهذا الولد حكم الاسلام فلا يثبت ابتداء الاسلام باعتبار الدار
اذا كان في يد ابوين كافرين وفي الفوايد الظهيرية بعد ذكر وراثة الولد فيما اذا كانت امه مسلمة
وما قال في الكتاب ان الارث يستند الى حالة الاسلام ليكون فيه توريث المسلم من المسلم فيما
اكتسبه في حال الردة يضعف بهذه المسألة لان الولد هنا لم يكن موجودا حال الاسلام ومع هذا يرث
فعلم بهذا ان الصحيح هو ما رواه محمد عن ابي حنيفة رحمه الله انه يرثه من كان وارثا عند موته سواء كان موجودا وقت
الردة او حدث بعد ذلك **قوله** والثاني انتقل الى ورثته بقضاء القاضي هذا اذا رجع بعد قضاء
القاضي بلحاقه لورثته فاما قبل القضاء فكذلك في رواية وفي رواية يكون فيئا لان بمجرد اللحوق لا يصير المال ملكا
للورثة وجه الاول ان القضاء شرط ليترجح جانب عدم الرجوع الى دارنا فيستقر به موته ولما خرج اليها ثانيا
ورجع بماله ظهر انه لا يريد العود الى دار الاسلام فيتقرر موته من حين اللحوق بدار الحرب فيصير ماله للورثة
من ذلك الوقت فاما اخذ المرتد مال الورثة فلهذا يرد عليهم **قوله** والمكاتب يؤدي بدل الكتابة الخ
**قوله** لنفوذها بدليل منفذ لصدورها من الابن حال ولايته **قوله** لان اعتراض الردة
اصدر السراية فلا ينقلب الى الضمان بالاسلام لان الردة معنى لو مات عليه بالسراية لا يلزمه شيء فكذا
اذا الم به علة كعبد قطعت يده ثم باعه المولى ثم اشتراه او تناقضا البيع ثم مات لا يجب الا الدية
اليد كما لو مات على البيع لان البيع معنى لو مات عليه لم يجب بالسراية شيء ولان البيع معنى يقطع حكمه

لى النفس مع قيام النفس محترمة والردة يبطل حق النفس اصلا الا انا نقول ان الردة ليست بابراء
عن ضمان الجناية وضعا ولا شرعا بل هي لتبديل الدين الا ترى انها يصح من غير ابراء الا انه اذا مات على
ذلك لم يجب الضمان لهدر دمه بالردة بخلاف ما اذا باع العبد المجني عليه لان البيع وضع لقطع ملكه
والضمان بدل ملكه فاذا قطع الاصل قصدا فقد قطع البدل ايضا فصار كالابراء كذا في الاسرار قوله
وصار كقيام الملك حال بقاء اليمين فانه اذا قال لعبده ان دخلت الدار فانت حر ثم باعه ثم اشتراه
ثم دخل الدار عتق اما لو عدم الملك عند اليمين او عند الحنث لم يعتق هذا هو الحكم في المقطوع يده وان
كان القاطع هو الذي ارتد فقتل او مات المقطوعة يده من قطع اليد مسلما فان كان عمدا فلا شيء له لان
الواجب في العمد القود وقد فات محله حين قتل على ردته او مات وان كان خطأ فعلى عاقلة القاطع
دية النفس لانه عند الجناية كان مسلما وجناية المسلم اذا كانت خطأ على عاقلته وسرى بالسراية
ان جنايته كانت قتلا قوله والكتابة لا يتوقف بالردة لانها لا يبطل بحقيقة الموت
فلا يبطل باللحاق الذي هو شبيه الموت فان قيل سلمنا ان المكاتب يملك اكسابه وان كان
مرتدا لكن لما قتل عن وفاء كان حقا وافي آخر جزء من اجزاء حيوته كما هو مذهبنا ثم يستند حريته الى ما قبل
الموت حتى يحكم بحرية اولاده المولودين في حال كتابته حتى كان ما اكتسبه في حال الارتداد كسب الحر المرتد
فيجب ان يكون فيئا على قول ابي حنيفة رح قلنا ذلك جواب القياس واما جواب الاستحسان
فهو ميراث لورثته لانا حكمنا بحريته بالاداء بعد الموت في الحقوق المستحقة بالكتابة وذلك حرية
و حرية اولاده وحقيقة الملك في الكسب المكاتب وفيما عدا ذلك يعتبر ميتا عبدا الا ترى انه لا ينفذ
وصيته وان مات عن وفاء لانها ليست من الحقوق المستحقة بالكتابة واذا كان كذلك فيعمل
في عدم صيرورته فيئا بجعل كانه مات عبدا وكسب العبد المرتد لا يكون فيئا كذا في الفوايد الظهيرية قوله
فكذا بالادنى وهو الردة يعني ان الرق اقوى من الردة في المنافية من التصرف لان بعض تصرفات
المرتد نافذ بالاجماع كالاستيلاد وعندهما عند تصرفاته نافذ كالبيع والشراء وغيرهما واما العبد فممنوع
عن التصرفات كلها ثم لما لم يتوقف تصرف المكاتب مع انه رقيق لم يتوقف تصرفه ايضا مع
انه مرتد بالطريق الاولى قوله فحبلت المرأة في دار الحرب قيل ذكر دار الحرب وقع اتفاقا فانها
اذا حبلت في دارنا ثم لحقت به بدار الحرب فالجواب كذلك ولعله يشتمل على فائدة وهي ان
العلوق متى كان في دار الحرب كان ابعد عن الاسلام ومتى كان في دار الاسلام كان اقرب الى
الاسلام باعتبار الدار لكون الدار جهة في الاستتباع فالجبر هناك يكون جبرا هنا بالطريق الاولى قوله
ولا يجبر ولد الولد وهو ظاهر الرواية ووجهه انه لو كان مسلما تبعا للجد كان تبعا لجد جده حتى يكون الناس
كلهم مسلمين باسلام آدم عليه السلام فلا يجبر على الاسلام تبعا للجد ولا يجبر ايضا تبعا لابيه وهو الولد الاول

كذا في المبسوط



لان التبع لا يستتبع غيره وقوله فالولدان في اما ولد الولد فلانه كما فرعنا واما الولد الاول فلانه ولد
المرتد وولد المرتد يسبى تبعا للام لان الولد يتبع الام في الرق والحرية قوله كلها على الروايتين
اي في ظاهر الرواية لم يجعل الجد بمنزلة الاب في تلك المسائل وفي رواية الحسن عن ابي حنيفة رح جعل الجد فيها بمنزلة
الاب اما الصورة صيرورة الولد مسلما باسلام جده فقد ذكرنا واما صورة صدقة الفطر فهي ان الاب
اذا كان فقيرا او عبدا والجد موسرا هل يجب فطرة الحافد عليه ام لا وصورة جر الولاء انه اذا اعتق الجد والحافد
و والاب رقيق هل يكون ولاء الحافد لموالي الجد ام لا وصورة الوصية للقرابة اذا اوصى رجل لذي قرابته
لا يدخل الوالدان فيها وهل يدخل الجد ام لا ففي ظاهر الرواية يدخل وفي رواية الحسن لا يدخل قوله
ولا يقتل وان ادرك كافرا قوله وصح النبي عليه السلام اسلامه وافتخاره بذلك مشهور وهو قوله سبقتكم
الى الاسلام طرا غلاما ما بلغت اوان حلم وقيل اول من اسلم من الرجال ابو بكر ومن النساء خديجة و
من الصبيان علي رضي الله عنه والتعلق به مشكل اذ لم ينقل انه عليه السلام صحح اسلامه في احكام الدنيا من حرمان الميراث
ووقوع الفرقة وان قلت صحح في احكام الآخرة فهذا مسلم ولا كلام فيه وانما الكلام في احكام الدنيا
فان قلت لما ذكره مطلقا ما ينصرف اليها قلت هي حكاية حال فلا عموم لها واحكام الآخرة
مرادة فلم يرد غيرها قوله وهذا في الصبي الذي يعقل يعني في صبي عاقل يفهم ان الولاء منه على وجه ان
الله تعالى ونبوة محمد عليه السلام حتى اذا ناظر حقق الموحد افهم واذا ناظر الملحد الجم والاعتقاد باطن لا توقف عليه
فيقام السبب الظاهر وهو الاقرار عن طوع مقامه كما في البالغ ثم بعد وجود الشيء حقيقة لا يمكن ان يسقط
اعتباره بحجر شرعي والحجر عن الاسلام باطل ولا الحكم بصحته لضرر يلحقه وهو باطل لانه سبب السعادة الابدية
فكان محض منفعة في الدنيا والآخرة وهو الحكم الاصلي الموضوع له ثم قد يبتني عليه حرمان الارث والفرقة
فلا يبالي بذلك لان المنظور اليه في التصرفات الموضوعات الاصلية الا ترى ان ذا ثبت اذا جعل مسلما
تبعا لغيره والتبعية فيما يتمحض نفعا لا فيما يشوبه ضرر وهو كونه موليا عليه لا ينفي كونه وليا بل يثبت الامران
لينتفع بهما وهذا لانه لما كان قاصر الاهلية صلح موليا عليه ولما كان صاحب اصل الاهلية صلح وليا ومتى
جعلناه لم نجعله فيه موليا ومتى جعلناه موليا عليه لم نجعله وليا فيه فاذا صار مسلما باسلام نفسه لا يكون فيه
تبعا لابويه واذا كان مسلما تبعا لا يكون مسلما باسلام نفسه فلا يكون بينهما منافاة وقولهم في الردة
انها مضرة محضة قلت نعم الردة ضرر لكنه اهل للتصرف الضار اذا كان يندرج في امكانه بلا نية
الا ترى ان الاقرار بالرق فيه يصح وان كان ضررا لامكان ما فيه باقامة البينة على حريته فان قيل
لو صح اسلامه بنفسه كان ذلك منه فرضا لاستحالة القول بكونه متنفلا في الاسلام ومن ضرورة
كونه فرضا ان يكون مخاطبا وهو غير مخاطب بالاتفاق فاذا لم يمكن تصحيحه فرضا لم يصح بخلاف سائر
العبادات فانه متردد بين الفرض والنفل وبخلاف ما اذا جعل مسلما تبعا لغيره لان صفة الاصلية

هذا كله من الجامع الصغير لقاضيخان والفوايد الظهيرية

برر الوضية

في الاصل مغنية عن اعتبارها في التبع ولانه لو لم يصف الاسلام بعد ما عقل لا يقع الفرقة بينه وبين امرأته ولو صار عقله معتبرا في الدين لوقعت الفرقة اذا لم يحسن ان يصف كما بعد البلوغ قلنا انما لم يكن مخاطبا بالاداء لدفع الحرج عنه اذا امتنع وهذا يدل على انه يحكم بصحته اذا ادى باعتبار ان عند الاداء يجعل الخطاب كالسابق لتحصيل المقصود كالمسافر لا يخاطب باداء الجمعة واذا ادى يقع ذلك منه فرضا بهذا الطريق وهذا لان عدم توجه الخطاب بالاسلام لدفع الضرر ولا ضرر عليه اذا ادرج الخطاب بهذا الطريق بل يتوقف عليه المنفعة مع انه يحكم بالاسلام لوجود حقيقته من غير ان يتعرض لصفته وانما لا يبين زوجته منه اذا لم يحسن ان يصف بعد ما عقل لبقاء معنى التبعية ولتوفر معنى المنفعة عليه اما قوله اتبع لابويه فيه فلا يجعل اصلا قلنا انما يمتنع الجمع بين معنى التبعية والاصالة اذا كان بينهما مضادة فاما اذا تأيد احدهما بالآخر فذلك مستقيم كالمرأة اذا سافرت مع زوجها ونوت السفر فهي مسافرة بنيتها مقصودة وتبعا لزوجها ايضا **قوله** ولا مرد لحقيقة كما قلنا في الاسلام فان قيل الاسلام منفعة محضة والردة مضرة محضة ولا يلزم من تحقق ما هو منفعة محضة تحقق ما هو مضرة محضة وان كان بعد وجود حقيقته الا يرى ان قبول الهبة صحيح لانه منفعة محضة وردها باطل لانه مضرة محضة فكيف يقاس الردة بالاسلام قلنا هذا انما اعتبار للشيء بعد وجود حقيقته فبعد ذلك لا نعتبر انه منفعة للصبي او مضرة وهذا لان الردة منه جهل بخالقه وجهله في سائر الاشياء معتبر حتى لا يجعل عارفا اذا علم جهله به فكذلك جهله بربه فبهذا يعلم ان قياس الردة بالاسلام صحيح من حيث ان في كل منهما اعتبار الشيء بعد وجود حقيقته ويعذر الصبي بالجهل لا وجه له حقيقة انه غير موجود الا يرى ان الصبي اذا صام ثم اكل عامدا ينعدم الصوم بوجود حقيقة الاكل ولا يعذر بالصبا لان من ضرورة كونه اهلا للعقد كونه اهلا لرفعه كما انه لما كان اهلا لعقد الاحرام وللصلاة كان اهلا للخروج منه وانما لم يصح منه رد الهبة لما فيه من نقل الملك الى غيره الا يرى ان ضرر الردة يلحقه بطريق التبعية اذا ارتد ابواه ولحقا به بدار الحرب وضرر رد الهبة لا يلحقه من جهة ابيه فيجب ان لا يلحقه من جهة نفسه ايضا **قوله** ولا يقتل لانه عقوبة والعقوبات موضوعة عن الصبيان في هذا التعليل نوع نظر ان لو كان سقوط القتل عنه باعتبار المرحمة لصباه كان ينبغي ان لا يعذب في النار مخلدا كسائر الكفار وقد صح ان الصبي الكافر يخلد في النار فالصبي المرتد اولى لان كفره اغلظ والصحيح ما علل في المبسوط انه انما لا يقتل لقيام الشبهة بسبب اختلاف العلماء في صحة اسلامه والله اعلم

## باب البغاة

**قوله** اهل حروراء وهي قرية بالكوفة لهم وعسكر وسبب خروجهم انهم قالوا القتال واجب بالنص وعلي رضي الله عنه ترك القتال بالتحكيم فارسل علي رضي الله عنه عبد الله بن عباس رضي الله عنهما ليكشف شبهتهم فلما ذكروا شبهتهم قال ابن عباس هذه الحادثة ليست بادنى من بيض الحمام وفيه التحكيم بقوله تعالى يحكم به ذوا عدل منكم فكان تحكيم علي موافقا للنص فالزمهم الحجة فتاب البعض واصر قوم على ذلك



**قوله** اي بين الامرين الدعاء الى العود الى الجماعة بكشف شبهتهم والقتال **قوله** المعروف بخواهرزاده وهو خواهرزاده للقاضي الامام ابي ثابت رحمه الله **قوله** والمروي عن ابي حنيفة رحمه الله من لزوم البيت قال ابو حنيفة رحمه الله اذا وقعت الفتنة بين المسلمين ينبغي ان يعتزل الفتنة ويحترز عنها ويلزم البيت ولا يخرج الى الفتنة وتأويله اذا لم يكن له امام يدعو الى القتال اما اذا كان له امام ودعاه لا يسعه التقاعد وفي الحديث اذا هاجت الفتنة كن جليس بيتك **قوله** ما ذكرناه اراد به قوله ولنا ان الحكم يدار على الدليل **قوله** يوم الجمل وقعة عائشة مع علي رضي الله عنه بالبصرة سميت بذلك لانها كانت على جمل اسمه عسكر **قوله** وان شاء حبسه لما ذكرنا يريد قوله ولا يقتل اسير **قوله** ولان للامام ان يفعل ذلك في مال العادل واصل هذا حديث صفوان فانه عليه السلام اخذ منه دروعا حالة الحاجة بغير رضاه فقال اغصبا يا محمد فقال لا بل عارية مؤداة **قوله** اما عدم القسمة فلما بيناه انهم مسلمون والاسلام يعصم النفس والمال **قوله** كالقتل في دار الحرب وهو انه اذا قتل مسلم مسلما في دار الحرب ثم ظهر عليهم فليس على القاتل شيء فكذلك هنا والجامع انقطاع ولاية الامام في حالة الجناية **قوله** رواه الزهري رحمه الله قال وقعت الفتنة واصحاب رسول الله عليه السلام كانوا متوافرين فاتفقوا على ان كل دم اريق بتأويل القرآن فهو موضوع وكل فرج استحل بتأويل القرآن فهو موضوع وكل مال تلف بتأويل القرآن فهو موضوع ولان التأويل الفاسد ينزل منزلة الصحيح في حق دفع الضمان اذا ضمت اليه المنعة كتأويل اهل الحرب فانهم لا يضمنون ما اتلفوا علينا لهذا المعنى وذلك لان اهل البغي يستحلون الدماء بتأويل ان ارتكاب الذنب كفر وقد صارت لهم منعة دافعة فصح الدفع منهم فلا يضمنون لان لزوم الاحكام بالالتزام او بالالزام ولا التزام لانه باعتقادهم ولا الالزام لانعدام الولاية وهم يعتقدون خطأه حيث يقولون عصى الله ولم يعمل بموجب الكتاب **قوله** الا ان من شرط الارث ان يكون مصرا على دعواه فاذا رجع فقد بطل ديانته قبل استيفاء حقه فيبطل واذا قال كنت على الباطل انتفى الدافع وهو التأويل الفاسد فيجب الضمان فيحرم عن الميراث **قوله** لانه اعانة على المعصية وهي حرام لقوله تعالى وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان **قوله** من اهل الكوفة والحكم في غير الكوفة ايضا كذلك الا ان تقييد الكوفة باعتبار البغاة خرجوا فيها اولا **قوله** ما لا يقاتل الا بصنعة كالحديد **قوله** وعلى هذا الخمر مع العنب يعني لا يكره بيع العنب ممن يجعله خمرا لان العنب ليس آلة المعصية وانما يصير بعد صيرورته خمرا اما السلاح فآلة الفتنة في الحال فيكره بيعه ممن يعرف بالفتنة والله اعلم

## باب اللقيط

هو في اللغة ما يلقط اي يرفع من الارض فعيل بمعنى مفعول ثم غلب على الصبي المنبوذ لانه على عرض ان يلقط وهو من باب وصف الشيء بالصفة المشارفة مثل من قتل قتيلا فله سلبه

انداخته شده

وفي الشريعة اسم لمولود طرحه اهله خوفا من العيلة او فرارا من تهمة الزنية مضيعه آثم ومحرزه غانم لما في احرازه
احياء النفس فانه على شرف الهلاك واحياء الحي بدفع سبب الهلاك عنه قال الله تعالى ومن احياها فكانما
احيا الناس جميعا ولهذا كان رفعه افضل من تركه لما في تركه من ترك الترحم على الصغار وقد قال عليه السلام
من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا فليس منا وفي رفعه اظهار الشفقة على الاطفال وهو من افضل الاعمال فلهذا
ندب التقاط اللقيط ووجب ان غلب على ظنه ضياعه **قوله** ولان الحكم للغالب اي
يكون حرا باعتبار الغلبة لان الغالب فيمن يسكن في دار الاسلام الاحرار **قوله** والخراج
بالضمان اي الغلة بسبب الخراج ما يخرج من غلة الارض او الغلام ومنه الخراج بالضمان اي الغلة
بسبب ان ضمنه والمراد هنا ان ميراثه لبيت المال بسبب ان ضمن بيت المال مؤنته **قوله**
ولهذا اي ولان بيت المال ضمن مؤنته كانت جنايته في بيت المال فيكون نعقبه فيه. **قوله**
الا ان يأمر القاضي به ليكون دينا عليه لعموم الولاية ثم يرجع لان للقاضي ولاية عامة فصار امر القاضي كامره
بنفسه لو كان من اهل الامر هذا اذا امره بالانفاق ليرجع اليه بان يقول انفق عليه على ان يكون ذلك
دينا عليه فان امره بالانفاق فقط قيل يرجع لما بينا والاصح ان لا يرجع لان مطلقه يحتمل الحسبة و
الاستدانة عليه فلا يرجع عليه بالشك **قوله** والاصح انه على القياس والاستحسان الا ان هذا
قياس آخر سوى الاول وجه القياس انه متناقض في كلامه لانه زعم انه لقيط في يده وانه لا يكون لقيطا
في يده وجه الاستحسان انه يلتزم حفظه ونفقته بهذا الاقرار وهذا الالتزام تصرف منه على نفسه وله
منع الاجانب والساقط لا يمنع دعوى النسب كما اذا كذب الملاعن نفسه وهذا لان سببه خفي
فربما يشتبه عليه الامر في الابتداء بالالتقاط فيظن انه لقيط ثم يظهر له انه ولده وان ادعاه اثنان ووصف
احدهما علامة في جسده فهو اولى به اذ العلامة اصل في الشريعة قال الله تعالى يعرفهم بسيماهم وقال تعالى
ان كان قميصه قد من قبل الآية وكذا لو سبقت دعوى احدهما الا اذا اقام الآخر البينة لترجح دعواه بالبينة
**قوله** في السبب وهو الدعوة **قوله** واذا وجد في مصر من امصار المسلمين الى قوله
وهذا استحسان والقياس ان لا يصدق لانه حكم له بالحرية والاسلام فلو جعل ابنا للكافر بدعوته لكان
تبعا له في الدين وكان حكما بابطال الاسلام **قوله** فصحت دعوته فيما ينفعه دون ما يضره وليس من
ضرورة رد قوله في احد الحكمين رده في الآخر لان النسب ينفك عن الدين فولد الكافر من امرأته المسلمة
ثابت النسب منه وهو مسلم **قوله** وفي بعض النسخ اعتبر الاسلام نظرا للصغير اي ايهما
كان موجبا لاسلامه يعتبر ذلك لان الاسلام يعلو ولا يعلى كالمولود بين كافر ومسلم وفي رواية يعتبر
زيه وعلامته كما اذا اختلط موتانا بموتى الكفار يعتبر الزي والعلامة للفصل **قوله** الا ان يقيم
البينة انه عبده فان قيل كيف تقبل هذه البينة ولا خصم عن اللقيط لان الملتقط ليس بولي له فلا يكون

ولان هذا اقرار على اللقيط فانه يلزمه احكام النسب و الاقرار على الغير لا يصح

خصما عنه فيما يضره قلت الملتقط خصم له باعتبار يده لانه يمنعه عنه ويدعي انه احق بحفظه لانه لقيط ولا يتوصل
المدعي الى استحقاق يده الا باقامة البينة على رقه فلهذا كان خصما عنه **قوله** فهو له اعتبارا للظاهر
فان قيل الظاهر كما يكفي للدفع لا للاستحقاق وليس له ذلك قلت بهذا الظاهر يدفع دعوى الغير
ثم الظاهر ان يكون الاملاك في يد الملاك وكذا الظاهر يدل على من وضعه ومعه هذا المال لينفق عليه منه
وكذا اذا كان مشدودا اي لو كان المال مشدودا على دابة هو عليها لما ذكرنا وهو قوله اعتبارا للظاهر
وكذا يكون الدابة له **قوله** ولا يجوز تزويج الملتقط لانعدام سبب الولاية فان قيل
قد احياه بالالتقاط والتربية فوجب ان يثبت له الولاية كالمعتق يثبت له الولاء بالاعتاق
الذي هو احياء حكما قلت الرقيق في صفة المالكية هالك والمعتق يحدث فيه هذا الوصف
واللقيط كان حيا حقيقة ومن اهل الملك حكما فالملتقط لا يكون محييا له لا حقيقة ولا حكما
**قوله** بخلاف الام لانها يملكه اي لملك الام اتلاف منافعه بلا عوض بالاستخدام فبعوض
بالاجارة اولى وانما يصح تسليمه في حرفة لانه نافع له مطلقا لانه اذا كان مشغولا بعمل قل ما يشتغل بالقبائح

## كتاب اللقطة

اللقطة المال الواقع على الارض سميت بها لانها
يلتقط غالبا اي يؤخذ ويرفع وذكر في المبسوط اختلف الناس فيمن وجد لقطة فالمتقشفة يقولون
لا يحل له ان يرفعها لانه اخذ مال الغير بغير اذن صاحبه وذلك حرام شرعا فكما لا يحل له تناول مال الغير
بغير اذنه لا يحل له اثبات اليد عليه بغير اذنه وبعض المتقدمين من ائمة التابعين كان يقول يحل له ان يرفعها
والترك افضل له لان صاحبها انما يطلبها في الموضع الذي سقطت منه واذا تركها وجدها صاحبها في
ذلك الموضع والمذهب عند علمائنا وعامة الفقهاء رح ان رفعها افضل من تركها لانه لو تركها
لا يأمن ان يصل اليها يد خائنة فيكتمها عن مالكها واذا اخذها هو عرفها حتى يوصلها الى مالكها ولانه يلتزم
الامانة في رفعها والتزام اداء الامانة تعرض لنيل الثواب لانه يثاب على اداء ما يلتزمه من الامانة
فانه يمتثل فيه الامر قال الله تعالى ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها وامتثال الامر سبب لنيل
الثواب **قوله** وقال ابو يوسف رح القول قوله اي مع يمينه وذكر في فتاوى قاضي خان رح
هذا الاختلاف في الاشهاد فيما اذا امكنه ان يشهد اما اذا لم يجد احدا يشهد عند الرفع او خاف انه
لو اشهد عند الرفع يأخذه منه الظالم فترك الاشهاد لا يكون ضامنا وان وجد من يشهد فلم يشهد حتى جاوزه
ضمن لانه ترك الاشهاد مع القدرة عليه **قوله** واحدة كانت اللقطة او اكثر يعني سواء كان
اللقط من جنس واحد او من اجناس مختلفة كالذهب والفضة والثوب لان اللقطة اسم جنس
فيتناول الكل **قوله** كالنواة وقشور الرمان اي في مواضع مختلفة فوجد من ذلك شيئا كثيرا
فجمعها وصار بحكم الكثرة لها قيمة فلا بأس بالانتفاع بها ولكن يبقى على ملك مالكها حتى كان له ان يأخذ

من يد الملتقط وان وجد مجتمعا لم يحل له ان ينتفع به لان الظاهر ان مالكه ما القاه بعد ما جمعه ولكنه سقط منه وذكر شيخ الاسلام رح في شرح كتاب الذبائح انه ليس للمالك ان ياخذها من بعد ما جمعها واخذها ويصير ملكا للاخذ وكذلك الجواب في التقاط السنابل وبه كان يفتي الصدر الشهيد رح كذا في الذخيرة قوله والملك يثبت للفقير قبل الاجازة فلا يتوقف الاجازة على قيام المحل اى المال في يد الفقير حتى لو اجاز بعدما تلف المال في يده يصح الاجازة بخلاف اجازة بيع الفضولي فانه يشترط فيه قيام المحل وهو المبيع لثبوت الملك فيه بعد الاجازة وهذا لان التصدق لو حصل باذن الشارع والمالك يثبت للفقير ملك لازم ولو حصل بغير اذنهما لا يقع الملك للفقير قبل الاجازة كما في بيع الفضولي فاذا حصل باذن الشرع وبغير اذن المالك وفرنا على الامرين حظهما فقلنا من حيث ان التصدق حصل باذن الشرع يملكه الفقير قبل الاجازة ومن حيث انه حصل بدون اذن المالك يثبت للفقير ملك غير لازم وان شاء ضمن الملتقط فان قيل كيف يضمنه وقد تصدق باذن الشرع قلنا الشرع اباح له التصدق وما الزمه ذلك ومثل هذا الاذن مسقط للاثم عنه غير مسقط للضمان حقا لصاحب المال كتناول المضطر مال الغير وان شاء ضمن المسكين لانه قبض مال الغير لنفسه بغير اذنه وان كان قائما اخذه لانه وجد عين ماله فهو احق به وايهما ضمنه لا يرجع على الاخر بشيء اما المسكين فلانه في القبض عامل لنفسه فلا يرجع بما لحقه من الضمان على غيره واما الملتقط فلانه بالضمان قد ملكه فظهر انه تصدق بملك نفسه فلا يرجع على المسكين بشيء قوله واذا كان معها اى مع اللقطة ما يدفع به عن نفسها كالقرن في حق البقر وزيادة القوة في حق البعير بعدوه وكدمه ويحه فنفحه بالكرامة اى بكرامة الاخذ قوله وفي هذا نظر من الجانبين اى جانب المالك بابقاء عين ماله ومن جانب الملتقط بالرجوع على المالك بما انفق على اللقطة قوله وفي الاصل شرط اقامة البينة اى يقيم الملتقط البينة على ان هذه الدابة لقطة عندي قوله وليست تقام للقضاء جواب لسؤال وهو ان يقال البينة لا تقبل من غير خصم حاضر قلنا هذه بينة تقام لكشف الحال لا للقضاء والخصم في مثل هذا ليس بشرط قوله ومنع رواية وهو الاصح هذه هي الرواية التي ذكرنا في مسئلة اللقيط من المبسوط بان الاصح ان يامر القاضي الملتقط بالانفاق على ان يكون دينا على اللقيط حتى يرجع على اللقيط والا فلا وهذا احتراز عن قول بعض اصحابنا ان مجرد امر القاضي بالانفاق عليه يكفي للرجوع وانما قال ولم يبع اللقطة لان القاضي لو راى المصلحة في بيع اللقطة بعدما انفق الملتقط عليها يوما ويومين فعل ذلك ودين الملتقط يؤدى من ثمن الملتقطة قوله لما ذكرنا اشارة الى قوله لانه حيي بنفقته قوله ولا يحل لقطتها الا لمنشدها يقال انشدت الضالة اى عرفتها ويقال نشدتها اى طلبتها كذا في الصحاح ثم معنى الحديث ولا يحل لقطتها اى لقطة مكة الا لمنشدها اى طالبها وهو المالك عند الشافعي رح وعندنا

قوله

...الا اذن الا الى الصيد...



المراد من المنشد المعرف فلهذا ذكر في رواية اولى ولا يلتقط لقطته الا من عرفها والتخصيص بالحرم لبيان انه لا يسقط التعريف فيه باعتبار انها للغرباء ظاهرا فتاول ويقول ان مالكها ذهب ظاهرا فلم يحتج الى التعريف العفاص الوعاء الذي يكون فيه النفقة من جلد او خرقة او غير ذلك يقال اوكى السقاء اذا شده بالوكاء وهو الرباط الذي يشد به قوله ولان اليد حق مقصود كالملك بدليل انه يجب الضمان في غصب المدبر باعتبار ازالة اليد لان المدبر غير قابل للنقل ملكا قوله بخلاف التكفيل لوارث غائب عنه اى عند ابي حنيفة رح وصورة ذلك ميراث قسم بين الغرماء او بين الورثة لا يؤخذ من الغرماء ولا من الوارث كفيل عند ابي حنيفة رح وعندهما يؤخذ والفرق لابي حنيفة رح ان حق الحاضر هناك ثابت ولهذا كان له ان يدفع اليه المال لان الكلام في الدفع اليه بذكر العلامة واما في مسئلة الوارث فحق الحاضر معلوم وحق الاخر موهوم عسى يكون وعسى لا يكون فلا يجوز تاخير حق الحاضر الى وقت التكفيل لامر محتمل لا امارة عليه هذا اذا دفع اللقطة بذكر العلامة واما اذا دفع اللقطة بحكم ان الحاضر اقام البينة على انها له ففي اخذ الكفيل روايتان عن ابي حنيفة رح والصحيح انه لا ياخذ كفيلا وقيل يجبر لان المالك هنا غير ظاهر فلما لم يكن ظاهرا جاز ان يكون المالك هو الذي حضر فلما اقر الملتقط بانه هو المالك كان اقراره ملزما اياه الدفع اليه ثم في الوديعة اذا دفع اليه بعدما صدقه وهلك في يده ثم حضر المودع وانكر الوكالة وضمن المودع ليس له ان يرجع على الوكيل بشيء وههنا للملتقط ان يرجع على القابض لان هناك في زعم المودع ان الوكيل عامل للمودع في قبضه له بامره وانه ليس بضامن بل المودع ظالم في تضمينه اياه ومن ظلم فليس له ان يظلم غيره وههنا في زعمه ان القابض عامل لنفسه وانه ضامن بعدما ثبت الملك لغيره بالبينة فكان له ان يرجع عليه بما ضمن كذا في المبسوط قوله حملا له على رفعها اى ليكون حاملا وباعثا على رفعها قوله لاطلاق النصوص لقوله تعالى ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم وقوله ولا تعتدوا وقوله فمن اعتدى عليكم قوله والانتفاع انما كان باذن الامام اى انتفع انما يحكم القرض باذن الامام وله ان يقرض اللقطة من الملتقط ومن غيره ولا كلام فيه انما الكلام فيما اذا انتفع بحكم القرض بغير اذن الامام على انه يحمل انه علم فقره وحاجته لديون عليه فاذن له في الانتفاع بها وخلطها بماله ويحتمل ان ماله دون النصاب ويحتمل ان ذلك المال كان لحربي لا امان له وذلك لان دار الاسلام يومئذ لم يكن بها منعه وقد عرفها ثلاث سنين فكان الظاهر انها لو كانت لمسلم لظهر فلما لم يظهر علم انها كانت لكافر وقد سبقت يده اليه فجعله احق به لهذا واليه اشار رسول الله عم بقوله فانه رزق ساقه الله اليك ولكن مع هذا امره بان يعرف قوله من تحقيق النظر من الجانبين وهو نظر الثواب للمالك ونظر الانتفاع للملتقط قوله لما ذكرنا اى من تحقيق النظر من الجانبين والله اعلم بالصواب

كذا ذكره الامام قاضيخان رح

# كتاب الاباق

الآبق هو المملوك الذي فرّ من صاحبه تمردا وعنادا والضال هو الذي ضل الطريق الى منزله **قوله** لما فيه من احيائه لان الآبق هالك في حق المولى فيكون الرد احياء له ثم آخذ الآبق يأتي به الى السلطان هذا اختيار شمس الائمة السرخسي واما اختيار شمس الائمة الحلواني ان الراد بالخيار ان شاء حفظه بنفسه وان شاء رفعه الى الامام وكذا الضال والعالة الواجد فيهما بالخيار كذا في الذخيرة **قوله** الا ان منهم من اوجب اربعين ومنهم من اوجب دونها فقال بعضهم دينارا او اثني عشر درهما وقال علي رضي الله عنه دينارا او عشرة دراهم وقال عمار ان اخذ في المصر فله عشرة دراهم او دينار وان اخذ خارجا من المصر فله اربعون درهما وقال ابن مسعود رضي الله عنه حين قدم رجل بآبق من الفيوم فقال للقوم لقد اصاب اجرا وجعلا ان شاء من كل رأس اربعين درهما فاخذنا باجماعهم في ايجاب اصل الجعل وكفى باجماعهم حجة ورجحنا قول ابن مسعود رضي الله عنه في مقداره لانه قال في مجلسه ذلك واشتهر منه ولم ينكر عليه احد فان قيل ينبغي ان يؤخذ بالاقل المتيقن لا بالاكثر المشكوك قلت انما لم نأخذ بالاقل لان التوفيق بين اقاويلهم ممكن بان نحمل قول من افتى بالاكثر على ما اذا رده من مسيرة السفر ولان نصب المقادير بالرأي لا يكون فلا طريق لما ثبت عنهم من الفتوى الا السماع فكان كلا منهم روى ما قاله عن النبي عليه السلام والمثبت للزيادة من الاخبار عند التعارض اولى فلهذا اخذنا بالاكثر واذا اتى رجل بعبد آبق فاخذ السلطان مجلسه فجاء رجل واقام البينة انه عبده فانه يستحلفه بالله ما بعته ولا وهبته ثم يدفعه اليه وذلك لانه لما اقام البينة فقد اثبت ملكه فيه باعا الا انه يحتمل ان يكون باعه او وهبه ولا يعرف الشهود ذلك فان قيل كيف يستحلفه وليس ههنا خصم يدعي ذلك قلت يستحلفه صيانة لقضاء نفسه والقاضي مأمور بصون قضائه عن اسباب الخطأ بحسب الامكان او يستحلفه نظرا لمن هو غائب عن النظر لنفسه من مشتر او موهوب له فاذا حلف دفعه اليه وفي اخذ الكفيل منه روايتان وهو الاصح وان لم يكن للمدعي بينة ولكن اقر العبد انه عبده فانه يدفعه اليه ويأخذ منه كفيلا اما الدفع اليه فلان العبد في يد نفسه وقد اقر انه مملوك له ولو ادعى انه حر كان قوله مقبولا فكذلك اذا اقر انه مملوك له واما اخذ الكفيل فبخلاف الاول فان الرفع هناك بحجة ثابتة في حق القاضي كذا في المبسوط واذا كان الآبق بين رجلين فالجعل بينهما على قدر انصبائهما فان كان احد المولين حاضرا والآخر غايبا فليس للحاضر ان يأخذه حتى يعطيه الجعل كله واذا اعطاه لم يكن متبرعا واذا قال الرجل لغيره ان عبدي قد ابق فان وجدته فخذه فقال المأمور نعم ثم ان المأمور وجده على مسيرة ثلاثة ايام فاخذه ورده على المولى فلا جعل له لان المولى قد استعان منه في رد الآبق وقد وعد له الاعانة والمعين لا يستحق شيئا **قوله** ولهذا لا يجوز الصلح مع الراد على الزيادة على اربعين لانه يتضمن بطلان التقدير الثابت شرعا ولا كذلك الصلح على الاقل لان له ان لا يأخذ شيئا اصلا فله ان يحط والجواب عن هذا ان المطلق قد يتقيد بدلالة الغرض كالاذان فانه شرع جهرا مع ان الاصل



في الاذكار الاخفاء فيتقيد النفع بما اذا كان قيمته اكثر من اربعين **قوله** تحقيقا للقابيع والحوائج عنه ان القايع تحصل بالاكتساب لان كسبه يزيد على قيمته ظاهرا ولهذا قلنا بوجوب الجعل في ام الولد وام الولد والمدبر في هذا بمنزلة القن لانهما مملوكان للمولى وهو يستكسبهما بمنزلة القن فان قيل الجعل يجب باحياء المالية ولا مالية لام الولد خصوصا عند ابي حنيفة رحمه الله قلت المالك احق بكسبها ولها مالية باعتبار كسبها وقد احياه الراد بالرد فيستوجب الجعل عليه فان مات المولى قبل ان يصل اليه فلا جعل له لانهما عتقا بموته وراد الحر لا يستوجب الجعل هذا ظاهر في ام الولد وكذا في المدبر اذا اخرج من الثلث فان لم يخرج فكذلك عندهما لانه حر مديون وعنده يصير كالمكاتب لانه احق بكسبه فلا يكون راده محييا لماليته باعتبار الرقبة والكسب ولو كان الراد ابا المولى او ابنه وهو في عياله قوله وهو راجع الى احدهما ايهما كان لانه ذكر بكلمة او والجملة في ذلك ان الراد اذا كان في عيال مالك العبد اي في مؤنته ونفقته لا جعل له سواء كان ذلك الراد ابا للمالك او ابنا له واما اذا لم يكن في عياله فعلى التفصيل ان كان الراد ابن المالك فلا جعل له ايضا وان كان اباه فله الجعل وذكر في المبسوط جواب القياس بان الراد الذي هو ذو رحم محرم من المالك يستحق الجعل في جميع ذلك اذا لم يكن في عياله او ليس في عياله فلا جعل له لان رد الآبق على ابيه من جملة خدمته وخدمة الاب مستحقة على الابن فاما اذا وجد الاب عند ابنه فان كان في عيال ابنه فلا جعل له لان ابق الرجل انما يطلبه من في عياله ولهذا ينفق عليهم فلا يستوجب في ذلك جعلا آخر وان لم يكن الاب في عياله فله الجعل لان خدمة الابن غير مستحقة على الاب **قوله** يتبرعون بالرد عادة فان قيل طلبهم الجعل دليل على انهم لم يتبرعوا قلت من الجائز انهم تبرعوا في الرد ثم ندموا لبعض الاسباب فعلى هذا الوجه لا يجب فلا يجب بالشك والاحتمال **قوله** فلا يتناولهم اطلاق الكتاب يعني قوله ومن رد الآبق على مولاه **قوله** هذا اذا اشهد وان ادعى انه اخذه للرد ولكن ترك الاشهاد مع الامكان فهو على الخلاف المذكور في اللقطة هذا اذا علم انه كان آبقا فان انكر المولى ان يكون العبد آبقا فالقول قوله لان السبب الموجب للضمان قد ظهر من الآخذ وهو ادعى الاذن من المالك في اخذه وانكره المالك وعلى هذا لو رده فانكر المولى ان يكون عبده آبقا فلا جعل له الا ان يشهد الشهود بانه ابق من مولاه او ان مولاه اقر بالاباق فحينئذ يجب له الجعل كذا في المبسوط **قوله** في بعض النسخ اي نسخ المختصر للقدوري ولو اعتقه المولى كما لقيه صار قابضا بخلاف ما اذا دبره وكذا اذا باعه من الراد لانه يصير قابضا ويجب الجعل بخلاف ما اذا وهبه من الراد حيث لا يصير قابضا **قوله** والرد وان كان له حكم البيع لكنه بيع من وجه جواب لسؤال يرد على قوله لانه في معنى البائع من المالك فكان ينبغي ان لا يجوز بيع المالك منه قبل القبض بانه بيع من وجه فلا يدخل تحت النهي الوارد عن بيع ما لم يقبض فجاز فان قيل الشبهة ملحقة بالحقيقة في الحرمات قلت

من شبهه الشبهه ولا عبرة بها وهذا لانه لو شرط رضى المالك تنصيصا لتحقق الشبه لانه ملكه حقيقة فعند عدم الرضا يتحقق شبهة الشبهة **قوله** انه اخذ لنفسه لان الاصل ان يكون الانسان عاملا لنفسه **قوله** لانه رده لنفسه لانه بالاخذ على هذا الوجه صار ضامنا ولما رده كان رده لاسقاط الضمان عن ذمته فكان رادا لنفسه والمراد من الشراء صورة والا فهذا التصرف لا يكون شراء حقيقة لعدم الملك وكذلك الاتهاب والارث **قوله** وصار كثمن الدواء يعني مداواة الجروح والقروح ومعالجة الامراض والفداء من الجناية ينقسم على الامانة والمضمون فكذا هذا **قوله** وان كان مديونا اي العبد الآبق اذا كان مديونا بان كان مأذونا فلحقه الدين في التجارة او استهلك مال الغير واقربه مولاه **قوله** فعلى الموهوب له وان رجع الواهب اي يجب الجعل على الموهوب له وان رجع الواهب في هبته بعد الرد وانما ذكر هذا لدفع شبهة ترد على ما ذكر قبله فيجب على من يستقر الملك وقوله فعلى المولى ان اختار الفداء لعود المنفعة اليه فعلى هذا كان ينبغي ان يجب الجعل على الواهب لوجود هذين المعنيين في حقه فاجاب عنه بان المنفعة للواهب ما حصلت بالرد اي برد الآبق بل بترك الموهوب له التصرف فيه بعد الرد من الهبة والبيع وغيرهما من التصرف الذي يمنع الواهب عن الرجوع في هبته فلا يجب الجعل على الواهب لذلك فان قيل المنفعة حصلت للواهب بالمجموع وهو الرد وترك الموهوب له التصرف قلت نعم ولكن ترك الموهوب له التصرف اخرهما وجودا فيضاف الحكم اليه كما في القرابة مع الملك فيضاف العتق الى اخرهما وجودا كذا هنا **قوله** لانه هو الذي يتولى الرد وكذلك ان كان اليتيم في حجر رجل يعوله فجاء به ذلك الرجل فلا جعل له لانه هو الذي يطلبه عادة وكذلك لا جعل للسلطان اذا رد ايضا والله اعلم

## كتاب المفقود

**قوله** هو غائب لم يدر موضعه وحيوته وموته والمفقود بفتح الصفة اي عاجز عن اقامة مصالحه **قوله** وجب بفتح اي بعقد القائم مقام المفقود **قوله** ولا في نصيب له في عقار او عروض بان كان الشيء مشتركا بين المفقود وغيره لا يكون منصوب القاضي خصما فيه لمن يجحد **قوله** انما الخلاف في الوكيل بالقبض من جهة المالك في الدين عند ابي حنيفة يملك الخصومة وعندهما لا والوكيل بالقبض من جانب القاضي لا يملك الخصومة اتفاقا واذا كان كذلك يتضمن الحكم به قضاء على الغائب وليس للقاضي ان يقضي على الغائب وللغائب الا اذا كان عنه خصم حاضر عندنا وكذلك لا ينبغي للقاضي ان ينصب وكيلا عن الغائب وللغائب ولكن لو فعل ذلك ينفذ قضاؤه **قوله** الا اذا رآه القاضي اي لو كان القاضي يرى ذلك ورآه ونفذ الخصومة بينهم فيه يجوز لانه يصير قضاء في فصل مجتهد فيه فينفذ فان قيل المجتهد فيه نفس القضاء فينبغي ان يتوقف نفاذه على امضاء

قاضي آخر

---

قاضي آخر كما لو كان القاضي محدودا في قذف قلت المجتهد فيه سبب القضاء وهو ان البينة هل تكون حجة بلا خصم حاضر ام لا فاذا رآه القاضي حجة وقضى بها نفذ قضاؤه كما لو قضى بشهادة المحدود في القذف **قوله** ثم ما كان يخاف عليه الفساد كالثمار ونحوها **قوله** ومعناه اي بيعه فيحصل له بيته في ثمنه فلذلك يأمر بحفظ ثمنه **قوله** وهو ممكن اي حفظ الصورة ممكن **قوله** فمن الاول وهم الذين يستحقون النفقة بغير قضاء **قوله** ومن الثاني وهم الذين لا يستحقون النفقة بغير قضاء الاخ والاخت والخال فانه لا يجب نفقة هولاء الا بالقضاء او الرضاء لانه مجتهد فيه ولهذا لم يكن لهم الاخذ من غير قضاء او رضاء **قوله** فان كانا ما مقرين اي الوديعة والدين والنسب والنكاح جعل الوديعة والدين واحدا والنسب والنكاح واحدا **قوله** هو الصحيح ذكر هذه المسئلة في كتاب النكاح وقال ينفق عليهم اذا كان مقرين بالوديعة والدين والنكاح والنسب وهذا نظر الى اقراره الذين يظهر منهما وليس هذا اختلاف الرواية فان تأويل ما ذكر في كتاب النكاح انه لم يكن شيء منهما ظاهرا عند القاضي فقوله في الكتاب هو الصحيح اشارة الى هذا التأويل ونفي اختلاف الروايتين لان للقاضي ولاية القضاء بعلمه كما اذا اقر بين يديه ثم غاب **قوله** احد المقدار منهما الاربع من الايلاء لشبهه به لان حقها في الجماع يفوت بصنعه وهو السفر كما يفوت عنه ثم بصنعه وهو الايلاء والسنة من العنة اذ حقها في الجماع فات بسبب هو معذور فيه وهو الغيبة لانها مباح كما فات حقها ثم بالعنة وهو معذور فيه **قوله** خرج بيانا للبيان المذكور في المرفوع يعني قوله على يتبين موت او طلاق خرج بيانا للبيان المذكور في الحديث المرفوع الى المراد من ذلك البيان ظهور موت المفقود او طلاقه **قوله** يقدر بموت الاقران لان لا يقع الحاجة الحكم فيه فطريقه في الشرع الرجوع الى امثاله كقيم المتلفات ومهر مثل النساء وبقاؤه بعد موت كل اقرانه نادر وبناء الاحكام الشرعية على الظاهر دون النادر ويعتبر موت اقرانه في بلده لان التفحص عن حال الاقران في كل البلدان متعذر والاقيس ان لا يقدر بشيء لان نصب المقادير بالرأي لا يكون ولا نص فيه والارفق ان يقدر بتسعين لانه هو الغاية في زماننا والحيوة بعدها نادر ولا عبرة للنادر **قوله** ولا يرث المفقود احدا مات في حال فقده وحاصله انه حي في حق نفسه فلا يقسم ماله بين ورثته كما لو عاينا حيوته ميت في حق غيره حتى لا يرث احدا لان حيوته ثبتت بالاستصحاب فانا علمنا حيوته فيستصحب ذلك ما لم يظهر خلافه واستصحاب الحال يصلح لابقاء ما كان على ما كان لا لاثبات ما لم يكن ثابتا وفي الامتناع عن قسمة ماله بين ورثته ابقاء ما كان على ما كان وفي توريثه من الغير اثبات امر لم يكن ثابتا وان حيوته باعتبار الظاهر وهو يصلح حجة لدفع الاستحقاق لا للاستحقاق فلا يستحق به ميراث غيره ويدفع استحقاق ورثته لماله ومعنى قولنا لا يرث المفقود احدا ان نصيب المفقود

ان نصيب المفقود من الميراث لا يصير ملكا للمفقود اما نصيب المفقود من الارث فيوقف لان حيوة المفقود
محتمل والمحتمل يكفي للتوقف كما في الجنين فان ظهر حيا علم انه كان مستحقا وان لم يظهر حياته حتى بلغ تسعين سنة
فما وقف له يرد على ورثة صاحب المال يوم مات صاحب المال كالموقوف للجنين اذا انفصل الجنين ميتا
**قوله** والمال في يد اجنبي وتصادقوا على فقد الابن اي تصادق الورثة المذكورون والاجنبي
وانما قيد بالتصادق لانه اذا قال الاجنبي الذي في يده المال قد مات المفقود قبل ابيه فانه يجبر على دفع
الثلثين الى الابنتين لان اقرار ذي اليد فيما في يده معتبر وقد اقر بان ثلثي ما في يده للابنتين فيجبر على تسليم
ذلك اليهما ولا يمنع صحة اقراره بقول اولاد الابن ابونا مفقود لانهم لا يدعون لانفسهم بهذا القول شيئا ويوقف
الباقي على يد ذي اليد حتى يظهر مستحقه هذا اذا اقر من في يده المال اما لو جحد ان يكون للميت مالا في يده فاقامت
الابنتان البينة ان اباهما مات وترك هذا المال ميراثا لهما ولاخيهما المفقود فان كان حيا فهو الوارث
معهما وان كان ميتا فولده الوارث معهما فانه يدفع الى الابنتين النصف لانهما بهذه البينة يثبتان الملك
لابيهما في هذا المال والاب ميت واحد الورثة ينتصب خصما عن الميت في اثبات الملك له
بالبينة واذا ثبت ذلك يدفع اليهما المتيقن وهو النصف ويوقف النصف الباقي على يد عدل
لان الذي في يده جحد فهو غير مؤتمن عليه هذا اذا كان المال في يد اجنبي واما لو كان في يد الابنتين والمسألة
بحالها فان القاضي لا ينبغي له ان يحول المال من موضعه ولا يقف منه شيئا للمفقود ومراده بهذا اللفظ
انه لا يخرج شيئا من ايديهما لان النصف صار لهما بيقين والنصف الباقي للمفقود من وجه ويريد
بقوله ولا يقف منه شيئا للمفقود اي حال في يد الابنتين ملكا للمفقود على الحقيقة وكذلك لو كان المال
في يد ولدي الابن المفقود من غير ان يقضى لهما ولا لابيهما لانه لا يدري من المستحق لهذا الباقي كذا في النهاية
وغيره كذا في المبسوط والذخيرة **قوله** ولو كان معه وارث اي مع الحمل ولا يتغير بالحمل يعطى كل
نصيبه حتى اذا ترك امرأة حاملا وجدة فللجدة السدس لانه لا يتغير فرضها وان كان ممن يسقط
بالحمل لا يعطى وذلك كابن الابن او الاخ او العم حتى انه لو ترك امرأة حاملا واخا او عما لا يعطى الاخ و
العم شيئا لان من الجائز ان يكون الحمل ابنا فيسقط معه الاخ والعم وان كان ممن يتغير به يعطى الاقل للتيقن
به كالزوجة والام فانه ان كان الحمل حيا يرث الزوج الثمن والام السدس وان لم يكن حيا فلهما الربع
الربع والثلث فيعطيان الثمن والسدس للتيقن كما في المفقود وهو انه اذا مات الرجل فترك جدة وابنا
مفقودا فللجدة السدس كما ذكرنا في الحمل لانه لا يتغير نصيبها وكذلك لو ترك اخا وابنا مفقودا لا يعطى للاخ شيء
وكذلك لو ترك اما وابنا مفقودا فانه ان كان المفقود حيا يستحق الام السدس وان كان ميتا يستحق
الثلث كما في الحمل والله اعلم

## كتاب الشركة

هي عبارة عن
اختلاط النصيبين فصاعدا بحيث لا يعرف احد النصيبين من الآخر ثم يطلق اسم الشركة على العقد
وان لم يوجد اختلاط النصيبين لان العقد سبب الاختلاط وشرعيتها بالسنة فانه عليه السلام بعث والناس يباشرونها
فقررهم عليه واجماع الامة والمعقول لانه طريق ابتغاء الفضل وهو مشروع بالكتاب **قوله**
خلطا لا يتميز واما كخلط البر بالبر او الابرج كخلط الحنطة بالشعير **قوله** وقد بينا الفرق في كفاية
المنتهى والفرق هو ان خلط الجنس بالجنس على سبيل التعدي سبب لزوال الملك من المخلوط الى الخالط فاذا
حصل بغير تعد يكون سببا للزوال بناء من وجه دون وجه فاعتبر نصيب كل زايلا الى الشريك في حق
البيع من الاجنبي غير زايل في حق البيع من الشريك كانه يبيع ملك نفسه عملا بالشبهين وهذا اولى من عكسه
لان التصرف مع الشريك اسرع نفاذا من التصرف مع الاجنبي بدليل جواز تمليك معتق البعض
من الشريك دون الاجنبي وكذا اجارة المشاع من الشريك جائزة بخلاف الشركة الحاصلة بالميراث
وما يجري مجراه لانه لم يوجد بعد ثبوت الملك لكل واحد منهما سبب الزوال بوجه فكان ملك كل واحد
منهما قائما في نصيبه من كل وجه فجاز بيع نصيبه من الشريك ومن الاجنبي كذا في مبسوط شيخ الاسلام
المعروف بخواهرزاده رحمه الله ولان الشركة اذا كانت من الابتداء بينهما بان اشتريا حنطة او ورثاها
كان كل حبة بتمامها مشتركة بينهما فبيع احدهما نصيبه منهما مشاعا جائز سواء كان بيعه من صاحبه او
من الاجنبي اما اذا كانت الشركة بينهما بسبب الخلط او الاختلاط فكل حبة بتمامها ليست
بمشتركة بينهما لان تلك الحبة بجميع اجزائها تكون لاحدهما لا محالة من غير اشتراك فيها فلا يجوز البيع
في هذه الصورة من الاجنبي لانه لا يقدر على تسليم نصيبه منها الا مخلوطا لما ان كل حبة ليس بمشتركة
بينهما فيتوقف جواز بيعه من الاجنبي الى اذن شريكه لاختلاط المبيع مع غيره اما اذا كان بيعه من
صاحبه فيمكن التسليم الى هذا اشار في الفوايد الظهيرية في كتاب القضاء **قوله**
وشرطها ان يكون التصرف المعقود عليه عقد الشركة قابلا للوكالة لان كل واحد من الشريكين يكون وكيلا
عن الآخر في نصف ما يشتريه ليكون ما يستفاد بالتصرف مشتركا بينهما فما لا يقبل الوكالة كالاصطياد
والاحتطاب يكون المستفاد فيه للعامل ولا يقع مشتركا فلا يتحقق حكمه المطلوب منه وهو الشركة في المال
فلهذا لم يصح الشركة فيه **قوله** لا يصلح الناس فوضى البيت اي لا يصلح امور الناس حال كونهم
متساوين اذا لم يكن لهم امراء وسادات فانهم اذا كانوا متساوين يتحقق المنازعة بينهم لانه اذا
لم يكن فيهم امير يطاع في امره ونهيه كان كل واحد منهم مستقلا برايه فيتحقق المنازعة ولا سادة اذا
ساد الجهال **قوله** فلا بد من تحقيق المساواة ابتداء وانتهاء لان المفاوضة من العقود الجائزة
فان لكل واحد منهما ولاية الانفساخ بعد عقد الشركة فكان لدوامها حكم الابتداء وفي ابتداء عقد
المفاوضة اشترطت المساواة كذا في الانتهاء **قوله** والمراد ما يصح الشركة فيه اي يصلح لرأس
مال الشركة كالدراهم والدنانير ولا يعتبر التفاضل فيما لا يصلح الشركة فيه اي ما لا يصلح لرأس مال الشركة

كالعروض والعقار والديون **قوله** وقال مالك رح لا اعرف المفاوضة وهو متناقض لانه اذا لم يعرفه كيف يحكم بالفساد اذ لا تصديق بلا تصور **قوله** وجه القياس انها تضمنت الوكالة بمجهول الجنس والكفالة بمجهول وكل ذلك بانفراده فاسد كما اذا قال وكلتك بشراء شيء وكما لو قال كفلت عنك ما بعت الناس او غصبت من الناس فعند الانضمام اولى فان قيل الوكالة العامة كما اذا قال لاخر وكلتك في مالي اصنع ما شئت يجوز له ان يتصرف في ماله قلنا العموم للبين مراد مهما فانه لا يثبت الوكالة في حق شرى الطعام والكسوة لاهله فاذا لم يكن عاما يكون توكيلا بمجهول الجنس فلا يجوز **قوله** وبه يترك القياس اي بالتعامل يترك القياس كالاستصناع ودخول الحمام وهذا لان تعاملهم بلا نكير كالاجماع ويترك القياس بالاجماع **قوله** والجهالة متحملة تبعا اي تبعا لغيرها وهي المساواة لان المفاوضة يقتضي المساواة على ما مر ولا يثبت المساواة الا بعد ان يصير كل واحد منهما كفيلا عن صاحبه وهذا جواب عن وجه القياس انها تضمنت الوكالة بمجهول الجنس والكفالة بمجهول فاجاب ان ما لا يثبت مقصودا جاز ان يثبت تبعا كالمضاربة جازت بالاجماع وان اشتملت على التوكيل بشراء مجهول الجنس اذا لم يبينا نوعا ومثل هذا ايضا يوجد في شركة العنان فان التوكيل بشراء مجهول الجنس لا يصح ثم صحت شركة العنان وان تضمنت ذلك **قوله** لان المعتبر هو المعنى الا يرى ان الكفالة بشرط براءة الاصيل حوالة والحوالة بشرط ضمان الاصيل كفالة **قوله** ولا بين المسلم والكافر فان قيل المساواة معدومة بينهما فان المجوسي يتصرف في الموقوذة والكتابي لا والكتابي يتولى نفسه للذبح والتضحية والمجوسي لا قلنا ان من يحل الموقوذة مالا متقوما في حقهم لا يفصل بين الكتابي والمجوسي فتحقق المساواة والجواب عن الثاني انه لو امر الكتابي نفسه يجوز ويطالب به المجوسي وان لم يقدر على ايفائه بنفسه لانه يقدر على الايفاء بالغير وهو المعين او الاجير وكذا لو امر المجوسي يجوز وان لم يقدر بنفسه لقدرته بغيره كالخياط مع القصار اذا عقد المفاوضة صار كل واحد منهما مطالبا بما على الاخر وان لم يعمل بنفسه **قوله** لما قلنا اي لتحقق التساوي **قوله** الا باذن المولى فان قيل لما اذن المولى في الكفالة يثبت التساوي بينه وبين الحر قلت لا يثبت لانه لا يصح كفالته باذن المولى اذا كان عليه دين وكذا لا يجوز كفالته بعد ما كفل بمقدار قيمته ذكره الفقيه ابو الليث رح **قوله** الا انه يكره لان الذمي لا يهتدي الى الجائز من العقود اي يكره مشاركة المسلم الذمي لان الذمي لا يتوقى العقود الفاسدة فربما يصير سببا لوقوع المسلم في الحرام والجواب عن قول ابي يوسف رح كالمفاوضة بين الحنفي والشافعي ان المساواة بينهما ثابتة لان الدلالة قامت على ان متروك التسمية عمدا ليس بمال متقوم ولا يجوز التصرف فيه للحنفي والشافعي جميعا لثبوت دلالة الالزام بالمحاجة فيتحقق المساواة بينهما في المال والتصرف كذا في المبسوط **قوله** ولا يشترط ذلك في العنان من صورة المسألة اذ ذكر سوى العنان وفي المبسوط ان العنان قد يكون عاما

وقد يكون خاصا بخلاف المفاوضة فانها عام لا غير وفي الايضاح وكل موضع فقد شرط من شروط المفاوضة وذلك ليس بشرط في العنان كانت الشركة عنانا لان شركة المفاوضة اعم لما في الشروط من شركة العنان فوقع التفاوت بينهما من حيث العموم والخصوص فاذا بطل معنى العموم بقي معنى الخصوص فجاز اثبات العنان بلفظ المفاوضة كما يجوز اثبات معنى الخصوص بلفظ العموم **قوله** لما بينا ان مقتضى العقد المساواة الخ **قوله** وللبائع ان ياخذ بالثمن ايهما شاء اي ولبائع الطعام والكسوة ان ياخذ بثمن الطعام والكسوة اي الشريكين شاء وان لم يقع الطعام والشركة لان المشتري باشر سبب الالتزام والاخر كفيل عنه ملتزم بالشرى بسبب شركة المفاوضة فكان سبب توجه المطالبة على كل واحد منهما موجودا بسبب على حدة فيطالبه لذلك ولان في عدم وقوع الطعام والكسوة على الشركة ضرورة ولا ضرورة في ان لا يقع عقد احد الشريكين متضمنا للكفالة فيثبت الكفالة **قوله** فيما يصح الاشتراك فيه الشراء والبيع والاستيجار ولا فرق بين ان يكون الاستيجار واقعا على الشركة او لحاجة المستاجر خاصة ذكر في المبسوط وصورة الاستيجار هو ان يستاجر احد المتفاوضين اجيرا في تجارتهما او دابة او شيئا من الاشياء فللمؤاجر ان ياخذ بالاجرة ايهما شاء لان الاجارة من عقود التجارة وكل واحد منهما كفيل عن صاحبه بما يلزمه بالتجارة وكذلك ان استاجره لحاجة نفسه او استاجر ابلا الى مكة ليحج عليها فللمكاري ان ياخذ ايهما شاء ان شاء اخذ المستاجر بمباشرته العقد وان شاء اخذ شريكه بكفالته عنه **قوله** وصورته ما اذا كان لامراة عقدت عقد المفاوضة ثم خالعت مع زوجها فما لزم عليها من بدل الخلع لا يلزم شريكها وكذلك لو اقرت ببدل الخلع لا يلزم على شريكها **قوله** وصار كالاقراض والكفالة في المبسوط في اول باب بضاعة المفاوض واذا اقرض احد المتفاوضين فهو ضامن بنصف ما اقرض لشريكه لانه متعد في نصيب شريكه بتصرفه في المال على غير ما هو مقتضى الشركة **قوله** لم يصح ممن ذكره اي من الصبي والعبد المأذون والمكاتب **قوله** واما الاقراض فعن ابي حنيفة رح ذكر في المبسوط ان اقراض احد المتفاوضين يلزم شريكه عند ابي حنيفة رح لانه مفاوضة وعندهما لا يلزم شريكه لانه تبرع **قوله** ولو سلم وهو اعارة اي ولئن سلمنا ان اقراض احد المتفاوضين لا يلزم صاحبه قلت انما لا يلزمه لان الاقراض اعارة لا معاوضة بدليل جوازه اذ لو كان معاوضة لكان فيه بيع النقد بالنسيئة في الاموال الربوية فعلم بهذا ان لما ياخذ المقرض بعد الاقراض حكم عين ما قرضه لا حكم بدله كما في الاعارة الحقيقية **قوله** حتى لا يصح فيه الاجل اي لا يلزم في الاقراض الاجل **قوله** ومطلق الجواب في الكتاب وهو قوله ولو كفل احدهما بمال عن اجنبي لزم صاحبه عند ابي حنيفة رح محمول على المقيد وهو الكفالة بامر المكفول عنه وضمان الغصب والاستهلاك مع ابي يوسف رح في الكفالة لا لابي يوسف رح في ضمان الغصب والاستهلاك ان هذا الضمان واجب بسبب ليس هو تجارة فلا يلزم شريكه كارش الجناية ولانه بدل المستهلك وانه لا يحتمل الشركة وهما يقولان ان ضمان الغصب والاستهلاك ضمان تجارة بدليل صحة اقرار المأذون به

الكسوة علي

وكونه مواخذا به فی الحال وكذلك یصح اقرار الصبی الماذون والمكاتب به وهذا لانه بدل مال محتمل للشركه لانه
انما یجب باصل السبب وعند ذلك المحل قابل للملك ولهذا املك المغصوب والمستهلك بالضمان ولما كان كذلك
كان كل واحد من شریكی المفاوضه ملتزما له فیجب علیه **قوله** وان ورث احدهما مالا الی قوله ووصل
الی یده اعلم انه اذا وصل الی ید احد المفاوضین مال یصح راس مال الشركه كالدراهم والدنانیر بالارث
او الهبه او الصدقه یبطل المفاوضه ویصیر عنانا لان المساواة فیما یصلح مال الشركه شرط المفاوضه ابتداء وبقاء
وقد فاتت اذ الاخ لا یشاركه فیما اصابه لانه انما یشاركه فیما حصل بسبب التجارة او بما یشبهها لثبوت الوكاله
فی ذلك وهذه الاسباب لیست بتجارة وانما یبطل المفاوضه اذا قبض الدراهم او الدنانیر فان لم یقبضها
لم یبطل لان الدین لا یصلح راس مال المفاوضه فاذا قبض الآن ازداد مال احدهما من جنس راس مال المفاوضه
فیبطل المفاوضه لهذا وفی الكافی للعلامه النسفی رح وبهذا صح ان قوله فی الهدایه ووصل الی یده یرجع الی الهبه
والارث والله اعلم

**فصل** ولا ینعقد الشركه الا بالدراهم والدنانیر والفلوس النافقه
فان قیل ان اراد ان شركه المفاوضه لا یصح الا بالدراهم والدنانیر والفلوس النافقه فشركه الوجوه
والتقبل یصیر مفاوضه وعنانا ولا مال فیها فقد ذكر فی المبسوط ان شركه الوجوه وشركه التقبل كل واحد
منهما یكون مفاوضه وعنانا واشار الی ذلك فی الكتاب ایضا وان اراد مطلق الشركه فینتقض بهما ایضا
قلنا ارید بالشركه شركه المفاوضه اذ الكلام فیها والمعنی ان شركه المفاوضه اذا كانت فی المال یجب
ان یكون ذلك المال من الدراهم والدنانیر والفلوس النافقه لان المفاوضه لا یكون الا فی هذا المال
بخلاف المضاربه لانها جوزت بخلاف القیاس لما فیها من ربح ما لم یضمن لان مال المضاربه غیر مضمون علی
المضارب حتی لو هلك لا یضمن المضارب وقد نهی النبی علیه السلام عن ربح ما لم یضمن والمضارب له نصیب من الربح
فاقتصر علی مورد الشرع وهو عقد المضاربه **قوله** باعیانها انما قید بها لیظهر ثمرة الاختلاف لانه
لو باع فلسین بواحد من الفلوس نسیه لا یجوز بالاتفاق فعندهما لوجود النسیة فی الجنس الواحد وعند محمد رح
لهذا ولمعنی الثمنیه واما اذا كانت باعیانها فعندهما یجوز وعند محمد لا یجوز **قوله** ویصیر سلعة
یعنی الشركه لدوامها حكم الابتداء ولو كانت سلعه ابتداء لما انعقدت فكذا انتهاء **قوله**
والاول اقیس ای كون ای یوسف رح مع ای حنیفه رح لانهما لما اتفقا علی جواز بیع فلس بعینه بفلسین
بعینهما كانا متفقین ایضا فی عدم جواز الشركه بالفلوس وان كانت نافقه لانه لما جاز بیع الواحد
بالاثنین فی الفلوس عندهما كان للفلوس حكم العروض ولا یصلح العروض لراس مال الشركه **قوله**
فیهما ای فی الشركه والمفاوضه المضاربة **قوله** الا ان الاول اصح وهو روایه الجامع الصغیر ولا یكون
المفاوضه بمثاقیل ذهب او فضه **قوله** لان عند ذلك لا یصرف الی شیء آخر ظاهرا ای عند الضرب
لا یصرف الی شیء آخر من صیاغه القلب والخاتم ظاهرا **قوله** الا ان یجری التعامل بهذا استثناء

عن قوله الا ان الاول اصح یعنی ان عدم جواز الشركه بمثاقیل الذهب والفضه اصح الا عند جریان التعامل
باستعمالها فتجوز الشركه بها فالمعتبر فیه التعارف ففی كل بلد جری التعامل بالمبایعه بالتبر فهو كالنقود
لا یتعین فی العقود ویصح الشركه به ونزل التعامل باستعماله ثمنا منزلة الضرب المخصوص وفی كل بلد لم یجر
التعامل بالمبایعه بالتبر فهو كالعروض یتعین فی العقود ولا یصح الشركه فیه **قوله** بالاضافه الی الخالین
یعنی جعل المكیل والموزون فی حكم الاثمان بعد الخلط لا قبله وانما جعل كذلك لان حق كل واحد منهما بعد
الخلط غیر متعین كالاثمان بخلاف ما قبله **قوله** والفرق لمحمد رح ان المخلوط من جنس واحد من ذوات
الامثال حتی یضمن متلفه مثله فیمكن تحصیل راس مال كل واحد منهما وقت القسمه باعتبار المثل ومن جنسین من
ذوات القیم حتی یضمن متلفه قیمته فلا یمكن تحصیل راس كل واحد منهما وقت القسمه باعتبار المثل فصار
فصار كالعروض **قوله** فحكم الخلط قد بیناه فی كتاب القضاء ای قضاء الجامع الصغیر لانه ذكر فی الودیعه
فی الهدایه **قوله** واذا اراد الشركه بالعروض باع كل واحد منهما نصف ماله بنصف مال الآخر وانما
بینا بیعان علی هذا الوجه احترازا عن الفساد الذی ذكر فی عقد الشركه بالعروض وهو اداؤه الی ربح ما لم یضمن
لان مال كل واحد منهما عند صاحبه فی العروض غیر مضمون وما استحقه احدهما من فضل ربح مال صاحبه كان ربح
ما لم یضمن علی ما ذكر فلا یجوز واما اذا باع كل واحد منهما نصف عرضه من صاحبه كان نصف كل واحد منهما
مضمون علی صاحبه بالثمن فكان الربح الحاصل من مالهما ربح مال مضمون علیهما فیجوز وذكر فی الذخیرة
ثم الحیله فی تجویز الشركه بما یتعین فی العقود ان یبیع كل واحد منهما نصف عرضه بنصف عرض صاحبه حتی
صار مال كل واحد منهما مشتركا بینهما شركه ملك ثم یعقدان بعد ذلك عقد الشركه ان شاءا مفاوضة
وان شاءا عنانا وكذلك لو باع صاحب العرض نصف عرضه بنصف دراهم صاحبه وتقابضا ثم عقدا
علیها عقد الشركه مفاوضه او عنانا جاز ویصیر العروض راس مال الشركه والعروض بعد ما صار مشتركا بینهما
یصلح راس مال الشركه فان كان ذلك لا یجوز ذكره الامام خواهرزاده رح علی هذا الوجه وفی الكافی للعلامه النسفی رح
وقوله فی الهدایه وهذه شركه ملك مشكل لان شركه الملك یحصل بمجرد بیع كل واحد منهما نصیبه ولا حاجة فی
ذلك الی العقد فقوله ثم عقد الشركه ینافی كونها شركه ملك الا ان یقال اراد به هی شركه ملك وان عقد
الشركه لان هذا العقد كلا عقد لكون راس المال عرضا الی هذا الكلام وقوله لان هذا العقد كلا عقد
ان اراد به انه لم یثبت هذه الشركه فی هذا المال بعقد فمسلم وان اراد ان هذا العقد لا اثر له فی المستفاد
بعد هذا فممنوع لان هذا العقد یفید توكیل كل واحد منهما لصاحبه یبیع نصیبه ثم بالشری بعده بثمنه **قوله**
ولو كان بینهما تفاوت یبیع صاحب الاقل بقدر ما یثبت به الشركه بیان ذلك هو ان یكون قیمه عرض احدهما
اربعمائه وقیمه عرض الآخر مائه فانه یبیع صاحب الاقل اربعه اخماس عرضه بخمس عرض الآخر فیصیر المتاع كله
اخماسا ویكون الربح بینهما علی قدر راس مالیهما **قوله** یقال عن له ای اعترض قال ابن السكیت

راس م

كانه عين لهما شيئا فاشتركا فيه او من عنان الفرس كما ذهب اليه الكسائي والاصمعي لان كلا منهما جعل عنان
التصرف في بعض المال الى صاحبه او لانه يجوز ان يتفاوتا في راس المال والربح كما يتفاوت العنان
في يد الراكب حالة المد والارخاء ويصح التفاضل في المال للحاجة اليه وصح بينه في التفاضل في الربح ويصح
ان يتساويا في المال ويتفاضلا في الربح وذكر في فتاوى قاضي خان رح فان شرطا المساواة في المال و
اشترطا لاحدهما فضل ربح ان شرطا العمل عليهما كان الربح بينهما على ما شرطا عملا جميعا او عمل احدهما دون
الاخر وان شرطا العمل على المشروط له فضل الربح جاز ايضا وان شرطا العمل على اقلهما ربحا لا يجوز **قوله**
اذ الضمان بقدر راس المال فمتى شرط لاحدهما زيادة صار المشروط له تلك الزيادة آخذا اياها من غير ضمان
وهذا لا يجوز **قوله** الربح على ما شرطا والوضيعة على قدر المالين والفرق بين الربح والوضيعة ان الربح
يجوز استحقاقه بالعمل بدون المال كما في المضاربة فبالعمل مع المال اولى اما الوضيعة فهلاك جزء من المال و
كل واحد منهما امين فيما في يده من مال صاحبه واشتراط الضمان على الامين باطل الا يرى انه لا يجوز اشتراط
الوضيعة على المضارب لما قلنا كذا هنا **قوله** وهذا العقد اي عقد شركة العنان يشبه المضاربة من
حيث انه يعمل في مال الشريك **قوله** ويشبه الشركة اي شركة المفاوضة **قوله** فعملنا بشبه المضاربة
وانما اظهرنا شبه المضاربة في حق اباحة زيادة الربح بغير ضمان ليمكننا العمل بالشبهين فانا متى اعتبرناها
مضاربة في اشتراط عملهما وابطلناها لم يتصور استحقاق الربح اصلا بحكم الشركة فينفقد العمل بالشبهين
**قوله** وشبه الشركة حتى لا يبطل باشتراط العمل عليهما وفي المضاربة اذا شرط عمل رب المال
بطل العقد وذلك لان المضاربة امانة وتمام الامانة بتوقف على التخلية بين الامين والوديعة فاذا شرط
عمل رب المال لم توجد التخلية واما في الشركة فكل واحد منهما كالاجير في مال الآخر فشرط عمل رب المال معه
لا يبطل العقد فان من استاجر اجيرا بعينه على العمل كان جائزا **قوله** للوجه الذي ذكرنا وهو
انه يؤدي الى ربح ما لم يضمن **قوله** ويجوز ان يشتركا ومن جهة احدهما دنانير والآخر دراهم يريد انه
شركة كانت مفاوضة او عنانا **قوله** فان كان لا يعرف ذلك الا بقوله اي الشراء والنقد
بان قال اشتريت عبدا ونقدت الثمن من مالي ومات العبد فهذا مما لا يعرف الا بقوله **قوله**
بخلاف المضاربة والوكالة المفردة فان النقود لا تتعين فيهما بالتعيين وانما يتعين بالقبض
وقيد الوكالة بالمفردة احترازا عن الوكالة التي في ضمن عقد الشركة وفي ضمن عقد الرهن فان الوكالة فيهما
يبطل ببطلان ما يضمنها من الشركة والرهن **قوله** خلافا للحسن بن زياد فانها شركة ملك عنده لان المتضمن يبطل ببطلان المتضمن تبعا له
حتى لا ينفذ بيع احدهما الا في حصته لان شركة العقد بطلت بهلاك احد المالين فان ملك احد المالين ثم اشترى
الآخر بماله ان صرحا بالوكالة في عقد الشركة بان صرحا عند عقد الشركة ان ما اشتراه كل واحد منهما بماله هذا يكون
مشتركا بينهما فالمشتري مشترك بينهما كما شرطا لان الشركة ان بطلت بهلاك احد المالين فالوكالة المنصوص عليها باقية



فكان المشتري مشتركا بينهما بحكم الوكالة وكانت شركة ملك حتى لا يملك احدهما ان يتصرف في نصيب
الآخر ورجع المشتري على صاحبه بحصته من الثمن لانه اشترى بعضه بحكم الوكالة ونقد الثمن من مال نفسه
فيرجع به عليه وان ذكرا مجرد الشركة ولم يصرحا بالوكالة فيها فالمشتري للمشتري خاصة لان الوقوع على الشركة حكم
وكالة يثبت في ضمن الشركة وقد بطلت الشركة بهلاك مال احدهما فيبطل ما في ضمنها اذ لا بقاء لما ثبت ضمنا
بعد فوات المتضمن بخلاف ما اذا صرحا بالوكالة لكونها مقصودة فلا يبطل ببطلان الشركة وذكر في بعض
المواضع اذا اشترى الآخر بماله بعد ذلك يكون المشتري بينهما نصفين يريد به اذا صرحا بالوكالة عند عقد
الشركة **قوله** وانه بالخلط اذ الشركة عبارة عن الاختلاط وذلك انما يتحقق بالخلط والمعتبر في في الملك
كل عقد ما هو قضيته اسم ذلك العقد كالحوالة والكفالة فاذا خلطا المالين على وجه لا يمكن تمييز احدهما عن الآخر والعرض
فقد تحققت الشركة في الملك فيبتني عليه الشركة في الربح فاما قبل الخلط لم يثبت الشركة في الملك حتى وشركة في العقد
اذا هلك راس مال احدهما كان هالكا عليه خاصة فلا يثبت الشركة في الربح **قوله** وهذا لان
المحل هو المال يعني ان محل العقد هو المال الا يرى انه يضاف الى المال يقال شركة المال والشيء انما يضاف
الى سببه او محله ولا سببية هنا فيكون محلا والمحال شروط لا اسباب **قوله** ولهذا يضاف اليه
اي يقال عقد شركة المال **قوله** وهذا اصل كبير لهما وهو ان الربح فرع المال ويبتني على هذا الاصل
شرط اتحاد الجنس والمساواة في الربح والمال وبطل شركة التقبل والوجوه عند الشافعي رح لعدم المال
**قوله** ولنا ان الشركة في الربح مستندة الى العقد يعني ان الاشتراك في الربح بالعقد
لا براس المال لان العقد يسمى عقد شركة فينبغي ان يتحقق معنى هذا الاسم فيه ولا يثبت الشركة في راس
المال ليتوقف ذلك على الخلط كما بينتم فتعين ان يكون مثبتا للشركة في الربح **قوله** في المستفاد به
اي بالتصرف وهو الربح بدونه اي بدون خلط راس المال **قوله** ونظيره في المزارعة وهو ان
شرطا لاحدهما قفزانا مسماة فالمزارعة باطلة وكذا ما على الماذيانات والسواقي **قوله**
لا بهما دون الشركة الا يرى انه ليس على المضارب شيء من الوضيعة بينهما لان المضاربة لو فسدت
لم يكن للمضارب شيء من الربح **قوله** لانه تحصيل بدون ضمان في ذمة الدافع وفي المبسوط وله ان فيمكن حصول المضاربة مستفادة بعقد الشركة لا بها دونها
يدفع من مال الشركة مضاربة لان له ان يستاجر من يتصرف في مال الشركة باجر مضمون في الذمة
فلان يكون له ان يستاجر من يتصرف بعوض يحصل بعمله من غير ان يكون ذلك مضمونا في الذمة اولى
لان هذا انفع لهما **قوله** لان الشيء لا يستتبع مثله فان قيل المكاتب يكاتب عبدا
والماذون ياذن ويجوز اقتداء المفترض بالمفترض والمتنفل بالمتنفل فيلزم منه استتباع الشيء
مثله وكذا النص الناسخ يرفع النص المنسوخ وهما مثلان فاولى ان يستتبع مثله قلنا استتباع
الملك في المكاتب والماذون لم يكن مقصودا بل ثبت لهما من ضرورة اطلاق الاكتساب وفتح باب التجارة

اما ههنا لو قلنا بجواز الشركة باحد الشريكين يلزم استتباع المثل مقصودا وذلك لا يجوز كما في التوكيل
فانه لا يجوز للوكيل ان يوكل غيره بمطلق التوكيل لان الثاني مثل الاول فلا يتضمنه مقصودا ولكن يتضمنه ضمنا كالوكالة
الثابتة في ضمن الشركة والمضاربة وذكر في المبسوط هذا كله في حق الغير اي عدم جواز استتباع الشي امثله كما في الشركة
فاما في حق نفسه فيجوز ان يوجب لغيره مثل ماله ولهذا كان للمكاتب ان يكاتب عبده وللماذون ان
ياذن لعبده لانه متصرف لنفسه بفك الحجر واما اقتداء المفترض بالمفترض فجوازه ثبت بالاجماع وبقوله عليه السلام
الامام ضامن ولان صلوة المقتدي مبنية على صلوة الامام في حق الجواز والفساد بالحديث لا ان يكون
صلوة الامام مستتبعة لصلوة المقتدي واما الناسخ فهو رافع صورة ولكن في الحقيقة مبين انتهاء حكم المنسوخ
في ان شرعية كانت الى هذا الوقت فلم يكن رفعا في الحقيقة فلا يرد نقضا **قوله** بخلاف الوكيل
بالشراء لانه عقد خاص طلب منه تحصيل العين فلم يستتبع التوكيل لانه مثل الاول وهنا الشركة انعقدت
للتجارة لتحصيل الربح والتوكيل بالشراء من جملته اذ الربح كما يحصل بتصرفه يحصل بتصرف غيره فصار
كان كل واحد منهما وكيل خاص بالشراء قبل العمل بالربح ايضا اظهارا للتفاوت بين ما يثبت نصا
وبين ما يثبت مقتضى لتحصيل الربح **قوله** لا على وجه البدل احتراز عن المقبوض على سوم الشراء
والوثيقة احتراز عن المقبوض بجهة الرهن **قوله** ولا يشترط فيه اتحاد العمل والمكان خلافا لزفر ومالك رح فيهما لان المعنى المجوز للشركة وهو ما ذكرنا اشارة الى ما ذكر قبيله ان المقصود منه
التحصيل اي تحصيل المال لا اتحاد العمل وظاهر واما اتحاد المكان فانه لو عمل احد الشريكين في دكان
والآخر في دكان آخر يجوز عندنا خلافا لهما فان قيل كيف يتصور قول زفر في جواز الشركة عند اتحاد العمل
وقد ذكر قبل هذا قول زفر مع الشافعي رح في اشتراط الخلط حيث قال وهذا اصل كبير لهما حتى يعتبر اتحاد
الجنس ويشترط الخلط ولا يجوز التفاضل في الربح مع التساوي في المال ولا يجوز شركة التقبل والاعمال
لانعدام المال قلنا عن زفر رح روايتان في اشتراط خلط المالين ذكرهما في المبسوط ذكر احدهما مع
الشافعي رح والآخر مع مالك رح **قوله** ولو شرطا العمل نصفين والمال اثلاثا اي المال الحاصل
من العمل اثلاثا جاز وهذا النوع من الشركة قد يكون عنانا وقد يكون مفاوضة عند اجتماع شرايطها
لامكان تحقق مقتضى المفاوضة في الاعمال كما في الاموال في العنان من هذه الشركة يجوز شرط التفاضل
في المال المستفاد بالعمل مع شرط التساوي في العمل **قوله** لان الربح عند اتحاد الجنس اي الربح
لا يظهر الا عند اتحاد الجنس اي الا اذا كان الربح من جنس راس المال وعن هذا جعل راس مال الشركة
الدراهم والدنانير فكان بدل العمل لا الربح فلا يلزم ح كونه ربح ما لم يضمن وذكر في المبسوط الفرق بينهما
من وجهين احدهما ان في التقبل الشريكين يا بيان للعمل وقد يكون بينهما في العمل تفاوت فيصح منهما اشتراط
التفاوت في الربح فاما في شركة الوجوه فشريان بثمن في ذمتهما مع المساواة في ملك المشتري لا يصح شرط التفاوت في الربح

ولكن الحق في الفقه ولم يذكر اختلاف الروايتين فمن هذا ... ان

**قوله** بخلاف شركة الوجوه لان جنس المال متفق اي الربح من جنس راس المال في شركة الوجوه لان الاصل
والربح فيهما من جنس المال فيظهر الربح ثم لو جاز اشتراط زيادة الربح كان ذلك ربح ما لم يضمن وذلك لا يكون
الا في المضاربة ولكن كان ذلك فيها ايضا لوقوعه بمقابلة العمل في جانب المضارب ولوقوعه بمقابلة المال في
جانب رب المال وليس واحد منهما في شركة الوجوه ولا ضمان بمقابلة زيادة الربح فيلزم فيها ربح ما لم يضمن من
كل وجه فلا يجوز بخلاف شركة التقبل فان الاصل فيها عمل والمستفاد منه مال فلم يتفقا فلا يكون ربحا **قوله**
وهذا ظاهر في المفاوضة اي اذا كانت شركة التقبل مفاوضة بان اشترطا ان يكون قبول الاعمال عليهما و
العمل بهما والربح والوضيعة بينهما على التساوي فهي شركة المفاوضة حتى يراعى شرايط المفاوضة لوجود معنى المفاوضة
وهي المساواة المطلقة وان تفاوتا في شي مما ذكرنا فهي شركة عنان حتى يراعى فيها شرايط شركة العنان
لفوات معنى المفاوضة **قوله** في ضمان العمل واقتضاء البدل وانما قيد بهما لان فيما عدا ذلك لم يجر هذا
العقد مجرى المفاوضة حتى قالوا اذا اقر احدهما بدين من ثمن صابون او اشنان مستهلك او اجر اجير او اجرة
بيت لمدة مضت لم يصدق على صاحبه ويلزمه خاصة لان التنصيص على المفاوضة لم يوجد ونفاذ الاقرار
يوجب المفاوضة كذا في الايضاح **قوله** وانما يصح مفاوضة فالمفاوضة منهما ان يكون الرجلان
من اهل الكفالة وان يكون ثمن المشتري بينهما نصفين وان يتلفظا بلفظ المفاوضة واما العنان منهما فهو
ان يجوز التفاضل في ضمان ثمن المشتري بينهما فينبغي ان يشترطا الربح بينهما على قدر الضمان وان اشترطا الربح
بخلاف الضمان بينهما فالشرط باطل ويكون الربح بينهما على قدر ضمانهما كذا في شرح الطحاوي **قوله**
في الابدال الا في الثمن والمثمن **قوله** لان مطلقه ينصرف اليه اي الى العنان لان المعتاد فيما بين
الناس شركة العنان فالمطلق ينصرف الى المعتاد كما اذا اشترى بدراهم مطلقة **قوله** وهذا لان
الربح لا يستحق الا بالمال او بالعمل او بالضمان فان قيل يجوز ان يكون زيادة الربح لاحدهما لزيادة
اهتدائه وعمله كما في شركة العنان قلنا انما يجوز اشتراط زيادة الربح على زيادة الهداية والعمل في مال
معلوم كما في شركة العنان والمضاربة ولم يوجد هنا **قوله** بالنصف قيد اتفاقي فانه يجوز ان يلتقي
باقل من النصف واكثر **قوله** بالضمان اي بطالب الاسناد بتحصيل ذلك فكان العمل مضمونا
على الاسناد **قوله** والوجوه ليست في معناها اي شركة الوجوه ليست في معنى المضاربة لان في
شركة الوجوه كل واحد من الشريكين مضمون عليه العمل واما المال فليس بمضمون على المضارب وكذلك
العمل ليس بمضمون على رب المال بخلاف العنان لانه في معنى المضاربة من حيث ان كل واحد من شريكي
العنان يعمل في مال صاحبه كالمضارب يعمل في مال رب المال فجاز اشتراط زيادة الربح في العنان كما جاز
في المضاربة والله اعلم

## فصل في الشركة الفاسدة

**قوله** وعلى هذا الاشتراك في اخذ كل شي مباح نحو احتشاش الحشيش واجتناء الثمار من الجبال والبراري من الجوز

جواز

الابنية

نصفيهما

اوعلى من اعطاه النفقة

تجارية

والفستق وغيرهما فان عمل ذلك وخلطاه ثم باعه قسم الثمن على كيل ما كان لكل واحد منهما ان كان كيليا او وزنه
ان كان وزنيا لان كل واحد منهما كان مالكا لما اصابه والثمن في البيع انما يقسم على ماله المعقود عليه وماليه المكيل و
الموزون يعتبر بالكيل والوزن فلهذا اقسم الثمن بينهما على ذلك وان لم يكن كيليا او وزنيا يقسم الثمن على قيمة ما كان لكل
واحد منهما لان معرفة المالية فيما لا يكال ولا يوزن بمعرفة القيمة وان لم يعرف مقدار ما كان لكل واحد منهما صدق
كل واحد منهما الى النصف لانهما استويا في الاكتساب وقد كان المكتسب في ايديهما فكل واحد منهما في
دعواه الى النصف انما يدعي ما كان في يده والظاهر يشهد له في ذلك فيقبل قوله ولا يصدق في الزيادة
على النصف الا ببينة لانه يدعي خلاف ما يشهد الظاهر له وكذلك الشركة بنقل الطين وبيعه من ارض لا يملكانها
او الجص او الملح او الكحل او ما اشبه ذلك كذا في المبسوط **قوله** والوكيل يملكه بدون امره فلا يصلح
نايبا عنه من قبل ان التوكيل اثبات ولاية التصرف فيما هو نايب للموكل وليس بثابت للوكيل الخ
وهذا المعنى لا يمكن تحقيقه هيهنا فلم يثبت الشركة كذا في الايضاح فان قيل يشكل هذا بالتوكيل بشرى
عبد غير معين فانه يجوز مع ان الوكيل كان يملك شراه لنفسه قبل التوكيل وبعده فعلم بهذا انه لا يشترط لصحة
التوكيل ان لا يملك الوكيل ذلك التصرف قبل التوكيل قلت لا يشكل لان التوكيل بالشرى يخالف
التوكيل بالاحتطاب بوجهين احدهما ان في العبد المعين لا يملك الوكيل ان يشتريه لنفسه بعد التوكيل
وان كان يملك قبله والتوكيل بالاحتطاب في الحطب المعين وغير المعين سواء في انه لا يصح لوقوع
التوكيل في امر مباح لهما والثاني ان بالتوكيل يلزم الثمن في ذمة الموكل قبل التوكيل فصح ما قلنا ان التوكيل
انما يصح فيما لا يملكه الوكيل قبل التوكيل وعلل شمس الائمة رح في المبسوط فقال لان الاحتطاب اكتساب
والاكتساب في المحل المباح يوجب الملك للمكتسب فكان كل واحد منهما يشترط لنفسه بعض كسب
صاحبه من غير راس المال ولا ضمان له فيه او يصير كل واحد منهما كالمعاوض مع صاحبه لنصف ما يكتسبه
بنصف ما يكتسب صاحبه وهذا معاوضة في المجهول فلا يكون صحيحا **قوله** فللمعين اجر مثله بالغا ما
بلغ عند محمد رح وعند ابي يوسف رح لا يجاوز به نصف ثمن ذلك لانه رضي بنصف المسمى فيعتبر رضاه
في اسقاط حقه في المطالبة بالزيادة على ذلك الا يرى انه لو استاجره ليحمل له حنطة الى موضع كذا
بقفيز منها محمولا كان له اجر مثله لا يجاوز به ما سمى ولمحمد رح ان المسمى مجهول الجنس والقدر فانه لا يدري اي
نوع من الحطب يصيبان وهل يصيبان شيئا ام لا والرضا بالمجهول لا يصح واذا سقط اعتبار
رضاه بقيت منافعه مستوفاة بعقد فاسد فله اجر مثله بالغا ما بلغ الا يرى انه لو اعانه عليه
فلم يصيبا شيئا استحق اجر مثله بالغا ما بلغ فاذا اصابا شيئا اولى بخلاف حمل الحنطة فان القفيز منها
معلوم فاعتبر رضاه في المعلوم فلهذا لا يجاوز به المسمى وتقدم قول محمد على قول ابي يوسف رح يدل على
ان المختار قول محمد رح **قوله** الراوية المزادة من ثلثة جلود واصلها بعير السقا لانه يروي الماء اي يحمله

وهذا لان تقوم المنفعة باعتبار العقد
والتسمية اذ المنافع لا تتقوم بنفسها
بغير العقد وفيما زاد على المسمى لم يوجد
التسمية كذا في المبسوط نهاية

ويبطل شرط التفاضل لان العقد صار يستحق النقض وفي ابقاء شرط في العقد تقرير له وهو واجب الرفع
**قوله** لانه بمنزلة الموت على ما بيناه من قبل ذكره في باب احكام المرتدين **قوله**
لانه عزل حكمي فلا يشترط علمه لثبوته ضمنا للغير كما اذا باع الموكل بالبيع قبل بيع الوكيل يعزل الوكيل علم او لم يعلم
**قوله** وقالا لا يضمن اذا لم يعلم وفي الزيادات لا يضمن علم باداء شريكه او لا
هو الصحيح عندهما وكذا الخلاف في الوكيل باداء الزكوة وكذا الخلاف فيما لو دفع ماله الى رجل ليكفر عنه وكفر
ثم كفر المامور وهو لا يعلم ضمن عنده خلافا لهما وكذا الخلاف في الوكيل بعتق العبد عن الظهار اذا اعتقه
بعد ما كفر الموكل بنفسه او بعد ما عمي العبد عند ابي حنيفة رح لا ينفذ عتقه وعندهما ينفذ سواء علم بتكفير الموكل
او لم يعلم على ما ذكرناه في الزيادات **قوله** اما اذا اديا معا ضمن كل واحد نصيب صاحبه اي عند
ابي حنيفة رح علم او لم يعلم فان قيل اذا اديا معا ينبغي ان لا يجب الضمان عند ابي حنيفة رح لعدم سبق
اداء الموكل فلم يقع فعل الوكيل فعلا قلت اداء الموكل بنفسه ان لم يسبقه تحقيقا سبقه اعتبارا و
تقديرا لان تصرف الموكل على نفسه اقرب من تصرف الوكيل فيصير سابقا معنى كالوكيل بالبيع مع الموكل
اذا باعا وخرج الكلامان معا نفذ بيع الموكل دون الوكيل **قوله** وهذا المقصود حصل باداية وجرى
اداء المامور عنه فصار معزولا علم او لم يعلم لانه عزل حكمي فان قيل يشكل بما اذا امر المديون لا في قضاء
الدين من مال المديون فقبل ان يقضي المامور قضاه المديون بنفسه ثم قضاه المامور ان علم يصير ضامنا
وان لم يعلم لا يصير ضامنا قلت الدين يبقى دينا بعد القضاء وبالقضاء انما يكون للمديون على
الطالب دين الا يرى ان الطالب اذا ابرا المديون من الدين بعد قضاء الدين يصح وللمديون ان
يطالب باداه الى الطالب فاذا كان الدين باقيا امكن القول بوقوع ما ادى المامور قضاء عن
الدين فيتحقق الامتثال اذ قضاء الدين جعل مثل الدين مضمونا على القابض وقد تحقق هذا ذلك فلا يضمن
اذا لم يعلم فاما اذا علم يصير ضامنا لانه مامور بقضاء الدين على وجه يسقط به المطالبة ولم يوجد ذلك منه
لان المطالبة سقطت بقضاء الامر وان لم يسقط الدين فلم يكن مؤتمرا فيصير ضامنا بخلاف الزكوة
فانها لا يبقى بعد اداء الامر فلا يمكن القول بوقوع ما ادى الوكيل زكوة فيصير ضامنا علم او لم يعلم **قوله**
اذ هما لا يملكان بعده اي هما لا يملكان تغيير مقتضاه مع بقائه بدليل انهما لو شرطا التفاوت في ملك
المشترا لم يعتبر ذلك مع عقد الشركة فاشبه حال عدم الاذن اذ الاذن انما لا يعتبر فيما لا يثبت
بدونه وشرا احدهما صحيح بدون اذن شريكه وكذلك الملك في المشترا يكون لهما والثمن عليهما بدون
بدون اذن الشريك فثبت ان اعتبار اذنه في انفراد المشتري بتمليك الجارية وهذا التمليك ثبت في
ضمن الاذن بالوطي اذ مع وقوع الشرى على الشركة لا يحل وطيها الا بعد تمليك الاذن نصيبه منه بطريق
الهبة فاقتضى الاذن بالوطي بلا ذكر عوض شرط التمليك منه وهو الهبة وهي جائزة في الشايع فيما لا يقسم

المشترك

فكان الاذن قال المشترى منه الامة على الشركة ثم ملك نصيبى بالهبة فاذا استوى وقبض ثمت الهبة كما
لو اشتريا بها ثم وهب احدهما نصيبه من صاحبه فانها تصير له ويحل وطيها والثمن عليهما بخلاف الطعام
والكسوة لان ذا استثنى من قضية الشركة بحكم الضرورة اذ الحاجة الى الطعام والكسوة اصلية لازمة والتخصيص
بالهبة باطل لانه منقسم فيقع الملك في المشترى للمشترى على الخصوص بنفس الشرى ويكون الثمن عليه على الخصوص
والحاجة الى الوطى غير معلومة الوقوع فى مدة الشركة فلم يثبت الاستثناء حال الوقوع لعدمها فى الحال والوقوع
بعد ذلك محتمل فلم يثبت الاستثناء بالشك والله اعلم

## كتاب الوقف

هو فى الاصل مصدر وقفه اذا حبسه وقفا ووقف بنفسه وقوفا يتعدى ولا يتعدى وقيل للموقوف
وقف تسمية بالمصدر وقال ابو حنيفة رح لا يزول ملك الواقف عن الوقف الا ان يحكم به الحاكم
لانه قضاء فى فصل مجتهد فيه فينفذ او تعلقه بموته الصحيح ان فى تعليقه بالموت لا يزول ملكه الا انه يلزم بالاجماع
ولكن عنده يكون رقبتها ملكا لورثته اوله وعندهما لا يكون ملكا لاحد كما فى الاعتاق والمسجد وكذا اذا
قال ارضى هذه صدقة موقوفة موبدة حال حيوتى وبعد مماتى او يقول ارضى هذه صدقة محرمة موبدة حال حيوتى
وبعد مماتى او يقول حبيس موبد الى آخره ففى هذه الالفاظ يصير لازما بالاتفاق **قوله** وهو الملفوظ
فى الاصل اى فى المبسوط قال فى المبسوط فاما ابو حنيفة رح فكان لا يجيز ذلك ثم قال فمراده انه لا يجعله لازما
فاما اصل الجواز فثابت عنده **قوله** واللفظ ينتظمهما اى لفظ الوقف يتناولهما اى ما قاله ابو حنيفة رح
وهو قوله ان الوقف حبس العين على ملك الواقف والتصدق بالمنفعة على الفقراء او على وجه من
وجوه الخير بمنزلة العوارى ويتناول ايضا ما قالاه وهو حبس العين على حكم ملك الله تعالى ولما كان كذلك لم يكن ترجيح
احد المذهبين بلفظ الوقف اذ تناولهما على السواء فلا بد من ترجيح احد المذهبين على الآخر بدليل آخر
ثم ابتدا ببيان دليلهما اما قوله عليه السلام لعمر رضه كانت له ارض تدعى ثمغ بفتح الثاء المثلثة وسكون الميم
وبالغين المعجمة فقال عمر يا رسول الله انى استفدت مالا وهو عندى نفيس افا تصدق به فقال عليه السلام تصدق
باصلها لا يباع ولا يوهب ولا يورث ولكن لينفق ثمرته فتصدق به عمر رضه فى سبيل الله وفى الرقاب
والضيف والمساكين وابن السبيل ولذى القربى منه ولا جناح على من وليها ان ياكل بالمعروف او
يوكل صديقا له غير متمول عنه وثمغ الارض سهم عمر بخيبر حين قسم رسول الله عليه السلام خيبر بين اصحابه وثمغ لقب لها
وقد كانت لمالكهم القاب حتى كانت لرسول الله عليه السلام ناقة يقال لها عضباء وبغلة يقال لها دلدل
وفرس يقال لها السكب وحمار يقال له يعفور وعمامة يسمى السحاب وفى هذا دليل على ان من قصد التقرب
الى الله تعالى ينبغى ان يختار لذلك انفس امواله واطيبها وكذا وقف رسول الله عليه السلام حوايط واوقاف
ابراهيم عليه السلام باقية اليوم وكذا اوقاف الصحابة رضه بمكة والمدينة ولان الانسان يحتاج الى صدقة دائمة
على وجه لا يرد عليه النقض وذا فى لزومه وقيل الفتوى على قولهما **قوله** اذ له نظير فى الشرع وهو المسجد



فقالا اتخاذ المسجد يلزم بالاتفاق وهو اخراج لملك المنفعة عن ملكه من غير ان يدخل فى ملك احد ولكنها تصير محبوسة
لنوع قربة قصدها فكذلك فى الوقف وله قوله عليه السلام لا حبس عن فرايض الله تعالى اى لا مال يحبس بعد موت مالكه
عن القسمة بين الورثة وفرايض الله تعالى انصباء الورثة كما قال الله تعالى فريضة من الله قال الشيخ الامام المعروف
بخواهرزاده والامام البرغرى رح الاستدلال بهذا الحديث ليس بقوى لانه انما يستقيم هذا اذا كان حق
الورثة يتعلق بماله فاما اذا كان قبل التعلق فليس كذلك الا يرى انه لو تصدق فى صحته صدقة منفذة او وهب
فانه لا يجرى فيه الارث ولم يكن ذلك حبسا عن ذلك الا ان يقال ملكه لم يزل عن الموقوف بدليل انه يعتبر
شرايطه فى صرف الغلة ولو زال ملكه عن الرقبة لما اعتبر شرطه فى التى هى تابعة للرقبة فالرقبة قد زالت عن ملكه
فعلى هذا يكون حبسا عن فرايض الله تعالى وذكر فى المبسوط وقال ابن مسعود وابن عباس رضه لا حبس عن فرايض
الله تعالى ولكنهم يحملون هذا الاثر على ما كان اهل الجاهلية يصنعونه من البحيرة والسايبة والوصيلة والحامى
ويقولون الشرع ابطل ذلك كله لكنا نقول النكرة فى موضع النفى تعم فيتناول كل طريق يكون فيه حبس عن
الميراث الا ما قام عليه دليل وعن شريح رح جاء محمد ببيع الحبيس فهذا بيان ان لزوم الوقف كان فى
شريعة من قبلنا وان شريعتنا ناسخة لذلك يطريق الاستدلال بقول شريح رح ان هذا لا يعلم الا بطريق
التوقيف فيحمل على السماع والسايبة هى الناقة التى تسيب لنذر وكان الرجل يقول اذا قدمت من
سفرى او برات من مرضى فناقتى سايبة وجعلها كالبحيرة فى تحريم الانتفاع يعنى ان الوقف بمنزلة
تسييب اهل الجاهلية من حيث انه لا يخرج به العين من ان يكون مملوكة منتفعا بها ولو سيب دابة
لم يخرج عن ملكه فكذلك اذا وقف ارضه وداره وقد استبعد محمد قول ابى حنيفة رح فى الكتاب ولهذا
سماه تحكما على الناس من غير حجة فقال ما اخذ الناس بقول ابى حنيفة واصحابه الا بتركهم التحكم على الناس فاذا كانوا هم الذين
يتحكمون على الناس بغير اثر ولا قياس لم يقلدوا هذه الاشياء ولو تحمل على ما قاله قيل بسبب
ذلك انقطع خاطره فلم يتمكن من تفريع المسايل الوقف واستكثر اصحابه بعده من تفريع مسايل الوقف كالخصاف
وهلال رح **قوله** ولان الملك فيه باق يعنى دل الدليل على بقاء الملك فيه وهو جواز الانتفاع
زراعة وسكنى وغير ذلك كما ينتفع بالمملوكات وما للعباد فيه نفع لا يصلح لله تعالى لان ما لله تعالى يجب
ان يكون بوصف الخلوص كالمسجد لما صار لله تعالى لا ينتفع بشى من منافع الملك وان كان يصلح لها واذا
ثبت ان الملك فيه باق وجب ان يبقى على ملكه ضرورة وبهذا يبقى رايه وتدبيره بعده فى نصب القيم
وتوزيع الغلة واعتبار شرايطه ولو خرج عن ملكه لما صح شرطه فى الغلة كما لو اعتق عبدا بشرط ان يصرف غلته
الى كذا او جعل ارضه مسجدا بشرط ان يصلى فيه فلان دون فلان وقد تقدم ومحمول على الوقف المضاف الى ما
بعد الموت **قوله** الا ان يحكم به الحاكم وصورته حكم الحاكم ما ذكر فى فتاوى قاضى خان رح وهى
ان يسلم الواقف وقفه الى المتولى ثم يريد ان يرجع عنه فينازعه بعلة عدم اللزوم فيختصمان الى القاضى

اى لم يحمل محمد رح هذا القول
على حق ابى حنيفة رح

فيقضي القاضي بلزومه فان حكم رجلا في حكم منهما بلزوم الوقف اختلفوا فيه والصحيح ان بحكم الحاكم لا يرتفع الخلاف
وللقاضي ان يبطله **قوله** والمراد بالحاكم المولى اي الذي ولاه الخليفة عمل القضاء واما المحكم وهو الذي
فوض اليه الحكم في حادثة معينة باتفاق المتخاصمين **قوله** لا يتحقق مقصودا وانما يتحقق ضمنا كما في الزكوة
تكون ملكا لله تعالى بواسطة كون المال ملكا للفقير وهنا ايضا تكون ملكا لله تعالى بواسطة قبض المتولي **قوله**
واذا صح الوقف على اختلافهم خرج عن ملك الواقف ولم يدخل في ملك الموقوف عليه ذكر بعد هذا
ان قوله خرج من ملك الواقف يجب ان يكون قولهما على الوجه الذي سبق تقريره فعلى هذا يكون صح
بمعنى ثبت لا بمعنى لزم لان عند ابي حنيفة رح اذا لزم بحكم الحاكم يخرج عن ملك الواقف فلا حاجة للتخصيص
بقولهما فاين اما اذا جعل صح بمعنى لزم اي بحكم الحاكم عند ابي حنيفة رح او بتعليقه بالموت وهو القول عند ابي يوسف
وبالتسليم الى المتولي عند محمد رح والى هذا اشار بقوله على اختلافهم خرج من ملك الواقف بالاجماع
ويدل عليه قوله في اول الكتاب قال ابو حنيفة رح لا يزول ملك الواقف عن الوقف الا ان يحكم به الحاكم
او تعلقه بموته بقي هنا اشكال وهو ان يقال في تعليقه بموته يلزم ولا يزول ملك الواقف قلت زال
عن الوقف بعد اللزوم ملكه الذي كان قبله اذ الملك هو المطلق الحاجز ولم يبق ذلك ولكنه في حكم ملكه لضرورة
ان يصل اليه ثواب الغلة دائما فعلى هذا يزول الملك بالاجماع ولا يحتاج الى التخصيص بقولهما وقوله على اختلافهم
لا يلائم التخصيص **قوله** والصدقة المنفذة اي الصدقة الخاصة المسلمة الى الفقير وهي المملوكة احترز به
عن الصدقة الموقوفة وهي التي نحن فيها فان الوقف صدقة ايضا لكن ليست بخاصة لعدم التمليك من الفقراء
ويحتمل ان يحترز بالمنفذة عن الصدقة الموصى بها فانه يجوز في الشايع **قوله** الا في المسجد والمقبرة
استثناء من قوله ووقف المشاع جائز عند ابي يوسف رح **قوله** فانه لا يتم مع الشيوع
فيما لا يحتمل القسمة بان كان الموضع صغيرا لا يصلح لما اراده الواقف وحاصل ذلك ان جعل المسجد و
المقبرة في المشاع الذي لا يحتمل القسمة لا يجوز اصلا لا قبل القسمة ولا هو حال كونه مشاعا لانه يمنع
الخلوص ولا بعد القسمة لانه لا يصلح لما اريد منه من اتخاذ المسجد والمقبرة لصغره لان الكلام فيه فلا يكون مسجدا
ولا مقبرة فاما الوقف في الشايع الذي لا يحتمل القسمة فيجوز بالاتفاق اما عند ابي يوسف رح فالشيوع
غير مانع اصلا واما عند محمد رح فيجوز فيما لا يحتمل القسمة لمصلحة لما اراده الواقف فان الانتفاع بالشايع
ممكن اما بطريق المهاياة او بطريق الاستغلال وقسمة الغلة واما المسجد والمقبرة في مثل هذا الموضع يؤدي الى
امر قبيح بان يقبر الموتى فيه سنة ويزرع سنة ويصلى فيه في وقت ويتخذ اصطبلا في وقت بخلاف الوقف
وعلى هذا الصدقة المملوكة والهبة يعني لو استحق جزء شايع من الهبة والصدقة المملوكة يبطل الهبة والصدقة لانه
بالاستحقاق تبين ان الهبة لاقت الشايع وفي استحقاق المعين لا يبطل لانعدام الشيوع كما في الوقف
**قوله** ولا يتم الوقف عند ابي حنيفة ومحمد رح حتى يجعل اخره بجهة لا تنقطع ابدا يعني الى الفقراء

اولصحة تصرف
الواقف فيه
بعد الوقف

فانهم لا ينقطعون وهذا التفريع عن ابي حنيفة رح على قول من يرى لزومه كما في المزارعة بدليل انه قال في التعليل
لهما ان موجب الوقف زوال الملك والملك لا يزول عند ابي حنيفة رح **قوله** لهما ان موجب الوقف
زوال الملك بدون التمليك ليس هذا مذهب ابي حنيفة رح ولكن هذا مذهبهما فيكون هذا تعليل محمد رح
على اصلهما فيكون حجة على ابي يوسف رح **قوله** وعند محمد رح ذكر التأبيد شرط لان هذا صدقة بالمنفعة
او بالغلة ليس هذا قول محمد رح واما هو قول ابي حنيفة رح لان حكم الوقف عنده حبس العين على ملكه والتصدق
بالثمرة المعدومة وعندهما زوال العين الى الله تعالى فيصير محبوسا في ملك الله تعالى على ان يصل منفعته الى العباد
فيكون التصدق بالمنفعة تابعا في ضمن ازالة العين الى الله تعالى ولعل مراد محمد رح من قوله هذا صدقة بالمنفعة
او بالغلة انه اخراج الملك الى الله تعالى على وجه يكون تصدقا بالمنفعة والغلة فالحاصل ان ابا يوسف رح ضيق
اولا كل التضييق كما قال ابو حنيفة رح ثم رجع عنه ووسع كل التوسيع ومحمد توسط بينهما فلهذا افتى عامة المشايخ
بقول محمد رح **قوله** ولا يجوز وقف ما ينقل اي من مكان الى مكان ويحول اي ويغير من هيئة الى هيئة او هما
مترادفان **قوله** وهذا على الارسال اي الاطلاق سواء كان بطريق التبعية او القصد **قوله**
والقياس ان لا يجوز لما بينا من قبل ان التأبيد شرط فيه والتأبيد لا يتحقق في المنقول **قوله** ووقف
كتبا له الحاقا لها بالمصحف وهذا صحيح وفي فتاوى قاضي خان رح اختلف المشايخ في وقف الكتب جوزه
الفقيه ابو الليث رح وعليه الفتوى **قوله** مع بقاء اصله احترز عن الدراهم والدنانير فان
الانتفاع الذي خلقت الدراهم والدنانير لاجله وهو الثمنية لا يمكن مع بقاء اصله في ملكه **قوله** ويجوز
بيعه احترز عن ام الولد فانه لا يجوز وقفها **قوله** ولا معارض من حيث السمع القياس في المنقول
ان لا يصح وقفه لان الوقف فيه لا يتأبد ولا بد من التأبيد الا ان السمع عارض القياس في البعض كما
في الكراع والسلاح حيث ورد الاثار المشهورة وفي البعض عارض القياس التعامل كما في الفأس والمر
القدوم والقدور والمراجل فبقي الباقي كالثياب والبسط وكالعبيد والاماء قصدا على القياس اذ
لا معارض فيهما من حيث السمع والتعامل **قوله** الا ان يكون مشاعا الغالب جهة المبادلة
في القسمة اذا كانت في غير المثليات فيكون في معنى البيع فيصح الاستثناء من قوله لم يجز بيعه **قوله**
ولو كان في القسمة فضل دراهم اعلم ان ادخال الدراهم في القسمة لا يجوز الا بتراضيهم او وقعت
الضرورة في ادخالها بان وقع البناء في احد النصيبين او كان احد النصيبين اجود فيجوز ان يعطي الدراهم
من وقع البناء في نصيبه او وقع في نصيبه اجود فيما روي عن ابي حنيفة رح كما يجيء في كتاب القسمة ان شاء الله تعالى
**قوله** ان اعطى الواقف لا يجوز اي ان اعطى المشتري الواقف لا يجوز لان المشتري ياخذ
بمقابلة الدراهم شيئا من الوقف فيصير الواقف بائعا للوقف في ذلك القدر لا يجوز واما اذا اعطى
الواقف فضل الدراهم المشتري جاز لان الواقف ح يصير مشتريا شيئا بمقابلة الدراهم وواقفا لذلك الشيء الذي

الانتفاع

لان جماعة من الصحابة
وقفوا

اشتراه فيجوز **قوله** ولان الخراج بالضمان هذا في الاصل لفظ الحديث وهو من جوامع الكلم وفي
معناه الغرم بالغنم من تولى حارها تولى قارها ولهذا اجرى لفظ الحديث مجرى المثل واستعمل في مضرة بمقابلة
منفعة ثم المراد من الخراج ما خرج من النفع من ملك انسان كغلة الارض والغلام والمراد من الضمان المؤنة
اي كل من كان له منفعة شيء عليه مضرته فكان معنى قوله الخراج بالضمان منفعة الغلة لك بسبب ان ضمنته وقيل
معناه ان يشتري العبد فيستغله ثم يجد به عيبا فانه يرده والغلة له لانه لو مات كان في ضمانه وبهذا الخبر قضى
عمر بن عبد العزيز وقضاه حين قضى بالغلة للتابع **قوله** وعند الاخرين يجوز ذلك اعتبر وانما اذا كانت
الارض الموقوفة على الفقراء متصلة ببيوت المصر يرغب في استئجار بيوتها ويكون غلة ذلك فوق غلة الارض
كان للقيم ان يبني بيوتا ويؤاجرها لان الاستغلال بهذا الوجه يكون انفع للفقراء ومنهم من قال ليس للقيم صرف
الغلة الى زيادة العمارة ولهذا ليس له ان يشتري بالغلة دارا اخرى ليضمها الى الوقف واما بناء المسلمة
فبناء البيوت ليس من باب الزيادة انما ذلك تبديل جهة الاستغلال بجهة هي خير من الاولى فكان ذلك
بمنزلة العمارة لا بمنزلة الزيادة كذا في وقف هلال رح **قوله** والاول اصح وهو ان يكون البناء
الثاني مثل الاول لا زائدا على الاول **قوله** والاول اولى وهو اجارة الحاكم وعمارتها باجرتها ثم ردها
الى من له السكنى لان فيه رعاية الحقين والثاني ترك العمارة لان فيه فوات الحقين **قوله**
ولا يكون امتناعه رضا منه هذا جواب من يقول انه لما امتنع عن عمارته فقد رضي ببطلان حقه فلا يجب رعاية
حقه فاذا عمرها القاضي ينبغي ان لا يرد عليه فاجاب رح بان الرضا في حيز التردد لاحتمال انه انما امتنع اعتمادا
على ان القاضي اذا عمرها يردها عليه او لان الامتناع يحتمل ان يكون لبطلان حقه ويحتمل ان يكون لنقصان
ماله في الحال **قوله** لانه غير مالك والاجارة لملك المنافع بعوض والتمليك لا يتحقق من غير المالك فان قيل
المستاجر لا يملك الدار ومع ذلك كان له ان يؤاجرها من آخر للسكنى وكذلك في كل عمل لا يختلف العين
باختلاف المستعمل قلت هناك ملك المستاجر المنفعة وهنا ابيحت المنفعة للموقوف عليه ليكون ثواب
اباحة المنفعة راجعا الى الواقف حتى لم يقم ههنا عين الوقف مقام المنفعة في ابتداء الوقف لانه لا يلزم
تمليك المعدومة بخلاف الاجارة حيث اقيمت الدار مقام المنفعة وقت الاجارة لئلا يلزم تمليك المنفعة المعدومة
فلما ملكها في الاجارة ملك ايضا تمليكها من غيره **قوله** وما انهدم من بناء الوقف وآلته اي آلة
البناء كالخشب وغير ذلك النقض بضم النون البناء المنقوض والجمع نقوض وعن الغوري النقض
بالكسر لا غير كذا في المغرب وفي الصحاح ذكره بالكسر لا غير **قوله** واذا جعل الواقف غلة الوقف
لنفسه او جعل الولاية اليه جاز اما الاول وهو جعل الغلة لنفسه جائز عند ابي يوسف رح وعليه مشايخ بلخ رح
وذكر الصدر الشهيد رح ان الفتوى على قول ابي يوسف رح ترغيبا للناس في الوقف **قوله**
ولا يجوز على قياس قول محمد رح لان التسليم الى المتولي عنده شرط وقد عدم ههنا وقال الفقيه ابو جعفر رح

وليس في هذا عن محمد رح رواية ظاهرة الا شيء ذكره في كتاب الوقف اذا وقف على امهات اولاده و
قال ابو جعفر رح الوقف على امهات اولاده بمنزلة الوقف على نفسه لان ما يكون لام الولد حال حياة
المولى يكون للمولى **قوله** وهو قول هلال الرازي رح هكذا وقع في نسخ الفقه بالزاي وذكره
في المغرب وهلال الرائي بن يحيى البصري صاحب الوقف والرازي تحريف وقيل الخلاف
بينهما بناء على الخلاف في اشتراط القبض والافراز فعند محمد رح التسليم شرط ليخرج العين عن ملكه
الى الله تعالى وينقطع اختصاصه به وشرط الغلة ينافي ذلك **قوله** فقد قيل يجوز بالاتفاق
وهذا على اصل ابي يوسف رح ظاهر فان عنده لو شرط بعض الغلة او كلها لنفسه في حياته جاز فلامهات
اولاده اولى وانما الاشكال على قول محمد رح فانه لا يجوز ان يشترط ذلك لنفسه واشتراطه لامهات اولاده
بمنزلة الاشتراط لنفسه ولكنه جوز ذلك استحسانا للعرف ولانه لا بد من تصحيح هذا الشرط لهن لانهن
يعتقن بموته فاشتراطه لهن كاشتراطه لسائر الاجانب فيجوز ذلك في حياته ايضا تبعا لما بعد
الوفاة كما قال ابو حنيفة رح في اصل الوقف اذا قال في حياتي وبعد مماتي يتعلق به اللزوم **قوله**
ان الوقف تبرع على وجه التمليك اي التمليك من الله تعالى بالطريق الذي قدمناه اشارة الى قوله
لا بد من التسليم الى المتولي لان التمليك من الله تعالى وهو مالك الاشياء لا يتحقق مقصودا وقد يكون تبعا
لغيره **قوله** كما في الصدقة المنفذة اي سلم قدرا من ماله للفقير على وجه الصدقة بشرط ان يكون بعضه
في ملكه فان الصدقة بهذا الشرط لا يجوز **قوله** وشرط بان جعل بعض المسجد لنفسه وهو مانع
للجواز في الكل **قوله** فقد جعلها صار مملوكا لله تعالى لنفسه كما في الصيد والحشيش وسائر المباحات
واذا شرط الواقف ان يستبدل به ارضا اخرى اذا شاء ذلك صح الوقف والشرط عند ابي يوسف رح
وهلال والخصاف استحسانا لان فيه تحويله الى ما يكون خيرا من الاول او مثله فكان تقريرا لا ابطالا
وعند محمد رح واهل البصرة الشرط باطل والوقف جائز لان هذا الشرط لا يؤثر في المنع من زوال الملك
والوقف يتم به فيبقى الاستبدال شرطا فاسدا فيبطل كما في المسجد اذا شرط الاستبدال او شرط
ان يصلي فيه قوم دون قوم فالشرط باطل واتخاذ المسجد صحيح كذا هنا **قوله** وهذا بناء على ذكرنا
اشارة الى انه يجوز ان يجعل الواقف الغلة لنفسه ما دام حيا فكذا يجوز ان يشترط الخيار لنفسه ثلاثة
ايام ليتروى فيه وعند محمد وهلال رح الوقف باطل لان تمام الوقف على مذهب محمد رح بالقبض
وشرط الخيار يمنع تمام القبض ولهذا لا يتم القبض في الصرف والسلم مع شرط الخيار ولان تمام الوقف
بتمام الرضا ومع شرط الخيار لا يتم الرضا فيبطل الوقف كالاكراه على الوقف ثم لما لم يصح الوقف بشرط
الخيار عند محمد رح لم ينقلب جائزا بابطال الخيار بعد ذلك **قوله** واما فصل الولاية فقد نص فيه
على قول ابي يوسف رح وهو قول هلال اي فقد نص في فصل الولاية بالجواز على قول ابي يوسف في الكتاب

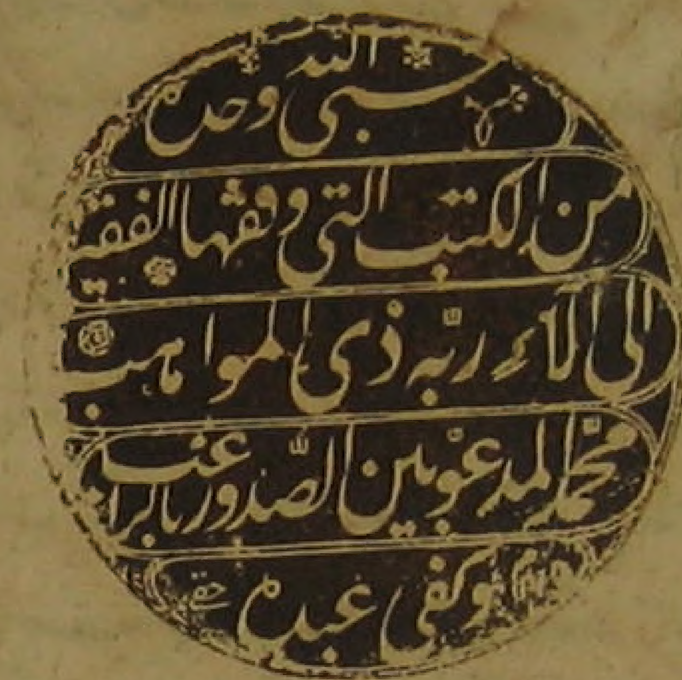
بقوله واذا جعل الواقف غلة الوقف لنفسه او جعل الولاية اليه جاز عند ابي يوسف رح وذكر في المحيط و
اذا وقف الرجل ارضه ولم يشترط الولاية لنفسه ولا لغيره فالوقف جايز والولاية للواقف كذا ذكر
هلال والخصاف رح **قوله** وذكر هلال قال اقوام اي بعض المشايخ ان شرط الواقف الولاية
لنفسه كانت الولاية له وان لم يشترط لم يكن له ولاية قال مشايخنا الاشبه ان يكون هذا قول محمد رح لان
التسليم الى القيم شرط صحة الوقف فاذا سلم لم يبق له ولاية الا اذا شرطها عند الاول وعند محمد رح لا يرى انه
لو شرطها لغيره يثبت لغيره فاذا شرطها لنفسه اولى ان يثبت له لان هذا الاشتراط ابقا للولاية الثابتة
له معنى ذكر محمد رح في السير اذا وقف ضيعة واخرجها الى القيم لا يكون له الولاية بعد ذلك الا ان شرط
الولاية لنفسه واما اذا لم يشترط في ابتداء الوقف فليس له ولاية بعد التسليم وذكر في فتاوى قاضي خان
لو قال ارضي هذه موقوفة ان شئت او احببت كان باطلا في قولهم لان هذا تعليق وتعليق بالشرط
باطل في قولهم ولو قال ارضي صدقة موقوفة ان شئت ثم قال شئت كان الوقف باطلا لما قلنا انه
تعليق ولو قال شئت وجعلتها صدقة موقوفة صح لانه ابتداء وقف **فصل** **قوله**
فلانه لا يخلص لله تعالى الا به ولا بد ان يكون خالصا لله تعالى لقوله تعالى وان المساجد لله اي مخلصة لله ولا يخلص
لله تعالى الا به **قوله** ويشترط تسليم نوعه اي التسليم يليق بنوع منه اي القربة ويشترط في كل نوع
تسليم يليق به وهو في المسجد بالصلوة فيشترط اداءه وهذا لان المسجد موضع السجود وقد حصل في ذلك
بصلوة الواحد والواحد من المسلمين ينوب عن جماعتهم فيما هو حقهم ولهذا جعل امان الواحد من المسلمين
كامان الكل وعن محمد رح يشترط الصلوة بالجماعة وكذا عن ابي حنيفة رح ويشترط مع ذلك ان تكون الصلوة
باذان واقامة جهرا لا سرا حتى لو صلى جماعة بغير اذان واقامة سرا لا يصير مسجدا عند ابي حنيفة ومحمد رح
فان جعل للمسجد موذنا واماما وهو رجل واحد فاذن واقام وصلى وحده صار مسجدا بالاتفاق لان اداء الصلوة
على هذا الوصف كالجماعة الا يرى ان اصحابنا قالوا موذن مسجد اذا اذن واقام وصلى وحده ليس لمن يجي
بعد ذلك ان يصلي بالجماعة في ذلك المسجد ويقبض المتولي هل يصير مسجدا من غير ان يصلى فيه فقد اختلف فيه
**قوله** وروى الحسن عنه اي عن ابي حنيفة رح **قوله** وعلى ظهره اي على سطحه **قوله**
اجاز ذلك كله لما قلنا اي لضيق المنازل **قوله** ولو خرب ما حول المسجد واستغنى عنه يبقى مسجدا
عند ابي يوسف رح هذه المسئلة مبنية على ان ابا يوسف رح لا يشترط في الابتداء اقامة الصلوة فيه
ليصير مسجدا فكذا في الانتهاء اذا ترك الناس الصلوة فيه لا يخرج من ان يكون مسجدا ومحمد رح يشترط في
الابتداء اقامة الصلوة فيه بالجماعة ليصير مسجدا فكذا في الانتهاء اذا ترك الناس الصلوة فيه بالجماعة
يخرج من ان يكون مسجدا وحكي ان محمدا رح مر بمزبلة فقال هذا مسجد ابي يوسف يريد به انه لما لم يقل بعوده
الى ملك الباني يصير مزبلة عند تطاول المدة ومر ابو يوسف رح باصطبل فقال هذا مسجد محمد يعني لما قال

والاجرة والثمن

الوقف

بعوده ملكا فربما يجعله المالك اصطبلا بعد ان كان مسجدا فكل واحد منهما استبعد مذهب صاحبه بما
اشار اليه وقيل هذا من وضع الغوغاء الجهلة المتعصبة عند الله استحيوا من اختلاف الائمة عن الاجتهاد
الصحيح اما الطعن بمثل هذا عليهم ليضعوا من شانهم بنقل الطعن عن بعضهم في بعض ويابى الله الا ان يتم نوره
قوله يعني لا يعود من هذا الجزء مصروفا الى قربة بعينها فاذا انقطع ذلك عاد الى ملكه كالمحصر اذا بعث
بالهدي ثم زال الاحصار فادرك الحج كان له ان يصنع بهديه ما شاء وكذلك لو كفن ميتا ثم
افترسه سبع عاد الكفن الى ملك صاحبه وكذا اذا علق قنديلا او بسط حصيرا في المسجد ثم خرب المسجد
وابو يوسف رح يقول بلى زال ملكه بجهة ولكن لم تبطل تلك الجهة لانه ما جعله مسجدا ليصلي فيه اهل المحلة
لا غير وانما جعله مسجدا ليصلي فيه العامة لان للعامة حق اقامة الصلوة في المساجد واستدل ابو يوسف رح
بالكعبة فان زمان الفترة قد كان حول الكعبة عبدة الاصنام ثم لم يخرج موضع الكعبة به من ان
يكون موضع الطاعة والقربة خالصا لله تعالى فكذلك ساير المساجد واما هدي الاحصار فهو لم يزل عن
ملكه قبل الذبح وكلامنا فيما اذا زال عن ملكه وكذلك الكفن ليس بازالة للعين عن ملكه بل هو تبرع
بالمنفعة لحاجة الميت وكان بمنزلة العارية حالة الحيوة وقد وقع الاستغناء للمستعير فيعود الى المعير
واما الحصير فالصحيح من مذهب ابي يوسف رح لا يعود الى ملك متخذه بخراب المسجد بل يحول الى مسجد
اخر او يبيعه قيم المسجد للمسجد الخلق عيال الله تعالى فمن كان انفع لعياله كان احب اليه فكذلك اتخاذ
السقايات قربة والقربة ما يتقرب به الى الله تعالى والخان الموضع الذي يكون في المفاوز
في طرق البلاد لينزل فيه ابناء السبيل وقوله يسكنه بنو السبيل تفسير له كقوله تعالى ثم قليلا ما
تذكرون ويقال رابط الجيش اقام في الثغر بازاء العدو مرابطة ورباطا ومنه اصبروا وصابروا
ورابطوا اي اقيموا على جهاده بالحرب وقوله تعالى ومن رباط الخيل جمع ربيط بمعنى مربوط و
الحاج اسم جمع بمعنى الحجاج كالسامر بمعنى السمار والثغر موضع المخافة من فروج البلدان
**قوله** ودفع ذلك الى وال يقوم عليه فهو جايز ولا رجوع فيها لما بينا هذا قولهما
وقال ابو حنيفة رح في هذا كله لصاحبه ان يرجع ويبطل ما صنع من الصدقة والمقبرة
والخان والسقاية وغيرها ويبيعها وان مات كان ميراثا عنه الا ان يحكم بها حاكم و
الفتوى في ذلك كله على قولهما للبلوى والتعارف وعليه اجماع الامة الا يرى
انه بقي آثار الماضين في هذا الوجه وكفى بالاجماع حجة والله اعلم بالصواب

تمت في غرة ذي القعدة سنة تسع وثلثين وثمانماية


حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى آلاء ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور بابراهيم عفي عنه
أليس الله بكافٍ عبده

